

DICTIONNAIRE

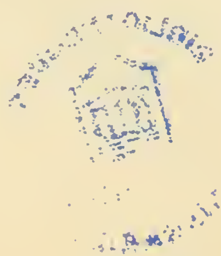
DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME NEUVIÈME

DEUXIÈME PARTIE

MABILLON — MARLETTA



DICTIONNAIRE
DE
THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE
LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT
PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

E. MANGENOT
PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

É. AMANN
PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG.

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME NEUVIÈME

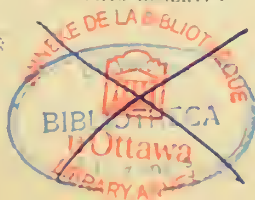
DEUXIÈME PARTIE

MABILLON — MARLETTA



PARIS-VI
LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ
87, BOULEVARD RASPAIL, 87

1927





Imprimatur :

Argentorati, die 19 julii 1927.

† Carolus Josephus Eugenius

Ep. Argentinen.



DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

M

MABILLON Jean, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur (1632-1707). — I. Vie et ouvrages. II. La théologie de Mabillon.

I. Vie et Ouvrages. — Jean Mabillon naquit le 23 novembre 1632, au village de Saint-Pierremont, dans les Ardennes, d'une famille pauvre. Jean eut pour premier professeur un oncle curé; il fit ensuite ses études au collège de l'Université de Reims, et, après un court séjour au séminaire où il reçut la tonsure, il entra à l'abbaye bénédictine de Saint-Remy de Reims. Il y fit profession le 6 septembre 1654, âgé de vingt-deux ans à peine. Humble, austère, zélé pour les observances monastiques, il édifiait les novices dont on lui avait confié la direction, quand des maux de tête lui survinrent et l'obligèrent à quitter Saint-Remy. Il passa successivement dans les abbayes de Saint-Nicaise, de Saint-Thierry, de Saint-Basle, de Nogent. Au mois de juillet 1658, il se rendit à Corbie et fut ordonné prêtre à Amiens, le 27 mars 1660. Délivré de ses maux de tête par la protection de saint Adalard, il témoigna sa reconnaissance en composant des hymnes pour l'office du saint, pour l'office de sainte Bathilde, patronne de l'abbaye ; il revisa en même temps les autres offices propres de la maison. Ce fut son modeste début dans la vie littéraire. Voir dom J. Besse, *Le premier ouvrage de Mabillon*, dans *Archives de la France monastique*, t. v, *Mélanges et Documents*, p. 355, 359. En juillet 1663, Mabillon passait à l'abbaye de Saint-Denis. Dans ces divers séjours, ce moine modeste avait donné des preuves d'une grande aptitude pour les travaux d'érudition ; aussi, dès 1664, fut-il donné comme aide à dom Luc d'Achéry, bibliothécaire de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés. Présenter un rapide aperçu des travaux de Mabillon, c'est résumer en même temps toute la vie de cet humble moine, le grand représentant de l'érudition en France au XVIIe siècle. Quelques-uns de ses traités sont écrits en français, mais la plupart sont rédigés en un latin pur, élégant, correct qui donna lieu de dire que Mabillon écrivait en cette langue comme Monsieur de Meaux en français.

Dès son arrivée, on le chargea de préparer l'édition des œuvres de saint Bernard, commencée à Saint-Denis par dom Claude Chantelou. Celui-ci étant mort, ce fut Mabillon qui donna, sous ce titre : *Sancti Bernardi opera omnia*, deux éditions, l'une en 2 volumes in-fol., l'autre en 9 vol. in-8°, Paris 1667. En 1690, Mabillon devait présenter de nouveau l'édition revue par ses soins et dédiée au pape Alexandre VIII. La publication comprenait des préfaces, des commentaires et des notes qui, d'après Hauréau, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXII, p. 446, firent ranger le jeune moine au nombre des savants du siècle.

En même temps dom Luc d'Achéry chargeait son jeune auxiliaire de coordonner et de mettre en œuvre les documents recueillis sur les *Saints de l'Ordre bénédictin*; dès 1668, sous le nom des deux religieux, paraissait le t. I des *Acta Sanctorum ordinis sancti Benedicti per sæculorum classes distributa*, in-fol., Paris. Les préfaces, notes et commentaires étaient l'œuvre de dom Mabillon : véridique avant tout, il y restituait à leurs ordres respectifs des personnages qui n'avaient pu appartenir à la famille bénédictine. Ce procédé ne fut pas compris; certains frères du jeune religieux, animés d'un faux zèle, l'accusèrent presque d'hérésie. Mabillon se défendit avec douceur et sérénité contre les accusations des PP. Mège et Bastide, et ceci nous a valu un long *Mémoire justificatif* où se trouvent exposés de main de maître les principes de la critique historique qui ont prévalu depuis lors. Voir à ce sujet : L. Delisle, *Dom Jean Mabillon : sa probité d'historien*, dans *Archives de la France monastique*. t. v, p. 93 sq.; dom P. Denis, *Dom Mabillon et sa méthode historique : Mémoire justificatif sur son édition des Acta Sanctorum O. S. B.*, in-8°, Paris, 1910, 64 p., extrait de la *Revue Mabillon*, t. VI, p. 1-64; A. Dantier, *Correspondances bénédictines : Archives des missions scientifiques*, t. VI, p. 358. Les autres volumes des *Acta Sanctorum O. S. B.* se succéderont jusqu'en 1701, de façon à former 9 volumes in-fol., allant du VIe au XIIe siècle; dans ses belles préfaces, Mabillon fera entrer d'une manière naturelle et agréable les principaux points de l'histoire de cette période; il y traitera même de temps en temps, avec précision et netteté, les dogmes de la religion, les matières de la discipline, soit ecclésiastique, soit monastique.

Vers 1671, paraissent les *Petri abbatis Cellensis opera omnia, studio unius e Sancti Mauri congregatione monachi*, in-4°, Paris. « On s'étonne, écrit Léo-

pold Delisle, *art. cité*, p. 101, de n'en trouver aucune mention dans le catalogue des œuvres de Mabillon, alors que dom Ruinart lui attribue et l'épître dédicatoire et les préfaces. » En 1674, dans la dissertation *De azymo et fermentato*, Mabillon soutient, contre le P. Sirmond, que le pain azyme et sans levain fut en usage dans l'Église latine avant le schisme de Photius. Comme fruit de ses recherches, Mabillon recueille encore des monuments précieux qu'il fait imprimer séparément en des volumes ayant pour titre : *Vetera analecta*, 4 vol. in-8°, Paris, 1675 et sq.; ce sont des actes de conciles, chartes ou lettres d'empereurs, de rois, d'évêques, etc., avec des observations et dissertations sur des points d'histoire.

Mais l'ouvrage qui a surtout rendu célèbre dom Mabillon est son traité de *Diplomatique* qui parut alors sous ce titre : *De re diplomatica libri sex...* in-fol., Paris, 1681. Le bollandiste Papebroch, S. J., avait attaqué l'authenticité de chartes conservées au monastère de Saint-Denis, Mabillon prenant les choses de plus haut, donna un exposé de la question sur les monuments de l'histoire nommés *Diplômes*, sur la forme dans laquelle ils ont été conservés, et formula d'une façon claire et méthodique les règles qui permettent de distinguer les vieilles chartes, de juger sainement les anciens titres, de reconnaître les pièces véritables et authentiques et de déclarer celles qui sont fausses ou falsifiées. L'ouvrage fut salué par toute l'Europe comme un chef-d'œuvre; au moment où il parut, les savants le louèrent unanimement (à part une voix discordante, celle d'Adrien de Valois). Le P. Papebroch s'avoua vaincu dans une lettre, modèle de candeur et de bonne grâce qui fait honneur au chrétien et au savant : « Je vous avoue, y disait-il, que je n'ai plus d'autre satisfaction d'avoir écrit sur cette matière, que celle de vous avoir donné occasion de composer un ouvrage si accompli.. Ne faites pas difficulté toutes les fois que vous en aurez l'occasion de dire publiquement que je suis entièrement de votre avis. » L'ouvrage eut un immense retentissement : Mabillon passa au nombre des premiers érudits de France; Louis XIV voulut le voir. Le Tellier en le lui présentant le qualifia « l'homme *le plus savant* du royaume » et Bossuet ajouta : « *le plus humble* ». Mabillon fut édifiant de désintéressement; Colbert ayant voulu lui accorder une pension de deux mille livres, l'humble religieux fit répondre : « Que pourrait-on penser de moi si, étant pauvre et né de parents pauvres, je recherchais dans la religion ce que je n'aurais espéré dans le siècle? » Plus tard, il est vrai, on voulut contester la valeur du livre; au collège Louis-le-Grand s'élabora lentement une réfutation que le R. P. Germon, S. J., fit paraître sous ce titre : *De veteribus regum Francorum diplomatibus et arte secernendi antiqua diplomata a falsis ad R. P. J. Mabillonium disceptatio*, in-12, Paris, 1703. La seule réponse de Mabillon fut la publication d'un supplément : *Librorum de re diplomatica supplementum in quo regulæ denuo confirmantur, novisque speciminibus et argumentis asseruntur*, Paris, 1704; il y complétait sa doctrine par de nouvelles observations, publiait de nouveaux documents et faisait l'application de sa méthode en restituant à l'aide des diplômes la chronologie, avant lui si confuse, des rois de France de la première race. Une nouvelle édition du *Traité de diplomatique*, revue par Mabillon, corrigée et augmentée par lui, mais que sa mort survenue en 1707 ne lui laissa pas le temps de publier, parut à Paris, en 1709; elle avait en outre 16 feuillets préliminaires et 16 feuillets d'Index numérotés par les soins de dom T. Ruinart.

Le livre, quoique non exempt d'erreurs, a fait ses preuves; on peut répéter aujourd'hui ce que disaient au XVIII[e] siècle les bénédictins continuateurs de Mabillon : son système est le vrai; quiconque voudra se frayer des routes contraires à celles qu'il a tracées, ne peut manquer de s'égarer, quiconque voudra bâtir sur d'autres fondements, bâtira sur le sable. Des érudits éminents du siècle dernier ont rendu hommage à l'œuvre de Mabillon. Tels L. Delisle, *Cabinet des manuscrits*, 1874, t. II, p. 63; Léon Gautier, *Quelques mots sur l'étude de la paléographie et de la diplomatique*, Paris, 1864. (Celui-ci ne lui trouve qu'un seul défaut, celui d'être écrit en latin). Voir aussi E. Babelon : *Une querelle scientifique entre jésuites et bénédictins*, dans *Le Contemporain*, 1[er] fév. 1878.

Les recherches scientifiques de Mabillon vont l'obliger à sortir du monastère, mais son activité littéraire n'en sera pas ralentie. Déjà en 1680, avant la publication du *Traité de diplomatique*, il était allé en Champagne et en Lorraine; en 1672, il avait parcouru la Flandre. En 1682, Colbert l'envoya en Bourgogne pour examiner quelques anciens titres; Mabillon en rapporta des documents qui furent insérés dans les *Vetera Analecta*, et le récit des pérégrinations d'un érudit à la recherche de ce qui peut l'aider dans ses travaux. Ce dernier récit est l'*Itinerarium burgundicum* que dom Thuillier a édité dans les *Œuvres posthumes*, t. II, p. 2. Au tome IV des *Vetera analecta* se trouve l'*Iter germanicum*, récit d'un voyage accompli en Allemagne et en Suisse, au cours de l'année 1683. Ce voyage fut marqué par la découverte, à l'abbaye de Luxeuil, d'un ancien lectionnaire du rite gallican, écrit en beaux caractères mérovingiens du VII[e] siècle. Mabillon s'en servit pour composer le traité qui a pour titre : *Liturgiæ gallicanæ libri III, in quibus veteris missæ quæ ante annos mille apud Gallos in usu erat forma ritusque eruuntur, accedit disquisitio de cursu gallicano...*, in-4°, Paris, 1685; réimprimé en 1729; reproduit dans *P. L.*, t. LXXII. C'est une étude d'ensemble considérable et vraiment définitive sur la liturgie gallicane.

En 1685, dom Mabillon, accompagné de dom Michel Germain partait pour l'Italie. Dix-huit mois après le retour, effectué en 1686, parut le *Musæum italicum, seu Collectio veterum scriptorum ex bibliothecis italicis; in primo tomo, præmittitur Iter italicum litterarium, in secundo Commentarius in ordinem romanum*, 2 vol. in-4°, Paris, 1687 et 1689. *L'Iter italicum* est une description exacte du voyage avec des détails sur ce qui intéresse les lettrés. La pièce importante du t. I est un ancien sacramentaire gallican du VII[e] siècle, trouvé à l'abbaye de Bobbio; au t. II se trouvent les *Ordines romani*, ou livres rituels de l'Église romaine avec commentaires. Entre temps, on signale deux mémoires de Mabillon touchant la préséance dans les États : *Réponse aux chanoines réguliers de Bourgogne; Réplique au second écrit des chanoines réguliers*, dans *Œuvres posthumes*, t. II, p. 96-269.

Plus grave fut la querelle engagée entre Mabillon et l'abbé de Rancé au sujet des *Études monastiques*. Il serait trop long de donner ici l'histoire de cette contestation que l'on trouve exposée au t. I des *Œuvres posthumes*. Disons seulement que Mabillon publia en 1691 le *Traité des études monastiques* dans lequel cet érudit dont la prose française a moins d'ampleur que la prose latine, exprime des idées élevées avec une simplicité naturelle. Sans attaquer de front la thèse de l'abbé de la Trappe, il justifiait la place donnée à l'étude dans les cloîtres bénédictins, il s'efforçait de prouver que la tradition tout entière donnait raison à ceux qui font entrer l'étude comme un des éléments propres à la vie religieuse et n'en détruit en rien la perfection. Il joignait à ses considérations une espèce de plan de bibliothèque religieuse d'une large simplicité, voulant que, pour se défendre, on connut les points faibles des adversaires. L'abbé de

Rancé, piqué au vif, répliqua par une attaque directe d'une verve et d'une véhémence singulières; ses admirateurs eux-mêmes jugèrent qu'il dépassait le but. Sur ce sujet, voir Bossuet, *Œuvres*, éd. Vivès, t. XXIV, p. 331; Leibnitz, *Œuvres complètes : Lettre à Magliabecchi*, t. V, p. 98.

A peine l'impression de la réponse de Rancé était-elle achevée (27 février 1692) que Mabillon donnait au mois de juin suivant ses *Réflexions sur la réponse de M. l'abbé de la Trappe au Traité des études monastiques* : il y remettait la question dans son vrai jour, prouvait que les études intellectuelles, pour n'être pas de l'essence de la vie religieuse, n'étaient ni en désaccord avec l'état monastique, ni nuisibles à la perfection, mais bien plutôt aussi utiles aux religieux que profitables à la défense de l'Église, à l'édification commune. Il terminait en protestant qu'il voulait tout sacrifier à la paix et à la charité chrétienne. La dispute ne pouvait se prolonger indéfiniment : des amis communs préparèrent un rapprochement entre les adversaires. Mabillon se rendit à la Trappe; dans un entretien où ils s'édifièrent mutuellement, les deux religieux se promirent un oubli réciproque de la question qui les avait divisés un moment.

Le pape Clément XI ayant désiré une nouvelle édition des *Livres de la Considération de saint Bernard*, Mabillon fut chargé de ce soin : le pape l'en remercia par un bref élogieux pour toute la Congrégation de Saint-Maur.

Pendant son séjour à Rome, dom Mabillon fut frappé de la manière rapide dont on envoyait aux diverses églises des corps tirés des catacombes, et se demanda si l'on n'exposait pas ainsi les fidèles à vénérer de fausses reliques. Il s'expliqua sur ce sujet délicat dans une dissertation pseudonyme publiée sous ce titre : *Eusebii romani epistola ad Theophilum gallum, de cultu sanctorum ignotorum*, in-4°, Paris, 1698. Pleine de faits curieux et de sages critiques, cette lettre détruisait plusieurs erreurs et diverses « superstitions qui s'étaient introduites en faveur de corps qu'on appelle saints et qui n'ont peut-être jamais été baptisés. » (Lettre de Fléchier évêque de Nîmes à dom Mabillon). Traduite en français par différents auteurs, imprimée à Paris, à Bruxelles, à Grenoble, cette lettre eut un immense succès, mais elle déplut à Rome. On la déféra à l'Index; peu s'en fallut qu'elle ne fût condamnée, mais le pape Clément XI, en ayant été informé, prit l'affaire en main, demanda quelques corrections que Mabillon fit dans une nouvelle édition : *Eadem Epistola Eusebii... recognita et aucta*, in-12, Paris, 1705. On trouve ces deux éditions dans *Œuvres posthumes*, t. I, p. 209 et sq. La lettre ainsi modifiée eut l'approbation de Rome.

Calomnié auprès des catholiques anglais à qui on avait voulu faire croire qu'il était passé au protestantisme, Mabillon dans une lettre indignée donna une nouvelle preuve de son attachement à la foi catholique déclarant vouloir y persévérer jusqu'à la fin de ses jours : *Lettre aux catholiques d'Angleterre, sur le bruit répandu dans ce royaume qu'il avait changé de religion*, 1698. — Trompé au sujet d'un frère dont il plaida la cause avec trop d'insistance, il crut devoir s'en humilier et en demander pardon par écrit : ceci nous a valu ses *Réflexions sur les prisons des ordres religieux* (*Œuvres posthumes*, t. II, p. 321). Entre temps, il publiait une *Lettre circulaire sur la mort de Jacqueline Bouette de Blémur* (1694), donnait une *traduction nouvelle de la Règle de saint Benoît*, 1697, adressait la *Lettre d'un bénédictin à M. l'évêque de Blois touchant le discernement des anciennes reliques, au sujet d'une Dissertation de M. Thiers contre la sainte Larme de Vendôme*, in-12, Paris, 1700. C'est à tort qu'on a voulu voir une contradiction entre cet écrit et la *Lettre d'Eusèbe*. Mabillon, en prenant la défense du trésor de Vendôme, ne prétend pas prouver ou même simplement affirmer l'authenticité de la relique : il s'appuie sur l'existence séculaire d'un culte, inspiré par une parfaite bonne foi et dont la suppression causerait du scandale.

Une fois pourtant la sagacité de Mabillon fut trouvée en défaut : avec Baluze et Ruinart il se trompa sur une expertise en vue d'établir la filiation des Latour d'Auvergne. Voir C. Loriquet, *Le cardinal de Bouillon, Baluze, Mabillon et Ruinart dans l'affaire de l'Histoire générale de la maison d'Auvergne*, Reims, 1870; J. Depoin, *Une expertise de Mabillon*, dans *Archives de la France monastique*, t. V, p. 127-143.

Il contribua à la publication de l'*Édition des Œuvres de saint Augustin*, qui souleva les polémiques les plus vives. Voir ci-dessous, col. 1434. Ce fut lui qui rédigea la Dédicace au roi et qui composa la préface générale plusieurs fois modifiée et finalement arrêtée, refaite à l'aide des observations de Bossuet. Personne ne mit en doute la parfaite bonne foi du savant bénédictin, ni son inviolable attachement à l'unité catholique. Le silence se fit quand un décret de la S. Congrégation de l'Index du 7 juin 1700 eut condamné tous les écrits de polémique faits contre l'*Édition de saint Augustin*.

Élu membre de l'Académie des Inscriptions en 1701, dom Mabillon accepta cet honneur par obéissance. L'année suivante, en 1702, il composait un *Traité de la mort chrétienne*, dédié à la Reine d'Angleterre.

Dès l'année 1693, il avait commencé les *Annales de l'ordre de saint Benoît*, mais il en retarda l'impression pendant dix ans, pour avoir plusieurs volumes entièrement prêts. Le premier volume parut en 1703, les trois suivants furent édités du vivant de Mabillon; les t. V et VI ont été publiés par les PP. Martène et Massuet : *Annales ordinis sancti Benedicti*, 6 in-fol., Paris, 1703-1739.

Pendant les premiers jours de décembre 1707, Mabillon sentit les avertissements de sa fin prochaine. Celle-ci fut marquée par de cruelles souffrances qu'il supporta avec patience et résignation, dans les sentiments d'une douce confiance. Ces mots que saint Paulin attribue à saint Ambroise lui revenaient en mémoire : *Nec timeo mori quoniam bonum Dominum habemus*. Ses dernières paroles furent : *Humilité, humilité, humilité*. Il expira dans son abbaye de Saint-Germain-des-Prés, le 27 décembre 1707. L'Europe entière s'émut à la nouvelle de cette mort; bon nombre d'auteurs en France et à l'étranger firent l'éloge du savant. Bornons-nous à noter ici le respect et la soumission de dom Mabillon pour l'Église de Rome. L'extrait suivant de la préface placée en tête du t. IV des *Annales de l'ordre de saint Benoît* peut être considéré comme le testament de l'érudit : « Qu'à Dieu ne plaise que je me départe jamais en rien de cette règle de la vérité, je veux dire de l'Église notre mère, au jugement et à la censure de laquelle je soumets de tout mon cœur tout ce que j'ai jamais écrit, et tout ce que je pourrais écrire dans la suite, ayant toujours vécu dans son sein et dans la foi et souhaitant ardemment avec la grâce de Notre-Seigneur d'y finir mes jours. »

II. La théologie dans les écrits de Mabillon. — Nous nous sommes étendu un peu longuement sur les ouvrages de Mabillon en donnant sa biographie, pour avoir un point de repère dans l'exposé qui suit. A part quelques dissertations où sont traitées des questions spéciales de théologie, à part aussi des appréciations d'ordre moral, ce que l'on trouve surtout dans les œuvres du savant bénédictin en matière théologique, ce sont des indications historiques con-

cernant des points de discipline, des exposés d'opinions. En somme, Mabillon appartient beaucoup plus à l'histoire et à la liturgie qu'à la théologie.

Pour mettre un peu d'ordre dans notre exposé, nous suivrons l'ordre des traités de la théologie dogmatique, auxquels nous joindrons quelques points de morale.

1° *Sur la théologie elle-même*, son objet et sa méthode d'enseignement, le *Traité des études monastiques* nous livre la pensée de Mabillon. Dans la seconde partie où il traite des études qui conviennent aux solitaires et de la méthode à suivre, il conseille de faire des recueils, il recommande la *Somme de saint Thomas* comme un excellent ouvrage, un peu trop long cependant. Mais, depuis ce grand docteur, ajoute-t-il, la scolastique a bien dégénéré : il ne faut pas s'amuser à ces questions inutiles qui ne servent ni à appuyer la foi, ni à régler les mœurs. Quant aux casuistes, ils ont subtilisé jusqu'à perdre la raison; leur étude est dangereuse pour qui veut s'instruire de la morale chrétienne, il y aurait beaucoup plus de profit à lire les *Offices* de Cicéron. Les chapitres XVIII-XXI contiennent un plan général pour la théologie. *Traité des études monastiques*, 2 vol. in-12, Paris 1692, t. I, p. 302-304; t. II, p. 315.

2° *Sur l'autorité de l'Église et ses décisions concernant les sources de la tradition*, Mabillon donne quelques observations sur l'approbation des livres par le souverain pontife (*Acta Sanctorum O. S. B.*, t. IV, 2e partie, préface). Se trouvant à Rome au moment où les écrits d'Isaac Vossius étaient déférés à l'Index, on voulut avoir son opinion avant de statuer. Sa réponse fut qu'il n'y avait pas lieu de les condamner; le sentiment de Vossius tendant à restreindre le déluge biblique à la terre habitée par les hommes, n'étant opposé ni à la foi, ni aux mœurs, il n'y avait aucun péril à le tolérer. *Votum D. Joannis Mabillonii de quibusdam Isaaci Vossii opusculis*, dans *Œuvres posthumes*, t. II, p. 59.

3° *Culte des reliques et des saintes images.* — Mabillon remarque que le *culte des saintes images* n'a pas été permis sans réserve dans les premiers siècles de l'Église : on voulait ménager la délicatesse des païens nouvellement convertis. L'hérésie des iconoclastes, quand elle parut, fut favorisée par les empereurs de Constantinople, Léon l'Isaurien, Constantin Copronyme. Le concile de Nicée, VIIe œcuménique, en 787, la condamna : les évêques français ne comprirent pas tout d'abord la décision de ce concile. Cf. *Acta sanctorum O. S. B.*, t. IV.

Pour ce qui est de la *canonisation des Saints*, Mabillon distingue trois temps différents ou trois manières successives de canoniser les saints dans l'Église catholique : 1. de la naissance de l'Église jusqu'au Xe siècle, le pouvoir en était dévolu à l'évêque du consentement des peuples; 2. depuis le Xe siècle jusqu'à Alexandre III (1170), les évêques canonisèrent encore les saints, du consentement du pape; 3. depuis Alexandre III, les papes se sont réservé le pouvoir absolu de mettre les serviteurs de Dieu au rang des saints. *Acta Sanctorum O. S. B.*, t. V, préf.

Sur le culte des *Saintes reliques*, nous avons de Mabillon deux mémoires assez considérables entre lesquels on a voulu voir une contradiction. Après avoir résumé chacun de ces mémoires, nous dirons que la contradiction n'est qu'apparente.

1. Le premier mémoire est la lettre qui a pour titre : *Eusebii Romani ad Theophilum gallum epistola de cultu sanctorum ignotorum*, 1re édit., in-4°, Paris, 1698; 2e édit., in-12, Paris, 1705 (voir plus haut : Vie, col. 1429). Se trouvant à Rome, Mabillon avait étudié sur place les principes sur lesquels on se fondait pour reconnaître les reliques : un décret de la S. Congrégation des Rites rendu en 1668 donnait comme indices du martyre la *palme* gravée sur la pierre du *loculus* où étaient renfermés les ossements, et la *fiole de sang* placée à côté. Dans ses visites aux catacombes, Mabillon remarqua que plusieurs inscriptions, même avec la palme et la fiole, n'avaient aucun caractère religieux, que d'autres avaient un caractère nettement païen, comme le *diis manibus*; de ces constatations se dégageaient les conséquences suivantes : il ne fallait pas se hâter de voir un vestige de sang humain dans des vases d'argile qui étaient peut-être destinés à brûler de l'encens; la palme pouvait être une représentation du cyprès, symbole non du martyre mais de la mort. En somme tous les ossements contenus dans les catacombes étaient des restes de chrétiens; ceux-là seuls pouvaient être considérés avec certitude comme des ossements de martyrs près desquels se trouvait l'attestation expresse des supplices endurés pour la foi; à la plupart des fioles, sinon à toutes, on pouvait attribuer un autre usage que celui de conserver le sang recueilli du corps des martyrs. Mabillon constatait d'autre part qu'en fait aucun discernement ne présidait à la recherche des reliques des martyrs; de là des abus et des scandales pouvaient résulter dans le culte rendu à de telles reliques. Avec toutes les précautions que demandait une matière aussi délicate, mais aussi avec tout le zèle que lui inspirait son amour pour la religion, il exposa son opinion dans la lettre latine publiée sous le pseudonyme d'Eusèbe. Elle fut favorablement accueillie en France, comme le montre la lettre de Fléchier, évêque de Nîmes à Mabillon; le prélat écrivait, en effet, en date du 2 mai 1689 : « Il fallait qu'un homme aussi éclairé et aussi judicieux que vous l'êtes nous apprît à discerner dans l'obscurité des sépulcres les cendres des saints d'avec celles des pécheurs, et à régler, selon les preuves évidentes ou douteuses, les honneurs qu'on rend quelquefois indifféremment à des ossements incertains comme aux reliques des martyrs. Il y avait longtemps que je souhaitais qu'on abolît certaines superstitions qui s'introduisent en faveur de ces corps qu'on appelle saints et qui n'ont peut-être jamais été baptisés. Les peuples sont naturellement crédules. La cour de Rome est quelquefois bien libérale de tels présents. » Non moins caractéristique est ce passage d'une lettre que Fleury écrivait à dom Ruinart le 2 février 1698 : « J'ai lu avec un grand plaisir la lettre du R. P. Mabillon que vous m'avez fait la grâce de m'envoyer. Tous les gens sensés et véritablement pieux voient avec plaisir réfuter solidement les erreurs qui peuvent être occasion de superstition et décrier au dehors les saintes pratiques de la religion. » Cf. Valéry, *Correspondance inédite de Mabillon et de Montfaucon avec l'Italie*, 3 vol. in-8°, Paris, 1846, t. III, p. 7, 8. Cependant on s'émut à Rome; de vifs contradicteurs déférèrent la *Lettre d'Eusèbe* au tribunal du Saint-Office. Voir à ce sujet une lettre de dom Estiennot à Mabillon, dans Valéry, *op. cit.*, t. III, p. 8-14. Mabillon adressa à dom Estiennot une *Commonitoria Epistola... super epistola de cultu sanctorum ignotorum*, in-12, Paris, 1698, qui fut communiquée manuscrite aux cardinaux et aux prélats tant de la Congrégation du Saint-Office que de celle de l'Index. Valéry, *op. cit.*, t. III, p. 39. Ceux-ci déclarèrent qu'ils en étaient fort contents. On croyait l'affaire terminée, quand après plusieurs années on recommença la poursuite à la Congrégation de l'Index. La condamnation paraissait imminente; des cardinaux représentèrent au pape ce qu'elle aurait de fâcheux pour un homme de la réputation de Mabillon. Clément XI arrêta l'affaire en représentant que ce religieux respectueusement sincère à l'égard du Saint-Siège fournirait avec plaisir les explications qu'on lui demanderait sur son livre. On

eut ainsi une seconde édition de la *Lettre d'Eusèbe*. Mabillon, dans la préface, déclarait y adoucir certaines expressions qui pouvaient paraître trop dures, et expliquer celles qui pouvaient sembler obscures. Les deux modifications les plus importantes étaient, d'une part, la suppression de la lettre du pape Grégoire IV à Otgaire, archevêque de Mayence, d'autre part l'approbation sans réserve du décret de la S. Congrégation des Rites en 1668. Théoriquement Mabillon admettait que la fiole teinte de sang pouvait être présentée comme un indice irrécusable du martyre : cependant la question de fait demeurait intacte, il fallait toujours préalablement reconnaître avec certitude la trace du sang. Clément XI, auquel le nouvel écrit était dédié, s'en montra pleinement satisfait. Les historiens ont remarqué que dans toute cette discussion, Mabillon donna une preuve convaincante de son admirable soumission au Saint-Siège en même temps que de sa fermeté à faire une revendication légitime.

Que Mabillon ait gardé son sentiment au sujet de la fiole teinte de sang, et se soit tenu sur la réserve par respect pour le Saint-Siège et la S. Congrégation des Rites, c'est ce qui ressort des termes de la lettre qu'il écrit le 12 février 1703 à Guillaume de la Parre : « Si l'on savait à Rome les excès que l'on commet en France et ailleurs sur le culte de ces sortes de reliques, je crois qu'on conviendrait que je n'en ai pas assez dit, et même que ce que j'en ai dit est une véritable apologie du Décret de la S. Congrégation des Rites qui condamne ces abus. » Voir *Œuvres posthumes*, t. I, p. 345. Qu'il ait vu juste en cette affaire, c'est ce qui résulte des travaux publiés sur le même sujet au cours du XIXe siècle, et dont on peut lire un résumé dans l'article *Ampoules de sang* du *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et Liturgie*, t. I, col. 1747-1776.

2. Le second mémoire de Mabillon au sujet des reliques est la *Lettre d'un Bénédictin à M. l'Évêque de Blois touchant le discernement des anciennes reliques, au sujet d'une Dissertation de M. Thiers contre la sainte Larme de Vendôme*, in-12, Paris, 1700. A cette lettre s'ajoutent les *mémoires pour servir d'éclaircissement* à l'histoire de sa sainte Larme de Vendôme. Voir *Œuvres posthumes*, t. II, p. 361, 383.

Les bénédictins de Vendôme présentaient à la vénération des fidèles la sainte Larme : celle-ci versée par le Sauveur sur le tombeau de Lazare aurait été recueillie par un ange dans un globule de cristal, apportée en France par sainte Madeleine, conservée à Aix jusqu'au règne de Constantin, transportée à Constantinople, rapportée de là en France au XIe siècle par le duc de Vendôme. Ceux que gênait la *Lettre d'Eusèbe* virent là une excellente occasion de prendre l'offensive; J.-B. Thiers se fit leur porte-parole : il dénonça la légende comme fausse et demanda à l'évêque de Blois de supprimer cette pieuse fraude. Dans les écrits que nous venons de signaler, Mabillon prit la défense du trésor de Vendôme : son dessein n'était pas de prouver, ni même d'affirmer simplement l'authenticité de la relique. Il a voulu défendre la bonne foi des dépositaires de cette relique, établir qu'il y aurait scandale à supprimer un culte qui existait depuis de longs siècles.

On a prétendu, non sans apparence de raison, que Mabillon « partout ailleurs bon critique, s'est montré dans cette circonstance trop crédule et peu judicieux » (*Dictionnaire historique* de Feller), qu'il abandonnait son propre sentiment dûment motivé dans la *Lettre d'Eusèbe*. Pourtant il y a une différence assez sensible entre les deux cas : dans la *Lettre à Eusèbe*, Mabillon s'élevait contre la nouveauté d'un culte abusif, non appuyé sur des preuves suffisantes; dans la lettre à M. l'évêque de Blois, Mabillon n'a prétendu en aucune façon discuter la vérité ou la fausseté de la relique mais montrer que les règles données par J.-B. Thiers pour le discernement des anciennes reliques étaient fausses : invoquant la bonne foi des religieux de Vendôme dans la possession séculaire, il fait preuve d'un sage tempérament qui permet d'éviter et la superstition et l'irréligion, conserve la paix, évite le scandale qui résulterait de changements indiscrets.

4° *A propos du traité de la Grâce.* Dans la préface des *Acta Sanctorum O. S. B.*, t. IV, 2e part., dom Mabillon se montre peu favorable à Gothescalc, dont il n'ose condamner l'opinion sur la prédestination, tout en blâmant un peu durement sa conduite.

Dans l'*Édition bénédictine des Œuvres de saint Augustin* qui fut l'objet de nombreuses attaques, Mabillon eut une part assez considérable pour que nous en parlions ici : ce fut lui qui rédigea l'*Épître dédicatoire* au roi que dom Thuillier déclare être « un vrai chef-d'œuvre en son genre ». *Histoire de la nouvelle édition de saint Augustin* donnée par les PP. Bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur, in-4°, 1736, p. 5. Ingold : *Histoire de l'Édition bénédictine de saint Augustin*, la donne *in extenso* dans l'appendice, p. 145-154.

Il composa également la préface générale et la fit « en bon disciple du saint docteur », écrit dom Tassin. Cependant les évêques à qui elle fut communiquée ne souffrirent pas qu'elle fut ainsi imprimée : elle fut revue, corrigée, finalement modifiée par Bossuet dont elle est l'écho fidèle. Elle présente l'*augustinisme* sous des formules adoucies pour éviter l'écueil du jansénisme et rester dans les limites de l'orthodoxie. Voir à ce sujet Ingold : *Bossuet et l'édition bénédictine de saint Augustin* dans *Revue Bossuet*, t. I, p. 159-177.

On voulut garder un juste milieu entre les partisans d'Arnauld et les partisans de Molina, espérant ainsi s'imposer au respect des uns et des autres. En réalité, on ne fit que des mécontents; les molinistes ne virent dans la modération de Mabillon qu'une manœuvre dont ils ne lui surent aucun gré; les amis de Port-Royal s'irritèrent des concessions faites à ce qui leur paraissait l'erreur. « Personne aujourd'hui ne fera un crime à Mabillon de n'avoir pas poussé ses sympathies pour la doctrine augustinienne jusqu'au jansénisme. Quant à l'édition bénédictine de saint Augustin, on reconnaît depuis longtemps qu'elle est une œuvre de haute probité qui n'est déparée que par de malheureuses concessions faites aux adversaires de l'augustinisme. » J. Turmel, dans *Revue du Clergé français*, 1902, t. XXX, p. 631. Voir aussi dom P. Denis, dans une note de la *Revue Mabillon*, t. V, p. 354.

5° *Les sacrements en général.* — Sur l'administration de l'*Extrême-Onction* et du *saint Viatique*, la préface des *Acta Sanctorum O. S. B.*, t. I, signale une évolution de la discipline ecclésiastique. « Autrefois, écrit Mabillon, on donnait l'extrême-onction avant le saint viatique, et même plusieurs fois dans une même maladie. Au XIIIe siècle seulement, on commença à changer cet ordre et à donner l'extrême-onction après le viatique : ce changement vint d'une erreur populaire : on croyait alors qu'à partir du moment où l'on avait reçu le sacrement de l'extrême-onction, il n'était plus permis de manger de la viande, et que les personnes mariées étaient obligées de garder la continence le reste de leurs jours; dès lors plusieurs malades ne voulurent recevoir l'onction qu'à la dernière extrémité. Des conciles condamnèrent cette erreur. L'Église tout en la réprouvant, a néanmoins conservé la pratique de donner le saint viatique avant l'extrême-onction. Elle a statué aussi qu'on ne devait pas réitérer ce sacrement au cours d'une même maladie, *nisi diuturna sit.*

Pénitence. — Mabillon signale ce point qu'au

viiie siècle, la confession était depuis longtemps considérée comme nécessaire pour le pardon des péchés même secrets; souvent la confession particulière se faisait en présence de plusieurs prêtres qui donnaient ensemble l'absolution au pénitent. Dom Tassin, *op. cit.*, p. 226, sur la préface des *Acta Sanctorum O. S. B.*, t. iii, 1re partie

6° *Eucharistie. Présence réelle.* — L'histoire de l'hérésie de Bérenger est présentée par Mabillon avec une grande exactitude; il signale sa condamnation par divers conciles, les différents auteurs qui l'ont réfutée et enfin la conversion sincère de Bérenger en 1088. Dom Tassin et dom F. Le Cerf, *op. cit.*, p. 234, 239, sur les *Acta Sanctorum O. S. B.*, t. vi, 2e part., sur les *Annales O. S. B.*, t. iv, et sur le t. ii des *Vetera Analecta.*

Mabillon, au t. iv, 2e part. des *Acta Sanctorum O. S. B.*, expose les disputes survenues entre Paschase Radbert abbé de Corbie et Bertran ou Ratramne un de ses religieux. Le livre de Paschase Radbert, écrit en 831, ne contient rien autre chose que la créance de l'Église catholique de son temps : sur l'autorité de saint Ambroise, il soutient que le corps de Jésus-Christ dans l'adorable mystère de l'eucharistie est le même qui est né de la vierge Marie. Cette façon de parler ne plaisait point à Hériger, abbé de Lobbes. Mabillon cependant fait voir que tel était aussi le sentiment de saint Ignace, martyr, dans son épître aux fidèles de Smyrne, de saint Chrysostome, etc.; il ajoute dans une lettre du 11 mai 1689 à dom P. Thibault : « Touchant la question de l'eucharistie que j'ai traitée, je ne prétends pas avoir tout dit, ni même d'avoir expliqué les choses d'une manière qui ôte toutes les difficultés dans la contestation qui était entre Paschase et ses adversaires. Ces matières sont obscures et partant il est malaisé de les éclaircir entièrement. Elles sont délicates, c'est pourquoi on est obligé de les traiter avec beaucoup de modération et de retenue. Ç'a toujours été ma pensée que ces auteurs qui combattaient Paschase n'admettaient point la reproduction du corps ni de l'âme de Jésus-Christ, et qu'ils ne voulaient pas admettre une *mêmeté* individuelle entre le corps eucharistique et le corps naturel de Jésus-Christ. Pourquoi donc, me direz-vous, ne me suis-je pas expliqué de cela dans l'écrit que j'en ai donné au public? C'est que je n'ai pas cru qu'il fût à propos de le faire d'abord... Sur cet article, et sur quelques autres, je me suis réservé de traiter quelque jour, si Dieu m'en donne le temps et le loisir, et si je vois que cela puisse être utile à l'Église. Car notre dessein ne doit pas être d'augmenter les difficultés touchant l'eucharistie : il n'y en a déjà que trop... Le sentiment qui soutient la reproduction dans l'eucharistie n'est pas aisé à trouver chez les anciens... Il aurait été à souhaiter que l'on s'en fût tenu à la sainte modération des anciens Pères, qui disaient que c'était le véritable corps de Jésus-Christ et que le pain et le vin étaient changés en sa substance. » Cette lettre est à la Bibl. nat., ms.fr. *19659*, f° 103. Elle a été publiée dans la *Revue Mabillon*, t. v, p. 75. On ne voit pas que Mabillon ait donné suite au projet dont il parle ici.

Ailleurs, dans son commentaire sur les *Ordines romani*, *P. L.*, t. lxxviii, col. 899, Mabillon mentionne la doctrine très répandue au Moyen Age d'après laquelle l'hostie consacrée, sanctifiait et consacrait le vin auquel elle était mêlée : « *Quæ verba* (dit le texte d'un vieux missel de Reims) *nullum sensum videntur habere si calix ex contactu in sanguinem conversus non credatur...*, à quoi Mabillon ajoute : *In monasteriis etiam gallicanis plerisque vigebat eadem sententia.* Mais il ne se prononce pas sur cette opinion qu'il signale en historien : il croit que Baronius exagère en laissant entendre que cette croyance était universelle. Dans le même commentaire, col. 896-898, Mabillon signale une autre théorie qui attribuait la consécration au *Pater*.

Le pain azyme. — Dans sa dissertation *De azymo et fermentato*, in-12, Paris, 1674, Mabillon soutient que le pain azyme ou sans levain était en usage dans l'Église latine avant le schisme de Photius, les preuves du P. Sirmond pour l'usage du pain levé n'étant pas sans réplique. Par là aussi, il s'éloigne du sentiment du cardinal Bona qui prétendait que les latins avaient employé indifféremment l'un et l'autre pain. Les arguments de Mabillon sont d'ordre historique, il les expose dans les c. vii-ix; au chap. x, il résout les objections qu'on peut lui faire. Le chap. xi qui donne les conclusions se termine par cette phrase : *fermenti usum apud Latinos asserendi* (*quod cum bona contra sententiam venia dictum velim*) *mihi sufficiens causa non videtur.* En appendice, on trouve exposé le sentiment du P. Macedo, cordelier, où l'opinion du cardinal Bona est traitée d'hérétique : *Orator*, dit à ce propos Mabillon, *mihi visus est vehementior quam causa postularet : intempestiva et personæ parum conveniens est tam incondita declamatio.* Généralement, on a donné raison à Bona contre Mabillon (voir Dupin, *Bibliothèque ecclésiastique du XVIIe siècle*, t. v, p. 46).

Célébration de la messe. — Nous sommes redevables à Mabillon de quelques détails concernant la discipline ecclésiastique. Au viie siècle, est-il dit dans la préface du t. ii des *Acta Sanctorum O. S. B.*, il y avait des prêtres qui disaient tous les jours la messe et qui en disaient quelquefois plusieurs en un même jour : le pape saint Léon II célébrait jusqu'à sept fois le même jour. Les évêques et les prêtres se contentaient quelquefois de communier.

Au viiie siècle, *id.*, t. iii *a*, l'esprit de l'Église était anciennement que les évêques et les prêtres célébrassent tous les jours, les saints mystères. Au xie siècle, *id.*, t. vi *b*, un concile de Compostelle ordonne que tous les prêtres diront la messe tous les jours.

Communion sous les deux espèces. — Jusqu'à la fin du xiie siècle, la communion fut donnée aux laïques sous les deux espèces; les hommes, jusqu'au ixe siècle, recevant l'hostie avec la main pour se communier. *Acta Sanctorum O. S. B.*, t. iii *a*. De même au xie siècle, on voit que la communion en viatique était donnée sous les deux espèces; cependant on trouve aussi des cas où elle est donnée sous une seule.

7° *Quelques points de morale.* — 1. *Sur le mensonge.* — Mabillon nous a livré toute sa pensée dans la manière dont il se défendit quand ses frères en religion l'attaquèrent au sujet du t. i des *Acta Sanctorum O. S. B.* : « Nous ne devons pas avoir plus d'attache à notre ordre qu'à la foi catholique. Or saint Augustin fait voir excellemment bien, et c'est la doctrine de l'Église, que nous ne devons point commettre la moindre faute contre la vérité et contre la sincérité, quand il serait question de convertir par ce moyen les infidèles et les hérétiques. Car, comme dit fort bien ce grand homme, outre l'outrage qu'on ferait à la vérité, si l'on venait à découvrir notre mauvaise foi, tout le bien que nous aurions pensé établir sur ce faux principe s'en irait en ruine. Que si cela n'est pas permis dans le discours, il l'est encore bien moins dan les écrits que l'on donne au public avec prémédita tion et qui doivent demeurer dans la postérité. » *Mémoire justificatif*, publié dans *Revue Mabillon*, t. vi, p. 12.

C'est la même doctrine que nous trouvons dans une profession de foi de Mabillon, trop peu connue, dit Léop. Delisle, *Dom Mabillon, sa probité d'historien*, dans *Archives de la France monastique : Mélanges et documents*, t. v, p. 93, 94, et qui est empruntée à la

Vita Mabillonii, traduction latine de dom Ruinart, Padoue, 1714, p. 45 : *Mentiri, si christianis omnibus, nullo magis religiosam vitam professis* NULLA *unquam ratione licet, longeque minus cum mendacium multis exitiale est ac perniciosum. Fieri vero non potest quin historici mendacia vertant in perniciem multorum qui verbis ejus fidem adhibentes decipiuntur dum errorem pro veritate amplectuntur : non levis proinde ejus culpa fuerit qui tot alios secum in errorem trahit. Debet ergo, si candidus sit, procul ab omni studio partium certa ut certa, falsa ut falsa, dubia ut dubia tradere.* Voir encore la lettre de dom Mabillon à dom Ph. Bastide, dans *Œuvres posthumes*, t. I, p. 433.

Enfin Mabillon eut une autre occasion de s'exprimer dans la même sens, quand accusé par l'abbé de la Trappe d'avoir écrit contre sa propre conviction, il répondit : « Je puis tomber dans l'erreur aussi bien que tous les autres hommes, je puis encore tomber dans des contradictions : mais *que j'écrive contre ma propre conviction, j'espère avec la grâce de Dieu que cela ne m'arrivera jamais.* »

2. *Sur l'abstinence des viandes.* — A propos de la tolérance de l'Église en ce qui concerne le gibier d'eau, on se préoccupait, même dans le clergé régulier, de savoir si ce gibier était permis les jours de jeûne. Cf. Lettre de l'archevêque de Rouen datée de Gaillon le 17 mars 1695, *Manuscrit de la Bibl. d'Amiens, 563*, fol. 182. Mabillon dans une lettre au supérieur général, manifeste sa crainte de voir s'introduire le relâchement dans la congrégation de Saint-Maur. Voici comment il s'exprime au sujet d'oiseaux qu'on appelle *jumelles* ou *judelles*, et *pilets*, espèce du genre canard: « Cela va trop loin, et l'on ne se fera plus désormais de difficulté de manger des canards, des poulles (*sic*) d'eau et enfin de toutes sortes d'oiseaux; d'où l'on viendra bientôt à manger toutes sortes de viandes, et certes j'aurais bien moins de sensualité à manger du bœuf et du mouton que de ces sortes d'oiseaux. Quand il n'y aurait que la nouveauté, elle seule devrait suffire pour nous rendre cet usage suspect... Quoique toute cette nouveauté soit très dangereuse, celle qui favorise la sensualité l'est encore plus que toutes les autres, rien n'est plus contraire à l'esprit de pénitence. » Bibl. de Tours, ms. *1490*, fol. 193, publié dans *Revue Mabillon*, t. v p. 83. Mabillon voyait juste, quand il redoutait pour un avenir assez rapproché le relâchement de sa congrégation sur ce point de l'abstinence. En 1725, on souhaitait le retour au règlement du chapitre général de 1696. *Circulaire*, Archiv. nat., L. 814, n. 98. *Revue Mabillon, ibid.*

I. ŒUVRES DE MABILLON. — Nous les donnons ici dans l'ordre chronologique de leur apparition, les œuvres latines d'abord, les œuvres françaises ensuite.

1° *Œuvres latines.* — *Hymni in laudem sancti Adalhardi et Sanctæ Bathildis, et officia ecclesiæ Corbeiensis propria*, in-8°, Paris, 1667. — *Sancti Bernardi opera omnia*, 2 in-fol., Paris, 1667, ou 8 in-8°, *ibid.*, 1667; 2° édit, 2 in-fol., Paris, 1690 (pour les autres éditions ultérieures, voir C. de Lama : *Bibliothèque des Écrivains de Saint-Maur*, n. 166). — *Acta Sanctorum O. S. Benedicti per sæculorum classes distributa*, 9 in-fol. Paris, 1668-1701 (pour les autres éditions, voir C. de Lama, *op. cit.*, n. 167). — *De azymo et fermentato, ad Emin. card. Bona*, in-8°, Paris, 1671. — *Vetera Analecta*, 4 in-8°, Paris, 1675-1685. — *Animadversiones in Vindicias Kempenses*, in-8°, Paris, 1677; in-16, Paris, 1712. — *De re diplomatica cum figuris*, etc., in-fol., Paris, 1681; *editio secunda ab ipso auctore recognita, emendata et aucta*, in-fol., Paris, 1709; *Supplementum ad libros de re diplomatica cum figuris*, etc., in-fol., Paris, 1701; édition de Naples, 2 in-fol., 1789. — *Annales ordinis S. Benedicti cum variis instrumentis et antiquis monumentis in appendicibus relatis*, 4 in-fol., Paris, 1703-1738; *Volumen quintum opus posthumum*, in fol., Paris, 1713; 6 in-fol., édition de Lucques, 1739-1745. — *Liturgia gallicana*, etc., *cum disquisitione de cursu gallicano*, etc., in-4°, Paris, 1685; 2° édit., 1729 (voir C. de Lama, *op. cit.*, n. 175). — *Museum italicum seu Collectio veterum scriptorum ex bibliothecis italicis : in primo tomo præmittitur Iter Italicum litterarium, in secundo commentarius in Ordinem romanum*, 2 in-4°, Paris, 1687 et 1689; 2° édit., 1724. — *Eusebii romani ad Theophilum gallum epistola de cultu sanctorum ignotorum*, in-4°, Paris, 1698, 2° édit., in-12, Paris, 1698 (a été traduite en français par divers auteurs et imprimée à Paris, à Bruxelles, à Tours, à Grenoble, etc.). — *Commonitoria epistola ad Cl. Estiennot super epistola de cultu sanctorum ignotorum*, in-4°, Paris, 1698; 2° édit., *Epistolæ de cultu SS...* in-4°, Paris, 1705. — *Sancti Bernardi de consideratione libri V ad Eugenium III pontificem, jussu Clementis XI pontif. max.*, in-8°, Paris, 1701.

2° *Œuvres françaises.* — *Réponse des religieux bénédictins de la province de Bourgogne à un écrit des chanoines réguliers de la même province touchant la préséance dans les États*, in-4°, Paris, 1687 (a été traduite en latin par Hermann Schenk). — *Réplique des religieux de la province de Bourgogne au second écrit des chanoines réguliers de la même province*, in-4°, Paris, 1687. — *Traité où l'on réfute la nouvelle explication que quelques auteurs donnent aux mots de* MESSE *et de* COMMUNION *qui se trouvent dans la règle de saint Benoît*, in-12, Paris, 1689 (a été traduit en latin). — *Traité des études monastiques, divisé en trois parties, avec une liste des principales difficultés qui se rencontrent en chaque siècle dans la lecture des originaux et un catalogue des livres choisis pour composer une bibliothèque ecclésiastique*, in-4°, Paris, 1692; 2 in-12, Paris, 1692. (Ce traité a été traduit en latin par U. Stauldig, 2 in-12, Camden, 1712; — par J. Porta, in-4°, Venise, 1705; — en italien par G. Ceppi, sous le titre de *Scuola Mabilloniana*, 2 in-12, Rome, 1701). — *Réflexions sur la réponse de M. l'abbé de la Trappe au Traité des études monastiques*, in-4°, Paris, 1692, 2 in-12, Paris, 1693 (également traduites en latin). — *Lettre circulaire sur la mort de la Mère Jacqueline Bouette de Blémur*, in-4°, Paris, 1696. — *Traduction de la Règle de saint Benoît, avec les statuts d'Étienne Ponchet, évêque de Paris, pour l'usage des religieuses de l'abbaye de Chelles*, in-12, Paris, 1697. — *Lettre d'un bénédictin à M. l'évêque de Blois, touchant le discernement des anciennes reliques, au sujet d'une dissertation de M. Thiers contre la sainte Larme de Vendôme*, in-12, Paris, 1700. — *La mort chrétienne sur le modèle de celle de N.-S. J.-C. et de plusieurs saints et grands personnages de l'antiquité, le tout extrait des originaux*, in-12, Paris 1702. — *Lettres que Mabillon a écrites.* Il s'en faut qu'elles aient été toutes publiées. On en trouve un certain nombre dans M. Valery : *Correspondance inédite de Mabillon et de Montfaucon avec l'Italie*, 3 in-8°, Paris, 1846; également dans les *Œuvres posthumes* publiées par dom Thuillier, 3 in-4°, Paris, 1724, notamment au t. I; dom P. Denis a publié *Seize lettres de dom J. Mabillon*, provenant de fonds divers dans *Revue Mabillon*, t. v, p. 67-100, et quelques autres encore dans la même Revue; H. Stein, *Bibliographie chronologique des ouvrages relatifs à Mabillon*, mentionne des *Lettres séparées* du savant bénédictin : voir *Archives de la France monastique*, t. v, *Mélanges et documents*, Ligugé, Paris, 1908. — Les *Œuvres posthumes* dont nous venons de parler renferment quelques-uns des ouvrages que nous avons mentionnés et en plus les opuscules suivants, tous contenus dans le t. II : *Iter Burgundicum; De quibusdam factis R. P. Dom Vincent Marsollii; Votum de quibusdam Isaaci Vossii opusculis; Dot des religieuses; Avis pour ceux qui travaillent aux histoires des Monastères; Réflexions sur les prisons des ordres religieux; Remarques sur les antiquités de Saint-Denis.* — A signaler enfin un *mémoire* de Mabillon, publié par dom P. Denis, sous ce titre : *Dom Mabillon et sa méthode historique : mémoire justificatif sur son édition des Acta Sanctorum O. S. B.*, dans *Revue Mabillon*, t. VI, 1910, p. 1-64.

II. TRAVAUX SUR MABILLON. — 1° *Sur sa vie.* — S. Baumer, *Johannes Mabillon, ein Lebens and Literaturbild*, in-8°, Augsbourg, 1892. — U. Berlière, *Mabillon et la Belgique*, dans *Revue Mabillon*, t. IV, 1908. — Abbé Bouillot, *Biographie ardennaise*, 2 in-8°, Paris, 1830 (sur Mabillon, voir t. II, p. 150-164). — E. de Broglie, *Mabillon et la Société de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés à la fin du XVII[e] siècle (1664-1787)*, 2 in-8°, Paris, 1888. — F. Cabrol, *Panégyrique de Mabillon*, prononcé en l'église de Saint-Germain-des-Prés le 27 décembre 1907, dans *Archives de la France monastique*, t. v, *Mélanges et Documents*, Ligugé, Paris, 1908. — E. Chavin de Malan, *Les gloires de la France, Histoire de dom Mabillon et de la Congrégation de Saint-*

Maur, in-12, Paris, 1843. — A. du Bourg, *Dom J. Mabillon*, in-8°, Poitiers, 1908. — L. Fischer, *Le deuxième centenaire de Mabillon*, dans *Revue d'Alsace* , t. xxvii, 1908, p. 31-40. — M. Gros de Boze, *Éloge de dom Mabillon*, prononcé le 17 avril 1708 dans l'Assemblée publique de l'Académie royale des Inscriptions, in-4°, Paris, 1708 (traduit en latin par dom J. Hervin). — B. Hauréau, dans *Nouvelle biographie générale* du Dr Hœfer, t. xxxii, p. 437-449 (une notice importante). — A M. P. Ingold, *Mabillon en Alsace*, in-8°, Colmar, 1901. — H. Jadart, *dom Jean Mabillon : étude suivie de documents inédits sur sa vie, ses œuvres, sa mémoire*, in-8°, Reims, 1879. — Du même, *La maison natale de D. Mabillon et son monument commémoratif dans l'église de Saint-Pierremont*, in-8°, Caen, 1885. — Du même, *Les relations de dom Jean Mabillon avec le pays Laonnois*, in-8°, Laon, 1880. — Du même, *dom Thierry Ruinart* (1657-1709) *notice... ses relations avec dom Mabillon*, in-8°, Paris-Reims, 1886. — Du même, *L'origine de Dom Mabillon à saint Pierremont* (*1633-1656*), *sa liaison avec dom Ruinart* (*1682-1707*), dans *Archives de la France mon.*, t. v, *Mélanges et documents*. — J. Labouderie, *Notice historique sur Mabillon*, in-8°, Paris, 1825. — F. Le Cerf de la Viéville, *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la Congrégation de Saint-Maur*, in-12, La Haye, 1726. — Dom Massuet, *Abrégé de la vie de Mabillon*, dans *Annales O. S. Benedicti*, t. v, in-fol., Paris, 1713. — Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, 4 in-12, Paris, 1815 (au t. i, on trouve quelques détails sur les relations de Mabillon avec le card. Colloredo). — Dom T. Ruinart, *Abrégé de la vie de dom J. Mabillon, prêtre et religieux bénédictin de la Congrégation de Saint-Maur*, in-12, Paris, 1709 (traduit en latin par Cl. de Vie, voir *Vic*). — Dom Tassin, *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Bruxelles Paris, 1770. — Vic (Cl. de), *Vita Joannis Mabillonii presb. et monachi O. S. B. Congregationis Sancti Mauri a Th. Ruinart ejus socio olim gallice scripta, nunc... in latinum sermonem translata*, in-8°, Padoue, 1714. — A. Vidier, *Un ami de Mabillon, dom Cl. Estiennot*, dans *Archives de la France mon.*, t. v, *Mélanges et documents*.

2° *Sur les Œuvres*. — E. Babelon, *Une querelle scientifique entre jésuites et bénédictins : origine de la diplomatique*, dans *Le Contemporain*, 1878, t. i, p. 297-320. — Bouillart, *Catalogue des livres composés par les religieux de Saint-Germain-des-Prés et auteurs de la Congrégation de Saint-Maur*, in-fol., Paris, 1724. — J. Besse, *Les études ecclésiastiques d'après la méthode de Mabillon*, in-18, Paris, 1900. — A. de Boislisle, *dom Jean Mabillon et l'Académie des Inscriptions*, dans *Archives*, etc, t. v, *Mélanges et documents*. — Bossuet, *Œuvres*, édit. Deforis, 44 in-8°, Versailles, 1815-1198 (quelques lettres échangées avec Mabillon). — F. Cabrol, *Mabillon et les études liturgiques*, dans *Archives*, t. v, *Mélanges et documents*. — A. Dantier : *Rapports sur la Correspondance inédite des bénédictins de Saint-Maur*, in-8°, Paris, 1857. — L. Delisle, *Dom Jean Mabillon, sa probité d'historien*, dans *Archives*, t. v *Mélanges et documents*. — J. Depoin, *Une expertise de Mabillon : la filiation des La Tour d'Auvergne*, dans *Archives*, t. v, *Mélanges et documents*. — H. Didio, *La querelle de Mabillon et de l'abbé de Rancé*, in-8°, Lille, 1892. — Du même, *Mabillon et l'opportunité d'une édition des œuvres de saint Augustin*, dans *Revue des Sciences ecclésiastiques*, VIIIe série, t. vii, 1898, p. 5-32 et 192-212 (travail inachevé et repris un peu plus tard par Ingold : voir ce mot). — A. Giry, *Manuel de diplomatique*; in-8°, Paris, 1894 (résumant l'histoire de la *diplomatique* cet auteur insiste sur l'érudition et les travaux de Mabillon). — A. M. P. Ingold, *Bossuet et l'édition bénédictine de saint Augustin*, dans *Revue Bossuet*, t. i, 1900, p. 159-177 (étude réimprimée dans l'ouvrage du même auteur : *Bossuet et le jansénisme*). — Du même, *Histoire de l'édition bénédictine de saint Augustin avec le Journal inédit de dom Ruinart*, in-8°, Paris, 1902). — Du même, *Un document inédit sur la querelle de Mabillon et de l'abbé de Rancé*, dans *Archives*, t. v, *Mélanges et documents*. — H. Jadart, *Dom Mabillon et la réforme des prisons*, étude historique et morale, in-8°, Paris, 1885. — J. Rösters, *Studien zu Mabillons römischen Ordines*, in-8°, Munster, 1905. — R. Kukula, *Die Maurinerausgabe des Augustinus*, dans *Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften*, cxxi, 5 et cxxii, 8, 1890. — M. Lecomte. *La publication des Annales O. S. Benedicti*, dans *Archives*, t. v, *Mélanges et documents*. — L. Levillain, *Le De re diplomatica*, *Archives*, *ibid.* — C. Loriquet, *Le cardinal de Bouillon, Baluze, Mabillon et Th. Ruinart*, dans l'*Affaire de l'Histoire générale de la maison d'Auvergne*, dans *Travaux de l'Académie impériale de Reims*, t. xlvii, p. 265-308. — P. Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres, dans la république des Lettres, avec un catalogue raisonné de leurs ouvrages*, 44 in-12, Paris, 1724-1745 (au t. vii, p. 336-371). — H. Omont, *Mabillon et la Bibliothèque du roi à la fin du XVIIe siècle*, dans *Archives*, t. v, *Mélanges et documents*. — A. Poncelet, *Mabillon et Papebroch*, dans *Archives*, *ibid.* — Pez, *Bibliotheca Benedictino-Mauriana*, in-8°, Augsbourg, 1716. — O. Rottmanner, *Der Augustinismus : eine dogmengeschichtliche Studie*, in-8°, Munich, 1892. — [V. Thuillier], *Histoire de la nouvelle édition de saint Augustin donnée par les PP. Bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur*, in-4°, en France, 1736. — J. Turmel, *Quelques hommes illustres de l'Église de France : Mabillon*, dans *Revue du Clergé français*, t. xxx, 1902, p. 468-492 et 617, 633. — J.-B. Vanel, *Les bénédictins de Saint-Germain-des-Prés et les savants lyonnais d'après leur correspondance inédite*, in-8°, Paris-Lyon, 1894.

J. Baudot.

1. MACAIRE D'ALEXANDRIE, moine égyptien (ive siècle). — Parmi les nombreux Macaire dont le nom figure dans les diverses histoires des moines d'Égypte, les deux plus célèbres au ive siècle furent Macaire dit d'Égypte, ou Macaire le Grand, voir ci-dessous, et Macaire d'Alexandrie. Les récits de seconde main ne permettent pas toujours de les distinguer, mais la séparation est nettement faite dans les deux sources de l'histoire monastique, à savoir l'*Histoire Lausiaque* de Palladius et l'*Historia monachorum* attribuée, à tort, à Rufin. Il est question de Macaire d'Égypte, *Hist. Laus.*, c. xvii, *Hist. mon.*, c. xxviii, et de Macaire d'Alexandrie, *Hist. Laus.*, c. xviii, *Hist. mon.*, c. xxx. En cette dernière l'Alexandrin est appelé ὁ πολιτικός, le citadin. Les deux notices en question ont le même caractère, et sont plus préoccupées d'étonner le lecteur par des anecdotes, dont quelques-unes fort invraisemblables, que de renseigner l'historien sur le *curriculum vitæ* de leur héros. De quelques indications l'on tirera que Macaire est né tout au début du ive siècle, qu'il s'est donné à la vie monastique, vers la quarantaine, qu'il est mort presque centenaire. Ami de Macaire le Grand, prêtre comme lui, il semble avoir eu comme lui une grande influence sur les colonies monastiques de Nitrie.

Aucun auteur ancien n'attribue à notre Macaire d'œuvre littéraire. Pourtant G. Cave a publié dans son *Historia litteraria scriptorum ecclesiasticorum*, t. i, Londres, 1688, un Λόγος τοῦ ἁγίου Μακαρίου περὶ ἐξόδου ψυχῆς δικαίων καὶ ἁμαρτωλῶν, que J. Tollius, le croyant inédit, a publié de nouveau dans les *Insignia itinerarii italici*, Utrecht, 1696, p. 192-199; il a été réimprimé dans Gallandi, *Bibl. veter. Patrum*, t. vii, p. 237 sq., et dans *P. G.*, t. xxxiv, col. 385-392. C'est une fort médiocre composition, qui décrit avec les images de l'eschatologie populaire le sort divers après la mort de l'âme du juste et de celle du pécheur; certains détails seraient précieux à relever, si l'on pouvait dater cette pièce avec quelque certitude. Mais il n'y a aucune raison de l'attribuer à Macaire. On en dira autant de deux *Regulæ ad monachos*, l'une mise sous le nom de *Macarii abbatis Nitriensis*, l'autre où figurent les noms de Sérapion, Macaire, Paphnuce, et d'un autre Macaire; publiées par L. Holstenius dans le *Codex regularum*, elles ont été réimprimées dans Gallandi et dans *P. G.*; mais elles n'ont aucun droit à figurer sous le nom de notre Macaire. Règles de la vie cénobitique, elles sont de nulle application aux anachorètes que dirigeait le saint de Nitrie.

Pour la bibliographie, voir ci-dessous : Macaire d'Égypte; les auteurs en effet qui parlent de celui-ci font tous une place plus ou moins considérable à Macaire d'Alexandrie. Les éditions ont été signalées au cours de l'article,

Floss, qui donne p. 242 sq. quelques renseignements sur les mss. du XVe s., se trompe en faisant de Tollius le premier éditeur.

E. AMANN.

2 MACAIRE D'ANCYRE, controversiste grec du début du XVe siècle, qui mérite plus que la simple mention dont il est l'objet de la part de A. Ehrhard dans K. Krumbacher, *Geschichte der byzant. Litt.*, Munich, 1897, p. 113.

Commençons d'abord par recueillir les quelques données chronologiques qui le concernent. Au c. XCIX de son ouvrage, Macaire nous rappelle dans une curieuse énumération les principales villes de l'Europe qu'il a parcourues : Venise, Padoue, Vérone, Pavie, Milan, Gênes, Paris, le *fameux* Paris, écrit-il, Boulogne, Calais, Londres (Λούντρες, suivant l'orthographe qu'il emploie). Comme cet itinéraire correspond exactement à celui que suivit l'empereur Manuel II Paléologue dans sa visite aux cours principales de l'Europe, il est évident que Macaire a fait partie du cortège impérial : et comme le séjour en Europe de l'empereur se place entre le 10 décembre 1399, jour où il quitta sa capitale, et les premières semaines de 1403, époque où il y rentra avec une brillante escorte de chevaliers français, ces dates extrêmes fixent une période importante de la vie de notre auteur. Ceci posé, il devient hors de doute que le Macaire d'Ancyre, qui accompagna à travers l'Europe Manuel Paléologue, doit s'identifier avec le Macaire d'Ancyre dont il est longuement question dans un *tomos* encore inédit, mais que nous espérons publier bientôt. Il est daté du mois d'août 1409 et conservé dans le *Vatic. græcus 1152*, p. 185-203. Cette pièce, qui est une vigoureuse condamnation de Macaire et de son collègue Matthieu de Média, nous apprend que notre auteur n'étant encore que simple prêtre, avait encouru une suspense *a divinis* sous le patriarche Antoine (1391-1397). Relevé ensuite de cette censure, il avait été promu au siège d'Ancyre sous le patriarche Calliste, qui ne régna que trois mois, par conséquent entre la fin mai et la fin août 1397. Lors de l'élévation au patriarcat de Matthieu de Cyzique, en décembre 1397, Macaire avait en plein synode soulevé contre le nouvel élu une grave objection, celle d'avoir occupé trois sièges épiscopaux, ce qui constituait une irrégularité flagrante. On lui répondit que Matthieu avait bien été, il est vrai, *nommé* à Chalcédoine, mais qu'il avait été *sacré* pour Cyzique, et que par suite son transfert au siège de Constantinople ne constituait pas, comme on disait dans la langue de l'époque, un *trisépiscopat*. Macaire n'avait pas insisté, mais durant son absence en Europe, l'un de ses ennemis, Matthieu de Média, avait repris l'argument et manœuvré tant et si bien qu'il avait renversé de son siège le nouveau patriarche. A son retour d'Italie, l'empereur dut réunir sous sa présidence un synode de trente-trois évêques pour établir l'inanité des griefs articulés contre Matthieu, et le replacer sur son trône en vertu d'un *tomos* synodal signé par tous les évêques présents, y compris les deux opposants. On aurait pu croire l'incident définitivement clos. Or, une année ne s'était pas écoulée qu'à l'instigation des deux prélats la lutte reprit contre le patriarche, toujours accusé du même crime, celui d'avoir occupé trois sièges de suite, car, à les entendre, un évêque *nommé* (ὑποψήφιος) étant réellement évêque, le patriarche Matthieu était bien τρισεπίσκοπος. Il fallut convoquer un nouveau synode qui condamna les deux opposants à la déposition. Trois ans se passèrent durant lesquels les condamnés se tinrent dans une tranquillité apparente : mais au fond ils n'avaient pas désarmé, et leur temps s'était passé à écrire et à répandre sournoisement des libelles injurieux et contre le patriarche et contre l'empereur. C'en était trop. Un dernier synode, réuni au cours de l'été 1409 et composé de tout le sénat, des fonctionnaires du patriarcat et de quatorze évêques, condamna les deux prélats, non plus à la déposition, dont ils n'avaient pas été relevés, mais à l'excommunication suivie de la réclusion dans un monastère ou de la déportation dans une île, au gré de l'empereur. L'acte synodal est du mois d'août, deuxième indiction, de l'an 6917, c'est-à-dire de 1409. A partir de ce moment l'histoire se tait, à notre connaissance du moins, sur le turbulent métropolitain d'Ancyre.

C'est sans doute dans sa retraite forcée que Macaire composa contre les Latins un des plus mauvais pamphlets qu'ait produit la littérature byzantine, pourtant si féconde en élucubrations de ce genre. En voici le titre tel que nous le donnent les manuscrits : Μακαρίου μητροπολίτου 'Αγκύρας πόνημα, τὸ μὲν καθόλου κατὰ τῆς τῶν Λατίνων κακοδοξίας, περὶ δέ που τὰ τέλη κατὰ Βαρλαὰμ καὶ 'Ακινδύνου καὶ τῶν κατ' αὐτοὺς ἀθέων· ὅπερ καὶ διακέκριται εἰς κεφάλαια ἑκατὸν εἴκοσι. Inc. Πολλὰ μὲν καὶ πανταχόθεν τὰ δίχα πάσης ἀντιλογίας. Il n'a vu le jour qu'une seule fois, dans le rarissime recueil du patriarche Dosithée de Jérusalem intitulé : Τόμος καταλλαγῆς, in-fol., Jassy en Moldavie, 1692, p. 1-205. Comme les c. XIX et XX manquaient dans le ms. utilisé par Dosithée, cet extraordinaire éditeur les a remplacés, p. 22-41, par une tirade de son cru, où, sans le moindre souci de l'anachronisme, on voit figurer les noms de Bellarmin, de Cusa, de Binius, du concile de Pise, dans un écrit composé au début du XVe siècle. De l'œuvre même de Macaire, le mieux que l'on en puisse dire est qu'elle donne l'impression d'un salmigondis de textes, où les mêmes arguments sont ressassés cent fois et finissent par dégager pour le lecteur moderne un ennui dense et intolérable. Dans une courte introduction, Macaire déclare s'être proposé un double but : 1° montrer la complète autonomie des quatre sièges patriarcaux de l'Orient et leur totale indépendance du pontife de Rome; 2° revendiquer la pureté de la foi orthodoxe contre les innovations dogmatiques des Latins. La première partie comprend les c. I-XL, p. 1-69 de l'édit. de Dosithée. La seconde se compose des c. XLI-XCVI, p. 69-168, avec une digression quasi-obligée pour l'époque sur la lumière du Thabor et sur la doctrine de Barlaam et d'Acindynus touchant la nature et les opérations divines. Ce hors-d'œuvre remplit les c. LXXX-XC, p. 139-159. Le c. CXVII, p. 168-172, défend contre les accusations des Latins l'usage de l'eau chaude à la messe, et les chapitres suivants reprochent à ces mêmes Latins d'avoir causé le schisme. Dans une dernière partie, qui paraît avoir été ajoutée après coup pour arrondir le volume, l'auteur attaque à son tour certains usages latins, en particulier les azymes, et prétend prouver que la convocation et la présidence des conciles appartiennent exclusivement à l'empereur, qui reste libre de s'y faire représenter par qui bon lui semble; enfin, dans les c. CXIII-CXX, les plus violents peut-être de tout l'ouvrage, il accuse les Latins d'avoir violé à peu près tous les canons par une série de crimes, qui se trouvent être précisément les péchés mignons des Grecs. Disons-le pourtant à la décharge de Macaire, le baptême latin a trouvé grâce à ses yeux, et il reconnaît qu'une simple onction suffit pour admettre un papiste au sein de l'orthodoxie. Tel est l'ensemble de cet ouvrage, l'un de ceux où ont puisé à pleines mains les polémistes postérieurs, à commencer par Marc d'Éphèse; c'est que sur chaque point Macaire accumule les textes à tort et à travers, et il ne reste plus, à qui veut faire montre d'érudition, qu'à trier dans le tas. A en croire A. Démétracopoulos, 'Ορθόδοξος 'Ελλάς, Leipzig, 1872, p. 89, suivi par A. Palmieri, *Dositeo patriarca greco di Gerusalemme*, Florence, 1909,

p. 50, Macaire aurait commencé son livre durant son séjour à Paris. Le renseignement vient de Dosithée, f° 4r° de son édition, qui renvoie au c. cvi; mais ce chapitre ne dit rien de semblable, et l'on aimerait de savoir si Dosithée n'a pas lu ailleurs ce détail intéressant.

Voir l'appréciation qu'Allatius en donne en termes particulièrement vifs dans le *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Cologne, 1648, p. 865, 866. Allatius avait sous les yeux un ms. du Vatican. L'ouvrage de Macaire se trouve encore dans d'autres mss., par exemple, le *Vindob. theol. 107*, l'*Athous 3722*, le *Hierosolymitanus 111*, f° 397-475, et *145*, f° 1-110. C'est ce dernier, selon toute apparence, qui a servi au patriarche Dosithée pour son édition, dont les multiples imperfections ajoutent encore à la mauvaise impression que l'on éprouve à lire Macaire.

† L. Petit.

3. MACAIRE BULGAKOV, célèbre théologien russe du XIXe siècle, né au village de Novooskolskii, dans le gouvernement de Koursk, en 1816, mort en 1882. — Il était fils d'un curé de campagne, et s'appelait Michel Pétrovitch, avant d'embrasser la vie monastique. D'abord élève du séminaire de Koursk, il suivit ensuite les cours de l'Académie ecclésiastique de Kiev, se fit moine à la fin de ses études, et fut nommé professeur d'histoire ecclésiastique et civile dans la même Académie. Bien qu'il n'eût suivi lui-même aucun cours d'histoire — cette chaire n'existait pas à l'Académie, du temps qu'il était élève — il se montra, grâce à un labeur acharné, à la hauteur de la tâche qu'on lui confiait. En 1842, il passa à l'Académie ecclésiastique de Pétersbourg avec le titre de professeur de théologie. Dès 1843, il était reçu maître en théologie, et présentait comme thèse son *Histoire de l'Académie ecclésiastique de Kiev.* Dès lors, son activité littéraire fut prodigieuse, et ne se ralentit pas, malgré les hautes dignités auxquelles il fut élevé et qui lui prirent une partie de son temps. D'abord inspecteur de l'Académie de Pétersbourg avec le grade d'archimandrite, il devint recteur en 1850 et reçut la consécration épiscopale. En 1857, il fut nommé au siège de Tambov, passa au siège de Kkarkov en 1859, à celui de Lithuanie en 1886, et fut promu métropolite de Moscou, en 1879. En 1854, il avait été nommé membre de l'Académie impériale des sciences, et s'était distingué par son assiduité aux séances de la section dont il faisait partie. Esprit ouvert et sympathique à toute manifestation de l'activité scientifique, il consacra les gros revenus que lui procurait la vente de ses ouvrages à la fondation de prix pour les meilleures productions scientifiques et les meilleurs manuels à l'usage des étudiants.

De tous les théologiens russes du XIXe siècle, Macaire est celui qui a acquis le plus de notoriété, non seulement parmi les diverses Églises qui se rattachent au groupe gréco-russe, mais aussi parmi les catholiques d'Occident. Il doit cette célébrité à la traduction en diverses langues de ses deux principaux ouvrages théologiques, qui sont l'*Introduction à la théologie dogmatique orthodoxe* et la *Théologie dogmatique orthodoxe.* L'*Introduction à la théologie dogmatique orthodoxe*, publiée à Pétersbourg en 1847, correspond à peu près à nos manuels d'apologétique et de théologie fondamentale. La 6e édition russe a paru à Pétersbourg, en 1897. Elle a été traduite en mauvais français par un Russe, Paris, 1857; en grec moderne par Nicolas Sp. Papadopoulos, 2 vol., Leipzig, 1858; en roumain par l'évêque Gérasime Timus, Bucarest, 1885. La *Théologie dogmatique orthodoxe* parut d'abord à Pétersbourg en 5 volumes, de 1845 à 1853 (5e édit. en 2 vol., Pétersbourg, 1895). C'est un manuel de théologie analogue à ceux qui sont en usage dans nos séminaires, avec cette différence que l'élément proprement théologique et scolastique y tient très peu de place, la plus grande partie étant constituée par de longues enfilades de textes scripturaires et patristiques. L'auteur s'est, du reste, inspiré des manuels catholiques, en particulier de la *Théologie* du P. Perrone. De l'aveu même des Russes contemporains, la partie positive de cet ouvrage qui est pourtant la principale, laisse beaucoup à désirer. Franzelin a fait de ce déficit la démonstration péremptoire pour ce qui regarde la procession du Saint-Esprit. Voir son ouvrage : *Examen doctrinæ Macarii Bulgakov de processione Spiritus Sancti*, 2e éd., Prati, 1894. Au demeurant, l'ouvrage est bien représentatif de l'orthodoxie officielle de l'Église russe dans la seconde moitié du siècle dernier. Mais ce serait une erreur de croire que tous les théologiens russes de la même période, et surtout les théologiens actuels, partagent la doctrine de Macaire. Celle-ci répond à la conception que le procureur du Synode, Protasov, imposa à l'Église russe vers 1840, pour réagir contre l'influence de la théologie protestante, qui avait été prépondérante dans la période précédente. Cf. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, t. I, Paris, 1926, p. 605 sq. Une traduction française très défectueuse de la *Théologie orthodoxe* de Macaire a paru à Paris, en 1859-1860, 2 vol. Une traduction serbe a été exécutée par Métrophane Chevits, 3e édit., Novi-Sad, 1895. L'ouvrage étant trop développé pour le cours ordinaire de théologie des séminaires russes, Macaire en fit un résumé, qu'il publia en 1868 sous le titre *Manuel pour l'étude de la théologie dogmatique orthodoxe.* Ce résumé a eu de nombreuses éditions, et a été traduit en allemand par D. Blumenthal, Moscou, 1875; en grec moderne par l'archimandrite Néophyte Paghidas, Ἐγχειρίδιον τῆς κατὰ τὴν ὀρθόδοξον εἰς Χριστὸν πίστιν δογματικῆς θεολογίας, Athènes, 1882; en bulgare, *Osnovnite istini na verata*, en 1901; en serbe, *Manuel de théologie dogmatique*, Belgrade, 1898.

Macaire s'est signalé aussi comme historien de l'Église russe. En dehors de l'*Histoire de l'Académie ecclésiastique de Kiev*, déjà mentionnée, il a laissé : 1° une grande *Histoire de l'Église russe* en 13 volumes (le dernier volume a été publié après sa mort), qui va des origines au grand concile de Moscou (1667), et reproduit plusieurs documents de l'ancienne littérature ecclésiastique russe. C'est ce qui en fait le prix, plus que le récit proprement dit, où le manque de critique se fait souvent sentir; 2° Une *Histoire du rascol des vieux rites* (en russe), Pétersbourg, 1854; 3° une monographie sur la secte des *Stranniki* ou *voyageurs*, restée en partie inédite; 4° Un *Recueil de matériaux pour la science du droit canonique de l'Église orthodoxe*, composé en 1850 et resté inédit. Il faut aussi signaler ses nombreux articles sur les diverses sciences ecclésiastiques parus soit dans la *Lecture chrétienne*, soit dans les *Izviestiia* de l'Académie impériale des sciences, et quelque 200 sermons ou discours divisés en trois recueils et roulant principalement sur des sujets de dogme et de morale.

Th. Titov, *Macaire Bulgakov, métropolite de Moscou et de Koloma. Essai historico-biographique*, 2 vol., Kiev, 1895 et 1898; le *Dictionnaire encyclopédique* Brokhaus-Ephron, t. XVIII, 1896, p. 397, 398, donne une bonne notice, d'après le travail de Titov; sur la *Théologie* de Macaire comparée à celle de l'évêque Sylvestre Malevanskii, voir A. J. Wedenskii : *Comparaison des systèmes théologiques de Macaire et de l'archimandrite Sylvestre*, dans les *Lectures de la Société des amateurs de la culture ecclésiastique*, février-mars-avril 1886. Cf. aussi M. Skaballanovitch, *L'évêque Sylvestre comme dogmatiste*, dans les *Travaux de l'Académie ecclésiastique de Kiev*, janvier 1909.

M. Jugie.

4. **MACAIRE CHRYSOKÉPHALOS**, sermonnaire et exégète grec. — Sur l'époque où il a vécu les critiques ont été longtemps partagés. Cave, *De script. eccl.*, p. 12, hésite à l'identifier avec Macaire de Philadelphie, dont parle Cantacuzène, *Histor.*, l. IV, c. XXXVII, comme d'un des trois candidats en 1354 au trône patriarcal de Constantinople. Jean Mill, dans les prolégomènes à son édition du Nouveau Testament, Oxford, 1707, en fait un écrivain de 995, en se réclamant d'un des mss. d'Oxford, qui contient une partie des œuvres de Macaire. Mais Ussérius, dans sa préface aux Lettres de S. Ignace, c. XVIII, a prouvé, à l'aide de ce même ms. d'Oxford, que là où Mill a lu 995, il faut lire 1345. Oudin, *Script. eccl.*, t. III, p. 606-609, place Macaire aux environs de l'an 1290, et Allatius, *De Simeonum scriptis*, lui assigne comme dates extrêmes les années 1200 et 1320. Le Quien, *Oriens christianus*, t. I, p. 872, 873, se refuse, tout comme Cave, à identifier Macaire l'écrivain avec le prélat de ce nom qui occupa le siège de Philadelphie au XIVᵉ siècle; il dédouble à ce point les deux personnages qu'il va jusqu'à distinguer deux Macaires, tous deux métropolitains de Philadelphie; le premier, d'après lui, serait l'auteur de l'homélie sur la croix, publiée par J. Gretser, tandis qu'au second appartiendrait, avec les autres discours conservés sous le nom de Macaire, le nom de Chrysoképhalos, et ce Chrysoképhalos, toujours d'après Le Quien, serait un contemporain de Manuel II Paléologue, puisque l'on a de lui une épigramme sur l'oraison funèbre composée par l'impérial écrivain à l'occasion de la mort de son frère Théodore en 1407. Le Quien appuie son hypothèse sur le témoignage d'Allatius qui mentionne ladite épigramme dans ses *Exercitationes in Roberti Creyghtoni apparatum ad historiam concilii Florentini*, Rome, 1665, p. 684. Mais Allatius attribue l'épigramme en question, non à *Macaire*, mais à *Matthieu* Chrysoképhalos, et l'on n'est pas peu surpris de voir Le Quien commettre de pareilles distractions. Fabricius parle à deux reprises de notre auteur dans sa *Bibliotheca græca*, t. VII, p. 767-774, et t. X, p. 497, 498 (2ᵉ édit., t. VIII, p. 675-683, t. X, p. 759, t. XI, p. 595-597). La première fois, il se demande s'il s'agit d'un auteur du XIVᵉ siècle; mais, la seconde fois, il devient plus affirmatif, et il n'hésite pas à identifier le Macaire écrivain avec le prélat de ce nom dont il est question dans les actes du synode palamiste de 1351 et dans l'histoire de Cantacuzène. Villoison, *Anecdota græca*, Venise, 1781, t. II, p. 7-9, partage le sentiment de Fabricius. Tel est aussi l'avis de A. Ehrhard et de K. Krumbacher, *Gesch. der byzant. Litt.*, Munich, 1897, p. 212 et 603. Seulement Krumbacher a tort de faire de Chrysoképhalos un sobriquet qui aurait été donné à Macaire pour avoir recueilli dans ses *Chaînes* les Χρυσᾶ κεφάλαια des Pères. Fabricius, qui avait d'abord émis la même idée, se rétracte plus loin et voit avec raison dans le nom de Chrysoképhalos le patronymique de Macaire.

Est-il possible d'arriver à plus de précision sur l'époque où vécut notre auteur? On reste rêveur, quand on songe que la solution de ce petit problème de chronologie se trouve écrite en toutes lettres dans ce ms. d'Oxford dont tant de critiques se sont réclamés. Il est vrai que la lecture de ces lignes exige quelque attention. Le *Baroccianus 156* contient à la marge supérieure du fᵒ 3 une note dont une partie a été emportée par une déchirure et que Coxe, *Catalogi codicum manuscriptorum bibliothecæ Bodleianæ, pars Iᵃ*, Oxford, 1853, p. 267, a lu ainsi : ἐκοιμήθη ὁ ἁγιώτατος μητροπολίτης Φιλαδελφίας Μακάριος... γούστου ἀρχι . ἔτους. . όνον τεσσαράκοντα ἕξ.

Cette transcription nous ayant paru sujette à caution, nous avons demandé la photographie de la page contenant la note en question, et voici ce que, sans nul doute possible, nous y avons lu : + ἐκοιμήθη ὁ ἁγιώτατος μητροπολίτης Φιλαδελφείας Μακάριος ... γούστου, ἀρχιερατεύσας χρόνους τεσσαράκοντα ἕξ.

En d'autres termes, Macaire de Philadelphie est mort au mois d'août, après un épiscopat de quarante-six ans. Au mois d'août de quelle année? En consultant les *Acta patriarchatus Constantinopolitani* publiés par Miklosich et Müller, t. II, p. 45, on constate qu'en novembre 1382 eut lieu la nomination d'un nouveau titulaire au siège vacant de Philadelphie. On ne donne pas, il est vrai, le nom du prélat défunt; mais si l'on songe au long épiscopat de Macaire, l'élection de novembre 1382 ne peut concerner que son successeur immédiat, et sa mort à lui doit avoir eu lieu au mois d'août de la même année, car on n'avait pas l'habitude à Byzance de laisser longtemps sans titulaire les sièges de quelque importance. Une chose certaine, c'est que Macaire, au témoignage d'un de ses diocésains, vivait encore à la fin d'octobre 1372. Voir la note du fol. 211 vᵒ du cod. *90* des *Conventi soppressi* de Florence, dans *Studi italiani di filologia classica*, t. I, p. 152. Théolepte occupait encore en 1321 le siège de Philadelphie, au dire de Cantacuzène, *Hist.* l. I, c. XIV et XIX. Il a dû mourir peu de temps avant l'élection au siège d'Éphèse de Matthieu qui écrivit son éloge funèbre, car cette pièce occupe dans le ms. autographe de Matthieu une place toute proche des morceaux relatifs au début de son épiscopat, et ce début, selon toute vraisemblance, doit être placé en 1329. Entre Théolepte et Macaire, le siège de Philadelphie sera resté vacant ou aura été occupé par un prélat dont nous ignorons le nom. Quoi qu'il en soit, c'est en 1336 que Macaire aura été élevé, suivant la note du ms. d'Oxford, sur le siège de Philadelphie. Ceci posé, nous sommes pleinement autorisés à identifier avec notre auteur le Michel Chrysoképhalos qui écrivit en 1327 le ms. dont le *Marcianus 83* est une copie. Voir Zanetti, *Græca D. Marci bibliotheca codicum mss.*, Venise, 1740, p. 60, et Morelli, *Bibliotheca manuscripta græca et latina*, Bassano, 1802, p. 74. On sait, en effet, que les Grecs ont l'habitude, en entrant dans les ordres sacrés ou en faisant profession religieuse, de changer de nom, mais en gardant la première lettre de leur ancienne appellation. Il est donc naturel de penser que le Michel Chrysoképhalos de 1327 sera devenu d'abord le hiéromoine Macaire, puis le métropolite Macaire de Philadelphie. Nous pouvons donc placer aux environs de l'an 1300 la naissance de notre auteur. Élu au siège de Philadelphie en 1336, il figure comme tel au synode tenu en juillet et août 1341 contre Barlaam, au synode de septembre 1346 et à celui de février 1347 contre le patriarche Calécas, au synode d'août 1347 contre Matthieu d'Éphèse, au synode de 1351 contre les partisans de Barlaam, au synode de 1351 pour l'élection patriarcale, et il meurt au mois d'août 1382. A une date que nous ignorons, probablement entre 1347 et 1350, il avait été nommé par l'empereur à la haute fonction de καθολικὸς κριτὴς de l'empire.

N'étant encore que hiéromoine, il compila la Ῥοδωνιά ou *Roseraie*. C'est un recueil de proverbes, de maximes, d'extraits tirés de Synésius, Dion Chrysostome, Plutarque, Aristide, Hérodien, Lucien, Libanius, Photius, Choricius, Stobée, Joseph, Élien, Eusèbe, Nicéphore Choumnos, du patriarche Germain, de Grégoire de Chypre, de Constantin Manassès, de Georges Pachymère, pour ne point nommer les grands auteurs classiques. Conservé dans le *Marcianus 452*, cet intéressant recueil a été longuement et parfaitement analysé par Villoison, *Anecdota græca*, Venise, 1781, t. II, p. 4-79. Une série de proverbes, disposés par ordre alphabétique, est incorporée à l'ouvrage; cette

partie a été publiée par Schneidewin et Leutsch, *Corpus parœmiographicorum Græcorum*, t. II, p. 135-227.— Comme orateur sacré, Macaire nous a laissé un recueil de quatorze discours; ils ont été publiés dans un recueil d'une extrême rareté et presque inconnu en Occident. Aussi croyons-nous utile d'en donner, avec le titre, une description sommaire : Λόγοι πανηγυρικοὶ ιδ' τοῦ πανιερωτάτου ἀρχιεπισκόπου Φιλαδελφείας καὶ ποιμενάρχου πάσης Λυδίας, καθολικοῦ κριτοῦ τῶν Ῥωμαίων, κυροῦ Μακαρίου τοῦ Χρυσοκεφάλου, νῦν πρῶτον τύποις ἐκδοθέντες, ἀναλώμασι τοῦ θεοφιλεστάτου καὶ ἐλλογιμωτάτου ἐπισκόπου Ἡλιουπόλεως καὶ Θυατείρων καὶ εὐπατρίδου τῆς μεγαλοπόλεως Θεσσαλονίκης κυρίου Λεοντίου εἰς μνημόσυνον τῶν ἑαυτοῦ γεννητόρων. Ἐν Κοσμοπόλει. In-4° de 1 pl., 4 f., 469 p. et 1 f. La ville de Cosmopolis désigne ici la capitale de l'Autriche où le volume a été imprimé en 1793 ou 1794 par les soins d'Athanase de Paros. Le volume contient : p. 1-33, discours sur l'Exaltation de la sainte Croix; p. 34-58, sur les neufs chœurs des anges et sur l'archange Michel; p. 59-89, sur les archanges Michel et Gabriel; p. 90-107, sur l'Hypapante; p. 108-134, sur la fête de l'Orthodoxie, avec une lacune considérable après l'exorde; p. 135-163, sur l'Adoration de la croix au IIIe dimanche de Carême; p. 164-184, sur la fête des Rameaux; p. 185-211, sur la Résurrection du Christ; p. 212-246, sur les saintes femmes Myrophores et Joseph d'Arimathie; p. 247-275, sur l'Ascension; p. 276-297, sur S. Jean l'Évangéliste; p. 298-315, sur la Nativité de S. Jean-Baptiste; p. 316-345, sur la Transfiguration; p. 346-379, sur la Décollation de S. Jean-Baptiste. Le reste du volume ne contient plus rien de Macaire. L'édition a été faite à l'aide d'un ms. de Patmos aujourd'hui perdu, l'éditeur, à qui on l'avait prêté pour son travail, ne l'ayant pas restitué. De tous ces discours, un seul se trouve dans Migne, *P. G.*, t. CL, col. 1173-1232, celui sur l'Exaltation de la Croix d'après l'édition de Gretser, *De Cruce Christi*, Ingolstadt, 1600, t. II, p. 210-264, et *Opera omnia*, Ratisbonne, 1734, t. II, p. 149-183. Le texte de Gretser, publié à l'aide de l'actuel *Monacensis 271*, f° 71 v°-86, est tronqué de la fin, et ce détail nous permet d'affirmer que le ms. de Munich a été copié sur l'actuel *Ambrosianus 1033* (*H 23 inf.*), qui présente la même particularité. Dans tous les autres mss. du recueil, le sermon sur la Croix occupe la dernière place. Ainsi en est-il dans l'*Athous 1563*, l'*Ottobonianus 132*, le *Vaticanus 1597* et le *Coislinianus 106*. Allatius a donné les titres et les *incipit* d'après le *Vaticanus 1597*, qui appartenait autrefois au Collège grec de Rome, dans ses *Exercitationes in Roberti Creyghtoni apparatum ad historiam concilii Florentini*, Rome, 1665, p. 681, 682, et dans sa dissertation *de Symeonum scriptis* reproduite en grande partie dans *P. G.*, t. CXIV, col. 77-128.

Si brillants que soient les discours de Macaire, c'est surtout comme exégète qu'il s'est fait un nom dans la littérature sacrée. Il composa trois *Chaînes* considérables, l'une sur la Genèse, l'autre sur saint Matthieu, et la troisième sur saint Luc. On n'a point retrouvé jusqu'ici de ms. contenant la *Chaîne* sur la Genèse, mais on sait par l'auteur lui-même qu'elle comprenait deux parties, intitulées respectivement *Cosmogonies* et *Patriarches*. La *Chaîne* sur saint Matthieu comprenait trois tomes ou livres, divisés chacun en vingt parties ou λόγοι, soit soixante λόγοι en tout. De cette énorme compilation, la préface seule a été publiée par J. Chr. Wolf, *De catenis græcorum Patrum*, p. 24, et reproduite par Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. VIII, p. 677, et par *P. G.*, t. CL, col. 240. Mais on possède en ms. deux tomes ou livres : le premier est contenu dans le *Baroccianus 156*, d'où nous avons tiré la note ci-dessus reproduite sur la mort de Macaire. C'est évidemment l'original, ayant été écrit, non en 1345, comme le répètent après le rédacteur du *Catalogue* tous les critiques jusqu'à A. Ehrhard, *op. cit.*, p. 216, mais en 1344. Le second livre est contenu dans le *Patmiacus 381* de l'an 1349 : c'est encore l'original exactement semblable au précédent pour le format, la beauté de l'écriture et la disposition. Voir Sakkélion, Πατμιακὴ Βιβλιοθήκη, Athènes, 1890, p. 175, et Robinson, *The classical Review*, 1887, p. 281. Les *Ottoboniani 100*, *133*, *134* et le *Paris. Suppl. gr. 28*, f° 1-36, ne contiennent que des fragments de cette *Chaîne*, dont il reste à retrouver le troisième livre. Dans sa *Chaîne* sur saint Luc, Macaire s'est contenté de traiter les sujets propres à cet évangéliste qui ne se retrouvent pas dans saint Matthieu. Aussi est-elle, comparée aux autres, relativement courte Elle comprend vingt-quatre traités, et comme la première lettre de chacun d'eux suit l'ordre de l'alphabet, Macaire a appelé cette *Chaîne* le *Grand Alphabet*, Μεγάλη Ἀλφάβητος, d'autant plus, ajoute-t-il, que le Christ, dont il y est sans cesse question, est l'*alpha* et l'*oméga*. Cette compilation s'est conservée à peu près complète dans les mss. suivants : *Vaticanus 1437*, *Baroccianus 211*, *Taurinensis 101*, *Sinaiticus 314*. Allatius, dans ses *Exercitationes* contre Creighton, p. 682-684, en a publié la préface en grande partie, et c'est son édition qui est reproduite par Fabricius et par Migne, *loc. cit.* On trouve cette même préface au complet dans Pasini, *Catalogus codicum manuscriptorum Athenæi Taurinensis*, t. I, p. 188. Avec les premiers écrivains ecclésiastiques et les grands docteurs des IVe et Ve siècles, Macaire y cite quelques auteurs des âges postérieurs jusqu'à Théophylacte. C'est le système qu'il avait suivi dans son œuvre de jeunesse, la Ῥοδωνιά. Il faudrait, pour l'apprécier à sa juste valeur, publier intégralement le recueil, ou tout au moins l'analyser, comme Villoison l'a fait pour la *Rhodonia*. Goar, dans son Εὐχολόγιον *sive Rituale Græcorum*, Paris, 1647, p. 817-819, a publié une prière de notre auteur contre les incursions des barbares, que Migne a reproduite, *t. cit.*, col. 237-240. Le sujet était certes de circonstance, car si, du vivant de Macaire, Philadelphie fut épargnée et demeura comme un îlot hellénique au milieu de pays entièrement occupés par les Turcs Seldjoucides, son tour allait venir, et en 1391 le sultan Bajazet éleva sa mosquée d'Andrinople avec les marbres apportés de Philadelphie. Mais plus heureuse que Sardes, son ancienne métropole, elle devint sous le nom de Alaschéir la capitale d'une nouvelle province turque.

Allatius, dans ses *Exercitationes* contre Creyghton, déjà citées, p. 680, assure avoir lu, quand il était à Chio, une *Expositio in canones apostolorum et conciliorum* composée par notre auteur. Les affirmations d'Allatius, dont la mémoire était admirable, méritent assurément créance. Nous n'avons pas toutefois retrouvé cet ouvrage dans les mss., à moins qu'il ne faille identifier avec notre métropolitain de Philadelphie le hiéromoine Macaire dont on possède, en effet, un abrégé du Syntagma de Blastarès, dont nous dirons un mot ailleurs. Voir MACAIRE hiéromoine, col. 1455. Mais si l'on se souvient que Blastarès écrivit son manuel vers 1335, on aura de la peine à croire que Macaire ait pris la peine d'en faire aussitôt un résumé. Le cardinal Pitra, dans son catalogue d'ouvrages canoniques à publier, cite à son tour, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, Rome, 1864, t. I, p. XVIII, l'*Expositio canonum* de Macaire Chrysoképhalos; mais les infidélités de cet éditeur sont trop nombreuses pour que l'on puisse le croire sur parole. Peut-être aura-t-il simplement emprunté ce titre à

Allatius. Celui-ci, qui cite un chapitre du manuel du hiéromoine Macaire, *De Symeonum scriptis*, p. 35, *P. G.*, t. cxiv, col 30, ne l'identifie nullement avec Chrysokephalos. Il avait donc lu autre chose.

Allatius, *op. cit.*, p. 681, mentionne encore un petit traité d'un Chrysokephalos qu'il n'attribue pas, du moins formellement, à notre auteur. En voici l'intitulé: Περὶ τοῦ ὅρου τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς· ἔστιν ὅρος, ἢ οὐκ ἔστιν. Inc. Οἱ λέγοντες ὅτι ἑκάστῳ ἀνθρώπῳ ὁ τρόπος ὥρισται. Cet opuscule se trouve sans nom d'auteur dans le *Philippicus 1565*, fº 179, et dans le *Vaticanus 215*, fº 10. Dans ce dernier ms., celui sans doute qu'avait vu Allatius, on lit en marge à côté du titre : τοῦ Χρυσοκεφάλου, c'est-à-dire *traité de Chrysokephalos*. Les éditeurs du récent catalogue des *Codices Vaticani græci*, Rome, 1923, p. 280, ajoutent que ce Chrysoképhalos est notre Macaire et ils renvoient à Fr. Boll, *Griechische Kalender*. II. *Der Kalender d. Quintilier*, p. 3. Nous n'avons pas de motif de révoquer en doute cette attribution, mais nous voudrions connaître les arguments présentés en sa faveur.

Signalons une dernière œuvre dont aucun critique n'a fait mention, mais que l'on ne saurait récuser contre le témoignage formel des manuscrits. Il s'agit de la *Vie* de Melèce le Galésiote, dit *le Confesseur*, un des plus irréductibles adversaires de l'union avec Rome. Voir à ce nom. Cette vie est encore inédite, mais le moine Nicodème en a publié une paraphrase néo-grecque dans son Νέον Ἐκλόγιον, in-fol., Venise, 1803, p. 314-321, 2ᵉ édit., Constantinople, 1863, p. 280-289. Le texte original se trouve généralement en tête des œuvres de Melétios contre les Latins.

† L. PETIT.

5. MACAIRE DE CORINTHE, auteur ascétique grec de la fin du XVIIIᵉ siècle. — Né à Corinthe en 1731, et non en 1708, comme l'écrit Zaviras, ni en 1751, comme l'imprime C. Sathas, il reçut au baptême le nom de Michel. Il appartenait à cette famille des Notaras, qui avait donné à l'Église de Jérusalem deux patriarches, Dosithée et Chrysanthe, et à l'île de Céphalonie un patron populaire dans la personne de saint Gérasime. Son père, Georgantas Notaras, occupait le premier rang à Corinthe et comme fonctionnaire ottoman et comme protégé anglais. Après avoir terminé ses études dans sa patrie, le jeune Michel prit l'habit monastique sous le nom de Macaire au monastère de Méga Spiléon et rentra bientôt après à Corinthe où pendant six ans il se fit maître d'école. Sur ces entrefaites, le vieux Parthénius, métropolite de Corinthe, étant venu à mourir (1764), Macaire fut désigné par ses compatriotes pour lui succéder. Le Saint-Synode approuva ce choix en janvier 1765, et le nouveau pasteur se mit aussitôt à l'œuvre. Il s'était proposé un double but, la réforme du clergé et l'éducation de la jeunesse. Mais le Péloponèse s'étant revolté contre les Turcs en 1768, la famille Notaras, y compris Macaire, quitta le pays par crainte des représailles, quand elle vit que l'entreprise allait échouer. Après un séjour de trois ans dans l'île de Zante, Macaire, privé de son évêché à la demande de la Porte par le patriarche Théodose (1773), vint se fixer à Hydra où il resta jusqu'à la signature du traité de Kaïnardji (1774). De là il passa à Chio, puis au mont Athos, où il avait rêvé de se fixer. Mais les scandales dont il fut le témoin modifièrent ses plans, et complètement désenchanté de la sainte Montagne, il revint à Chio pour passer bientôt à Patmos. Reprenant au bout d'un an sa vie errante, on le voit tour à tour à Hydra, à Corinthe, à Chio, à Smyrne, à Patmos, où il remplit en 1793 une mission comme exarque, et finalement à Chio, où il meurt le 16 avril 1805 dans l'ermitage de Saint-Pierre, devenu depuis Saint-Macaire, près du village de Vrontados, au nord-est de la ville de Chio. Canonisé par la voix populaire, il eut sa fête fixée au 17 avril, et un office composé par son disciple Nicéphore de Chio. Sur les éditions successives de cet office, voir L. Petit, *Bibliographie des acolouthies grecques*, Bruxelles, 1926, au nom de Macaire.

L'ancien évêque de Corinthe, qui avait déjà pris parti contre certains Athonites dans la controverse des colybes, se trouva encore mêlé dans une querelle d'une portée plus haute, qui tint en suspens le monde grec durant plusieurs années, celle de la communion fréquente. Était-il permis de communier souvent, ou devait-on se borner à recevoir la sainte eucharistie au terme des quatre grands jeûnes de l'année? L'usage, il faut bien l'avouer, était contre la fréquence de la communion. Aussi l'émoi fut grand quand on vit la thèse contraire ouvertement et longuement soutenue dans un livre paru à Venise en 1777 sans aucun nom d'auteur. Ce livre étant aujourd'hui d'une excessive rareté (nous n'en connaissons que deux exemplaires, celui du monastère de Xéropotamos au mont Athos, et le nôtre), nous en transcrivons intégralement le titre : Ἐγχειρίδιον ἀνωνύμου τινὸς ἀποδεικτικὸν περὶ τοῦ ὅτι χρεωστοῦσιν οἱ χριστιανοὶ συχνότερον νὰ μεταλαμβάνωσι τὰ θεῖα μυστήρια. Νῦν πρῶτον τύποις ἐκδοθὲν δαπάνῃ τοῦ τιμιωτάτου καὶ φιλοχρίστου κυρίου Δημητρίου προσκυνητοῦ τοῦ ἐκ Δρύστας. αψοζ'. Ἐνετίῃσι. 1777. Παρὰ Νικολάῳ Γλυκεῖ τῷ ἐξ Ἰωαννίνων. *Con licenza de' superiori*. In-8º, 173 p.

Après une préface composée presque exclusivement de textes scripturaires, p. 3-9, l'auteur anonyme établit d'abord, à l'aide de l'Écriture, des conciles et des Pères, l'obligation pour le chrétien de communier souvent, puis il réfute longuement les objections que l'on avait l'habitude de soulever contre cette pratique. L'ouvrage n'ayant été signalé juqu'ici par aucun bibliographe, personne ne s'est préoccupé d'en rechercher l'auteur, mais nous croyons pouvoir affirmer que cet auteur n'est autre que notre Macaire. Voici pourquoi. Bon nombre de bibliographes attribuent au moine Nicodème la paternité de l'ouvrage suivant : Βιβλίον ψυχωφελέστατον περὶ τῆς συνεχοῦς μεταλήψεως τῶν ἀχράντων τοῦ Χριστοῦ μυστηρίων. Νῦν τοπρῶτον τυπωθὲν εἰς κοινὴν ὠφέλειαν τῶν ὀρθοδόξων χριστιανῶν. Ἐνετίῃσι αψπγ'. 1783. Παρὰ Ἀντωνίῳ τῷ Βόρτολι. *Con licenza de' superiori e privilegio*. In-12º de 34-343 pages. Nicodème lui-même, dans sa curieuse apologie intitulée : Ὁμολογία πίστεως, in-8º, Venise, 1819, p. 84, ne renie pas cette paternité. Et pourtant le livre ayant été déféré au Saint-Synode par le professeur Balanos, il fut prohibé en 1785 « comme contraire à la loi et scandaleux » et la lecture en fut interdite aux fidèles sous les peines les plus graves. Mais la majorité des moines de l'Athos ayant pris la défense du livre incriminé, le décret de condamnation fut annulé par le patriarche Néophyte (1789-1794) dans une lettre adressée non à Nicodème, mais à Macaire, que le document partiarcal désigne expressément comme l'auteur de l'ouvrage. Comment concilier ces divers témoignages en apparence contradictoires? Que l'auteur véritable de ce livre aussi rare que discuté soit effectivement Macaire, on ne saurait en douter. Non seulement la lettre de Néophyte l'affirme catégoriquement, mais Athanase de Paros, ami et biographe de Macaire, ne consacre pas moins de deux pages à justifier la doctrine de son héros contre les attaques passionnées de ses adversaires. Il n'en est pas moins vrai que Nicodème, ici comme dans d'autres publications qui seront indiquées plus loin, s'est fait le collaborateur de Macaire; il a complètement refondu l'édition de 1777 en y introduisant avec quelques développements, toute une partie nouvelle, la première, contenant un bref commentaire de l'O-

l'Oraison dominicale, sans compter bon nombre de textes entièrement nouveaux. Il a aussi multiplié les divisions : au lieu du chapitre unique que comptait la 1re édit., nous avons ici trois parties, subdivisées chacune en un certain nombre de chapitres, dont l'heureuse disposition rend la lecture du livre moins fatigante pour le lecteur. On reconnaît dans toutes ces pages la plume alerte de Nicodème, mais le plan primitif du livre et l'idée surtout de réfuter une à une toutes les objections de principe sont bien de Macaire. Contre la solution que nous proposons de ce problème littéraire, une objection, il est vrai, peut être soulevée. Au témoignage de M. Gédéon, Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, t. III, p. 67, Athanase de Paros, dans une lettre du 8 décembre 1783, attribuerait à Néophyte le Causocalyvite l'ouvrage sur la fréquente communion. Cette lettre étant restée inédite, il est difficile d'en discuter la teneur, mais il nous semble incroyable qu'Athanase de Paros ait dit blanc dans la biographie de Macaire, et noir dans la lettre en question. On n'est d'ailleurs pas peu surpris de voir le même M. Gédéon, dans une étude qui a pour objet l'histoire de la controverse sur la communion fréquente, non seulement taire absolument le nom de Macaire, mais refuser encore à Nicodème la moindre part dans la publication du livre de 1783, alors que le même Nicodème éprouve le besoin, dans l'*Apologie* citée plus haut, de se défendre contre une interprétation malveillante de la thèse soutenue dans le livre en question. On l'avait accusé en effet de soutenir la communion fréquente pour que le communiant pût recevoir en entier le corps du Christ, une seule communion ne lui procurant qu'un Christ partiel. Les gens qui parlent ainsi, dit Nicodème, sont l'organe du diable, et c'est le diable qui parle par leur bouche. *Op. cit.*, p. 85.

Le biographe de Macaire lui attribue un grand nombre d'autres ouvrages, mais comme ces ouvrages ont tous été publiés sous le voile de l'anonymat, force nous est de ne mentionner ici que ceux qu'Athanase de Paros désigne expressément. Comme ils sont pour la plupart d'une insigne rareté, nous en donnerons le titre dans son intégrité. Les voici par ordre de date : 1° Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν· συνερανισθεῖσα παρὰ τῶν ἁγίων θεοφόρων πατέρων ἡμῶν· ἐν ᾗ διὰ τῆς κατὰ τὴν πρᾶξιν καὶ θεωρίαν ἠθικῆς φιλοσοφίας νοῦς καθαίρεται, φωτίζεται, καὶ τελειοῦται. Ἐπιμελείᾳ μὲν ὅτι πλείστῃ διορθωθεῖσα· νῦν δὲ πρῶτον τύποις ἐκδοθεῖσα διὰ δαπάνης τοῦ τιμιωτάτου καὶ θεοσεβεστάτου κυρίου Ἰωάννου Μαυρογορδάτου· εἰς κοινὴν τῶν ὀρθοδόξων ὠφέλειαν. αψπβ', Ἐνετίησιν, 1782. Παρὰ Ἀντωνίῳ τῷ Βόρτολι. *Con licenza de' superiori e privilegio.* In-fol. de 16-1207 pages, 2e édit., Constantinople, 1861, et 3e, Athènes, 1900. Ce précieux recueil, que Migne n'a pu utiliser que tardivement pour sa Patrologie grecque, comprend dans sa première partie les œuvres ascétiques des auteurs suivants : Antoine le Grand, Isaïe, Évagre, Cassien, Marc, Hésychius, Nil, Diadoque, Jean de Carpathos, Théodore d'Édesse, Maxime le Confesseur, Thalassius, Jean Damascène, Philémon, Théognoste, Philothée le Sinaïte, Élie, Théophane le moine. La seconde partie contient Pierre de Damas, la métaphrase des homélies de Macaire par Syméon le Métaphraste, les chapitres de Syméon le Nouveau Théologien, Nicétas Stéthatos, Théolepte de Philadelphie, le moine Nicéphore, Grégoire le Sinaïte, Grégoire Palamas, le tomos des Athonites en faveur des Hésychastes, Calliste et Ignace Xanthopoulos, Calliste le patriarche, Calliste Télicoudès (*lire* Angélicoudès), Calliste Cataphygiotès, Syméon de Thessalonique, le commentaire d'un anonyme (Marc d'Éphèse) sur la prière *Domine Jesu Christe fili Dei miserere nobis*, divers opuscules de Syméon le Nouveau Théologien et de Grégoire le Sinaïte, enfin des extraits de la vie de Maxime le Causocalyvite et de Grégoire Palamas sur la prière mentale. Le recueil est parfois cité sous le nom de Jean Maurocordato, mais à tort, ce mécène n'ayant fait que payer les frais d'impression. Souvent aussi, on l'attribue à Nicodème, qui y a certainement collaboré, mais le principal éditeur, au témoignage de son ami et biographe Athanase de Paros, est Macaire de Corinthe. — Il faut en dire autant du recueil suivant, dont les biographes revendiquent la paternité pour Nicodème, mais qu'Athanase affirme avoir eu pour éditeur Macaire : 2° Συναγωγὴ τῶν θεοφθόγγων ῥημάτων καὶ διδασκαλιῶν τῶν θεοφόρων καὶ ἁγίων πατέρων· ἀπὸ πάσης γραφῆς θεοπνεύστου συναθροισθεῖσα οἰκείως τε καὶ προσφόρως ἐκτεθεῖσα παρὰ Παύλου τοῦ ὁσιωτάτου μοναχοῦ καὶ κτήτορος μονῆς τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Εὐεργέτιδος, καὶ Εὐεργετινοῦ ἐπικαλουμένου, ἥτις ληφθεῖσα ἐκ τῆς βιβλιοθήκης μονῆς τοῦ Κουτλουμούση ἐπονομαζομένης, νῦν πρῶτον τύποις ἐξεδόθη διὰ δαπάνης τοῦ τιμιωτάτου καὶ εὐγενεστάτου κυρίου κυρίου Ἰωάννου Καννᾶ· πρὸς ὠφέλειαν τῶν ἐπιτυγχανόντων. αψπγ'. Ἐνετίησι, 1783. Παρὰ Ἀντωνίῳ τῷ Βόρτολι. *Con licenza de' superiori e privilegio.* In-fol. de 36-1098 pages et un feuillet ; 2e édit. en 2 vol., Athènes, 1893. Cette vaste compilation, dont il sera parlé sous le nom de Paul moine de l'Euergétis, a été publiée aux frais d'un riche smyrniote, Jean Cannas, dont Macaire avait sollicité l'appui. — 3° C'est encore à Macaire qu'est due l'impression du Catéchisme orthodoxe de Platon, traduit en néogrec par le fameux D. Coraï, à qui la générosité de l'ancien évêque de Corinthe avait permis de poursuivre ses études médicales à Montpellier. Elle est intitulée : Ὀρθόδοξος ὁμολογία, in-8°, Leipzig, 33-350 p. Réimprimée à Munich, chez George Frantz en 1834, in-8°, XXXII-241 p. — 4° Athanase de Paros ayant publié en 1798, à l'imprimerie patriarcale, une Χριστιανικὴ ἀπολογία, in-8°, 96 pages, contre les erreurs de Voltaire et l'athéisme, Macaire voulut faire les frais d'une seconde édition qui parut à Leipzig, in-8°, 148 pages, en 1805, l'année même de sa mort. Mais l'œuvre de ses derniers jours, celle qui lui coûta le plus de recherches et qu'il n'eut pas le temps d'achever, est le Νέον Λειμωνάριον, recueil de vies de saints et de martyrs de diverses époques mises en ordre et traduites en néogrec. L'ouvrage complété par Nicéphore de Chio, disciple de Macaire, parut à Venise en 1819 et a été plusieurs fois réimprimé depuis. Voir pour le détail de ces diverses éditions, L. Petit, *Bibliographie des acolouthies grecques*, Bruxelles, 1926, s. v.

La biographie de Macaire par Athanase de Paros se trouve dans les diverses édit. de son acolouthie, Chio, 1863; Hermopolis 1885; Doukakès, Μεγας συναξαριστής, mois d'avril, p. 166-206, et en abrégé dans la dernière édit. du Νεον Λειμωνάριον, Chio, 1913, p. 28. Voir en outre, P. M. Contoyani, Οἱ Ἕλληνες κατὰ τὸν πρῶτον τῆς Αἰκατερίνης Β' ρωσσοτουρκικὸν πόλεμον (*1768-1774*), in-8°, Athènes 1908, p. 409-415, article reproduit dans la revue Χιακὸν μουσεῖον, in-fol., Chio, 1911, p. 1-5; A. Elias, dans Χιακα Χρονικά, t. II, Athènes, 1914, p. 31-33. Sur la controverse relative à la communion fréquente, voir M. Gédéon dans Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, Constantinople, 1883, t. III, p. 671, 72, et Ph. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, in-8°, Leipzig, 1894, p. 78, 79. Les lettres patriarcales relatives à cette question se trouvent dans M. Gédéon, Κανονικαὶ διατάξεις, t. I, p. 269 sq., et dans Mansi, *Concil.*, t. XXXIX.

† L. Petit.

6. MACAIRE D'ÉGYPTE, appelé aussi Macaire le Grand, ou Macaire de Scété, moine égyptien (IVe siècle).— Les deux sources des renseignements que l'on possède sur Macaire, c'est d'une part l'*Histoire Lausiaque* de Palladius, c. XVII, édit. Butler, p. 43-47, d'autre part l'*Historia monachorum*, c. XXVIII, édit.

Preuschen, p. 86-90, dont le grec est l'original et qui a été traduite en latin par Rufin. Ces deux sources paraissent indépendantes. De la première dérivent les données fournies par Sozomène, *H. E.*, III, 14 et VI, 20, *P. G.*, t. LXVII, col. 1068 et 1341, et par Socrates, *H. E.*, IV, 23, *ibid*, col. 513 C. Elles sont passées de là dans les divers historiens du monachisme, anciens et modernes, qu'il est inutile de recenser ici.

La vie de Macaire tient en quelques lignes. Originaire de la Haute-Égypte, où il a pu naître dans les toutes premières années du IVe siècle, il est devenu vers l'âge de trente ans, membre d'une de ces colonies monastiques qui peuplaient le désert de Scété à l'ouest du Delta; disciple, semble-t-il, de saint Antoine, remarqué pour sa sainteté précoce qui l'avait fait surnommer le jeune vieillard, παιδαριογέρων, il fut vers l'âge de quarante ans élevé au sacerdoce, alors que déjà il possédait les charismes de guérison et de prophétie. Il jouissait dans la colonie monastique d'un ascendant considérable, sans qu'on puisse parler, à vrai dire, d'une autorité administrative. Les miracles les plus extraordinaires lui sont attribués par Palladius, qui se rend compte lui-même que sa narration est tant soit peu incroyable. On relèvera au moins celui de la femme changée en jument par un sorcier et rendue par Macaire à sa forme primitive. Au dire de Sozomène, VI, 20, il a été, avec d'autres chefs du monachisme nitrien, victime des persécutions dirigées par Lucius, l'évêque arien d'Alexandrie après la mort de saint Athanase, contre les nicéens fidèles, vers 374. Mais cette persécution dura peu. Macaire mourut âgé de plus de quatre-vingt-dix ans, donc dans les dernières années du IVe siècle. Il était mort depuis quelque temps quand le rédacteur de l'*Historia monachorum* visita, en 397 ou 398, le désert de Scété.

Gennade qui écrit dans la seconde moitié du Ve siècle, connaît Macaire mais ne lui attribue, en fait d'œuvre littéraire, qu'une lettre à de jeunes moines : *unam tantum ad juniores professionis suæ epistolam. De vir. ill.*, 10, *P. L.*, t. LVIII, col. 1065. Ni Palladius, ni l'*Historia monachorum* ne parlent d'aucun écrit, et nul parmi les écrivains anciens ne connaît aucune production littéraire de ce pieux personnage. A l'heure qu'il est pourtant la *Patrologie grecque* lui consacre un volume presque entier, t. XXXIV. — On y trouve : 1° Quatre lettres dont trois en latin, et une assez longue en grec, col. 405-446; — 2° Une prière en grec de quelques lignes, col. 445-447; — 3° Cinquante homélies en grec, exposant les principes de la vie spirituelle, col. 449-822; — 4° Une série d'opuscules ascétiques en grec : 1. *De custodia cordis*, col. 821-841; 2. *De perfectione in spiritu*, col. 841-852; 3. *De oratione*, col. 853-865; 4. *De patientia et discretione*, col. 865-889; 5. *De elevatione mentis*, col. 889-908; 6. *De charitate*, col. 908-936; 7. *De libertate mentis*, col. 936-968. — Il faudrait y ajouter, parmi les *Apophtegmata sanctorum senum* publiés par Cotelier, et parmi les *Apophtegmes coptes* publiés par Amélineau, un certain nombre de dits et de propos attribués, à tort ou à raison, à Macaire.

Il va de soi que l'on ne peut porter tout cet héritage au compte de l'abbé de Scété que sous bénéfice d'inventaire. D'abord, pour ce qui est des *Apophtegmata*, il est trop clair qu'il est impossible d'en revendiquer pour Macaire l'absolue propriété. Ces anecdotes, ces conversations étaient, si l'on peut dire, un bien commun à tous les grands solitaires. — Pour les 7 opuscules ascétiques édités d'abord sous le nom de Macaire, ils se sont révélés, à un examen plus attentif, comme des extraits plus ou moins arrangés des homélies. Un des mss., le *Vindobon. 104*, les donne expressément comme compilés par Siméon le Logothète (1re moitié du XIe siècle): Κεφάλαια τοῦ ἁγίου Μακαρίου μεταφρασθέντα παρὰ Συμεῶν (*sic*) τοῦ Λογοθέτου. — Restent les homélies et la longue lettre grecque. Leur appartenance à un même auteur semble vraisemblable, il y a, en effet, une suffisante parenté de fond et de forme entre les deux écrits. La question de l'origine macarienne n'est pas tranchée pour autant. L'attribution des cinquante homélies à Macaire repose, en somme, sur la simple affirmation de mss. relativement récents, et les critères internes ne la garantissent pas d'une manière absolue. Au XVIIIe siècle déjà, Oudin et Semler avaient nié cette authenticité; leurs arguments ont été repris et examinés tout récemment par C. Flemming, qui conclut d'une manière très ferme contre l'attribution à Macaire. Ces arguments sont de valeur très inégale et il ne semble pas que la majorité des critiques s'y soit jusqu'à présent ralliée. Le plus grave, à notre avis, fait état de l'idéal monastique qui est présenté par l'auteur des *homélies*. Il s'agit de toute évidence d'une règle proposée à des moines vivant en une communauté très fermée, alors que, à s'en rapporter à l'*Histoire Lausiaque*, Macaire présidait à des établissements tout différents. Vivant en des cellules éparpillées à de grandes distances, les moines de Nitrie ne se rassemblaient en somme que pour l'office du dimanche. Ce n'est pas à des *anachorètes* de ce genre, mais à des *cénobites* du type pakhomien que semble s'adresser l'auteur des *homélies*. Resterait donc l'*Epistola sancti Macharii ad filios Dei*, publiée pour la première fois par Floss en 1850 : *incip.* : *In primis quidem si cœperit*, *P. G.*, *loc. cit.*, col. 405-410; elle correspond d'une manière exacte au signalement que donne Gennade, *loc. cit.* : *Macharius... scripsit epistolam in qua docet illum perfecte posse Deo servire qui conditionem creationis suæ cognoscens ad omnes semetipsum inclinaverit labores, ut luctando atque Dei auxilium adversum omne quod in hac vita suave est implorando, ad naturalem quoque perveniens puritatem, continentiam velut naturæ debitum munus obtinuerit.* Cela prouve au moins que, dès le début du Ve siècle, elle circulait en Occident sous le nom de Macaire le Grand.

Quoi qu'il en soit des questions d'authenticité, les œuvres spirituelles mises sous le nom de Macaire méritent certainement de retenir l'attention des théologiens. On a essayé, en ces temps derniers, de préciser la part qu'il conviendrait d'y faire aux influences stoïciennes et péripatéticiennes, d'établir les fondements sur lesquels repose la doctrine spirituelle et ascétique de l'auteur, les tendances dont témoigne cette dernière, la démonologie qui y transparaît et qui est assez différente de celle de l'*Histoire Lausiaque*. L'influence de ces écrits, dont l'origine reste assez obscure, a dû être considérable sur la formation de la mystique orientale; c'est ce dernier point qui mériterait d'être étudié.

1° *Éditions du texte.* — L'édition *princeps* des *Homélies* a été donnée par Jean Pic, Τοῦ ὁσίου πατρὸς Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου ὁμιλίαι ν', Paris, 1559 et en traduction latine : *S. Patris Macarii Ægyptii homiliæ quinquaginta interprete Joanne Pico*, Paris, 1562; puis par Zacharie Palthenius, *S. P. Macarii homiliæ spirituales*, Francfort, 1594; par Georges Pritius, *S. P. Macarii opuscula*, Leipzig, 1714, d'où elles sont passées dans Gallandi, *Veter. Patr. bibliotheca*, t. VII, p. 3 sq. et de là dans *P. G.*, t. XXXIV, col. 449-822. — Les *opuscula ascetica*, édités d'abord par P. Poussines, *Thesaurus asceticus*, Toulouse, 1683, sont passées dans Pritius, *op. cit.*, puis dans Gallandi et *P. G.* Les lettres, etc., l'ont été par H. J. Floss, *Macarii Ægyptii epistolæ, homiliarum loci, preces*, Cologne-Bonn-Bruxelles, 1850, reproduit dans *P. G.*, *tom. cit.*; sur deux fragments que Floss avait publiés dans le programme de l'Université de Bonn du 3 août 1866, cf. deux plaquettes de J. Gildemeister, *Ueber die an der k. preuss. Universität Bonn entdeckten neuen Fragmente des Macarius*, Leipzig, 1866, et *Zweites Wort*, Elberfeld, 1867. — Les *apophthegmata*, rassemblés d'après diverses collections, dans *P. G.*, *tom. cit.*, col. 232-284,

seront complétés par les *apophthegmes* publiés en copte et traduits par E. Amélinau, dans *Annales du Musée Guimet*, 1894, t. xxv, p. 203-234.

2° *Sources de la vie de Macaire d'Égypte.* — 1. Palladius, *Histoire Lausiaque*, c. xvii, voir l'édit. de dom C. Butler, dans *Texts and Studies*, t. vi, fasc. 1, Cambridge, 1898, fasc. 2, 1904 et l'adaptation française dans la collection Hemmer-Lejay, *Textes et documents*. — 2. L'*Historia monachorum*, dont Butler a démontré que le texte original est grec, qu'il n'est pas de Rufin, et que Rufin est seulement l'auteur de la traduction latine; voir ce texte grec dans E. Preuschen, *Palladius und Rufinus, ein Beitrag zur Quellen-Kunde des ältesten Mönchtums*, Giessen, 1897. — 3. Amélinau a aussi publié, *loc. cit.*, p. 46-117, une *Vie de Macaire de Scété*, et p. 118-202, des *Vertus de saint Macaire*, en copte (avec traduction française); la première de ces compilations se donne comme écrite par un moine nommé Sarapamon; elle peut remonter à la fin du iv[e] siècle, ce qui ne veut pas dire que sa véracité soit au-dessus de toute contestation.

3° *Notices littéraires et études de détail.* — *Acta Sanct.*, janvier, t. i, p. 1005-1015; Tillemont, *Mémoires*, t. viii, p. 574-625, 805-811; C. Oudin, *Comm. de scriptoribus Ecclesiæ antiquis*, Francfort, 1722, t. i, p. 474-480; Semler, *Specimen examinis critici Operum quæ ita feruntur Macarii*, Halle, 1745, et *Specimen animadversionum in aliquot opuscula græca Macarii, ibid.*, 1746; ces deux courtes dissertations sont reproduites dans *P. G.*, *tom. cit.*, col. 263-284; J.-A. Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harles, Hambourg, 1802, t. viii, p. 361-366; et surtout la très longue étude de Floss, *op. cit.*, p. 1-188, reproduite intégralement dans *P. G.*, *tom. cit.*, col. 1-175.

Parmi les nombreuses études doctrinales modernes, citons seulement : G. B. Lindner, *De Macario dissertatio historico-theologica*, Leipzig, 1846; J. Stoffels, *Die mystische Theologie Makarius des Ægypters*, Bonn, 1908; C. Flemming, *De Macarii Ægyptii scriptis quæstiones*, Gœttingue, 1909, cet auteur annonçait que la suite de son étude paraîtrait dans les *Neue Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche*, publiées par Bonwetsch et Seeberg : elle n'était pas encore parue en 1914. Une énumération plus complète de travaux modernes, en particulier de ceux de J. Stiglmayr, dans O. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Literatur.*, t. iii, 1912, p. 92.

É. Amann.

7. MACAIRE LE HIÉROMOINE, canoniste grec que l'on a souvent identifié avec Macaire Chrysoképhalos, voir ci-dessus, mais qui en est très probablement distinct. Notons toutefois son goût pour les trimètres iambiques soit en tête soit à la fin de sa compilation, genre qui rappelle assez bien celui du métropolitain de Philadelphie.

Macaire le canoniste ne saurait être postérieur au xv[e] siècle, car le plus ancien manuscrit que l'on connaisse de son ouvrage est du xv[e] siècle, au témoignage d'un bon paléographe, Ed. Gollob, *Verzeichnis der griechischen Handschriften in Oesterreich ausserhalb Wiens*, Vienne, 1903, p. 75. Ce codex est en parchemin, hormis les feuillets du début et de la fin, et c'est une particularité dont il faut tenir compte dans l'estimation de l'âge d'un manuscrit. Il est conservé dans la bibliothèque du château princier de Nikolsburg, sous la cote *I. 136*. En voici le titre : Σύνταγμα ἐν ἐπιτόμῳ τῶν ἐμπεριειλημμένων ἁπασων ὑποθέσεων τοῖς θείοις καὶ ἱεροῖς κανόσι· πονηθέν τε ἅμα καὶ συντεθὲν τῷ ἐν ἱερομονάχοις ἐλαχίστῳ Μακαρίῳ. Inc. Ἰστέον ὡς ὁ μὲν. Il comprend 236 chapitres, dont le premier traite de la foi orthodoxe, et le dernier, de la fête de Pâques. C'est un remaniement du manuel canonique de Matthieu Blastarès, dont le titre même est conservé. Toutefois, au lieu de laisser les canons dans l'ordre alphabétique qu'ils occupent chez son modèle, Macaire les dispose ici dans l'ordre logique, mais en ayant soin de rappeler par un mot mis en marge, le plus souvent en abrégé, sous quelle fiche on retrouve chaque passage dans Blastarès. Telle est du moins la physionomie du ms. de Nikolsburg. Mais comme il est arrivé pour tous les manuels de ce genre, bien des modifications ou mutilations lui ont été infligées par les compilateurs postérieurs. Ainsi, dans la plupart des mss. qui nous ont conservé son œuvre, on ne compte plus que 231 chapitres, le premier sur les renégats, et le dernier sur les conditions requises chez ceux qui se présentent aux ordres sacrés. Tels sont les mss. *K. 11* de Lavra et *293* de Dochiar au mont Athos, ainsi que le *Vaticanus Borgianus gr. 13* (olim *L. VI, 11*). Même dans l'intitulé de l'ouvrage, la différence est telle, que l'on peut se demander s'il ne s'agit pas de deux manuels distincts. La question ne pourrait être tranchée que par une publication intégrale. Voir l'analyse et une partie de la préface du ms. de Lavra, dans B. Bénéšević, *Notices sur les mss. canoniques grecs conservés à Vatopédi et à la laure de S. Athanase l'Athonite*. Supplément au t. xi des *Chroniques byzantines*, Saint-Pétersbourg, 1904, p. 65-67 et 98, 99 (en russe). Dans le *Borgianus 13*, le manuel de Macaire est suivi de trois autres traités canoniques du même genre, que l'on trouve souvent à part dans les mss. Il est probable que Macaire est resté totalement étranger à leur compilation; celle-ci varie d'ailleurs souvent : il y a presque autant de textes distincts qu'il y a de manuscrits différents.

Oudin, *Scriptores ecclesiastici*, t. iii, p. 609, assure que l'*Expositio canonum* de Macaire est conservée en Angleterre; nous ne sommes pas en mesure de dire où. Allatius en cite un passage, tiré du chapitre 104, dans sa dissertation *De Synconum scriptis*, p. 35, *P. G.*, t. cxiv, col. 30.

† L. Petit.

8. MACAIRE DE MAGNÉSIE (vers 400). — Sous le nom de Macaire Magnès, c'est-à-dire de Magnésie, cf. G. Schalkausser, *Zu den Schriften des Makarios von Magnesia*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. xxxi, fasc. 4, Leipzig, 1907, p. 1-3, nous est parvenue une apologie du christianisme, extrêmement précieuse, mais dont l'origine et l'histoire restent pour nous enveloppées de mystère.

La plus ancienne mention que l'on rencontre de cette apologie date du patriarcat de Nicéphore I[er] (806-815). Les iconoclastes contre lesquels celui-ci avait à lutter lui opposaient en effet des extraits qu'ils intitulaient : τοῦ ἁγίου Μακαρίου ἐκ τῆς τετάρτης βίβλου τῶν ἀποκριτικῶν. L'ouvrage et l'auteur étaient également inconnus au patriarche : après de longues recherches, Nicéphore parvint à découvrir un exemplaire du précieux écrit, avec ce titre : Βίβλος Μακαρίου Μάγνητος ἱεράρχου; il l'étudia, découvrit que l'ouvrage avait été rédigé plus de 300 ans après le temps des apôtres, qu'il était dédié à un certain Théosthène, et qu'il renfermait les réfutations de questions posées par un aristotélicien inconnu. Il en fit alors des extraits propres à réfuter les iconoclastes : ce florilège est l'*Antirrheticus liber de Magnete* qui a été édité par le cardinal Pitra, dans le *Spicilegium Solesmense*, t. i, Paris, 1852, p. 302-335.

Plus tard, un passage de l'apologie de Macaire fut copié par Jean d'Antioche (1081-1118), dans son livre περὶ τῶν ἀχράντων καὶ θείων μυστηρίων; cf. K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2[e] édit., Munich, 1897, p. 156. Ce passage relatif à l'eucharistie, figure dans un assez grand nombre de mss. qui sont énumérés par G. Schalkausser, *op. cit.*, p. 6 sq.

En 1491-2, Janos Laskaris signalait la présence de deux mss. de Macaire en Italie, l'un à Corigliano, l'autre au monastère du Mont Sardo. Ces deux mss. ont disparu sans laisser de traces. Au siècle suivant, le savant jésuite François Torrès (Turrianus), mort en 1584, put utiliser, dans plusieurs de ses ouvrages, un autre ms. de Macaire, qu'il avait trouvé à Venise : à maintes reprises, il eut l'occasion de citer, le plus souvent dans une traduction latine, parfois dans le texte original, des fragments plus ou moins longs,

de l'apologie de Macaire; cf. G. Schalkhauser, *op. cit.*, p. 18-81. Par un malheureux hasard, le ms. dont s'était servi Torrès, disparut après lui. Dès le XVIIe siècle, il était impossible de le découvrir, et on n'a jamais pu savoir ce qu'il était devenu.

Aussi fut-ce avec joie que le monde savant apprit, en 1867, la découverte d'un nouveau ms. de Macaire par l'érudit français C. Blondel, qui l'avait trouvé à Athènes. Le ms. à vrai dire, était incomplet : il commençait au milieu d'un mot au c. VII du livre II et se terminait au milieu d'un mot au chapitre XXX et dernier du livre IV. Les livres I et V et les 6 premiers chapitres du livre II avaient donc disparu. Blondel put toutefois préparer une édition, la première, de Macaire; cette édition parut après la mort du savant, par les soins de P. Foucart : *Macarii Magnetis quæ supersunt ex inedito codice edidit* C. Blondel, Paris, 1876. A son tour le ms. dont s'était servi Blondel a été perdu, si bien qu'aujourd'hui nous ne connaissons l'œuvre de Macaire Magnès que par le texte imprimé.

L'apologie de Macaire comprend cinq livres qui sont censés reproduire la discussion de l'auteur avec un philosophe païen. Celui-ci oppose à son adversaire une série de passages du Nouveau Testament, empruntés surtout aux Évangiles et aux Actes des Apôtres; sa critique tantôt sérieuse, tantôt plaisante est toujours pénétrante; le chrétien s'efforce de répondre aux objections et de faire voir que les livres du Nouveau Testament ne renferment pas de contradictions, et exposent une doctrine digne d'être acceptée même par les sages de ce monde. Le titre le plus complet de l'ouvrage paraît avoir été le suivant : Μακαρίου Μάγνητος Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενὴς πρὸς Ἕλληνας περὶ τῶν ἀπορουμένων ἐν τῇ καινῇ Διαθήκῃ ζητημάτων καὶ λύσεων. Il indique donc que cet écrit fait partie de la très riche littérature des *Quæstiones et responsiones*. Cf. G. Heinrici, *Zur patristischen Aporienliteratur*, dans les *Abhandl der k. sachs. Gesellsch. der Wiss., philol. hist. Klas.*, t. XXVII, Leipzig, 1909, p. 841-860. Le terme μονογενὴς fait cependant difficulté. O. Bardenhewer estime que la partie perdue de l'ouvrage pouvait en expliquer le sens. *Patrologie*, 3e édit., Fribourg, 1910, p. 368. Plus raisonnablement, A. Harnack, *Kritik des neuen Testaments von einem Griechischen Philosophen des 3 Jahrhunderts*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XXXVII, fasc. 4, Leipzig, 1911, p. 7, 8, remarque que les titres anciens sont souvent conçus de manière à piquer la curiosité des lecteurs, et qu'ici l'on pourrait traduire : Réponse de Macaire, ou plutôt le Monogène (lui-même) répondant aux Grecs.

L'époque à laquelle a été composé l'*Apocriticus* est vraisemblablement la fin du IVe siècle. Au livre IV, le païen remarque que le Sauveur a annoncé la venue de faux christs, mais que depuis 300 ans et plus, ἢ καὶ περαιτέρω, on n'en a point vu. Cette date imprécise nous conduit seulement au IVe siècle. Par ailleurs, l'ouvrage nous montre que le monachisme est partout répandu en Orient et exerce une grande influence, II, 7; qu'il y a des manichéens dans le monde entier et qu'il constituent un danger pour l'Église, III, 43; IV, 15, que le paganisme est encore en possession de l'influence intellectuelle. La théologie trinitaire de l'auteur est celle des Cappadociens. Il y a en effet une seule οὐσία en Dieu et les trois ὑποστάσεις : ἓν ὄνομα θεοῦ κἀπὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ θεὸς εἷς ἐν τρισὶν ὑποστάσεσίν ἐστι καὶ ὀνομάζεται... τριῶν ὑποστάσεων ἐν οὐσίᾳ μιᾷ γνωρίζεται τὸ ὄνομα. *Apocrit.*, IV, 25, p. 209; cf. III, 14, p. 91; III, 11, p. 76. On a remarqué encore certaines ressemblances entre sa doctrine christologique et eschatologique et celle de saint Grégoire de Nysse; cf. Möller, dans la *Theolog. Literaturzeitung*, 1877, col. 523.

Le pays dans lequel a vécu Macaire a donné lieu à discussion. L. Duchesne, *De Macario Magnete et scriptis ejus*, Paris, 1877, p. 11, 12, se prononce pour le voisinage d'Édesse. La plupart des historiens penchent pour l'Asie Mineure. On connaît précisément, à la fin du IVe et au début du Ve siècle, un certain Macaire qui fut évêque de Magnésie, sans qu'il soit d'ailleurs possible de préciser, s'il s'agit de Magnésie de Carie, ou de Magnésie de Lycie. Ce Macaire, d'après Photius, *Biblioth.*, cod. 59, *P. G.*, t. CIII, col. 105, figura au concile du Chêne, en 403, comme accusateur de l'évêque Héraclide d'Éphèse, l'ami de saint Jean Chrysostome. Nous ne savons rien de plus sur son compte. Mais il n'est pas invraisemblable que ce personnage ait pu écrire l'*Apocriticus*.

Sans doute, T. W. Crafer, *Macarius Magnes a neglected apologist*, dans *The Journal of theological studies*, t. VIII, p. 401-423, 546-570, n'accepte pas ces conclusions; il estime que Macaire a dû écrire tout à la fin du IIIe siècle ou durant les premières années du IVe. On ne saurait ici insister sur une thèse qui a pour elle bien peu de vraisemblance.

Ce qui fait surtout l'intérêt de l'apologie de Macaire, ce sont les objections auxquelles elle répond. Ces objections supposent de la part du philosophe païen qui les exprime une connaissance très sérieuse du Nouveau Testament. Or, elles ne sont pas imaginaires, et n'ont pas été inventées par l'écrivain pour les besoins de sa cause. Elles ont été empruntées textuellement à un ouvrage de polémique antichrétienne; de sorte que, grâce à Macaire, nous possédons encore d'importants fragments d'un de ces livres que l'Église, lors de son triomphe, mit tant de soins à faire disparaître. On a pensé à identifier cet adversaire du christianisme avec Hiéroclès, qui avait rédigé un ouvrage *Ad christianos* et qui fut un des partisans les plus acharnés de la persécution de Dioclétien, Lactance, *Div. Instit.*, V, II, 12, *P. L.*, t. VI, col. 555; cf. Eusèbe, *Adversus Hieroclem*, *P. G.*, t. XXII, col. 795-868. Telle est l'opinion de L. Duchesne et de T. W. Crafer. J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig et Berlin, 1907, p. 301-304, refuse de prononcer aucun nom; il croit seulement que le controversiste inconnu écrivait au milieu du IVe siècle et utilisait surtout les livres de Porphyre contre les chrétiens. C'est aussi à Porphyre que se rallie A. Harnack. Celui-ci écrit d'ailleurs que Macaire n'avait pas entre les mains l'ouvrage authentique du philosophe, mais qu'il n'en possédait que des extraits, groupés au début du IVe siècle et qu'il réfuta ces extraits sans même se douter qu'il avait affaire en réalité au célèbre adversaire du christianisme. A. Harnack, *Kritik des neuen Testaments von einem griechischen Philosophen*, p. 137-144; *Porphyrius « Gegen die Christen » 15 Bücher; Zeugnisse, Fragmente und Referate*, dans les *Abhandlungen der kgl. Preuss. Akad. der Wissensch., philos. hist. Kl.*, 1916, fasc. 1. Appuyée sur une argumentation détaillée, l'opinion de Harnack paraît devoir être définitivement retenue.

Sous le nom de Macaire, nous possédons quelques fragments d'homélies sur la Genèse, ces fragments ont été édités par L. Duchesne, *De Macario Magnete*, p. 39-43, et par J.-B. Pitra, *Analecta sacra et classica*, Paris, 1888, part. I, p. 31-37. G. Schalkhausser qui en a fait un examen approfondi, *op. cit.*, p. 113-185, a montré qu'ils n'étaient pas authentiques, de sorte qu'il n'y a pas besoin d'y insister ici.

La théologie de Macaire de Magnésie n'offre rien de particulier. L'*Apocriticus* n'est pas une œuvre de théologie, ni d'exégèse; il est un écrit apologétique. Macaire a en face de lui un Grec, qui trouve dans un certain nombre de passages de l'Écriture un prétexte de raillerie ou d'incrédulité. Comme ce philosophe interprète le Nouveau Testament au sens le plus littéral,

il est tout naturel que Macaire soit amené à proposer des explications allégoriques. D'ailleurs, on doit ajouter que l'allégorie tient une si grande place dans sa réponse, qu'elle est évidemment conforme à la tournure de son esprit, à son éducation, à sa manière de penser. D'une façon générale, l'auteur de l'*Apocriticus* se tient dans la ligne marquée par les Cappadociens

On peut seulement retenir l'attention sur un passage consacré à l'eucharistie, *Apocr.*, III, 23, p. 103 sq. : « Le Christ ayant pris le pain et le calice dit : Ceci est mon corps et mon sang, non la figure (τύπος) du corps, ou la figure du sang, comme certains inconsidérément l'ont supposé, mais le corps et le sang en vérité. » On voit là que Macaire refuse d'admettre le mot τύπος, qui avait cependant été accepté par de fort bons auteurs, et même qu'il connaît l'existence d'une erreur eucharistique dont ce terme aurait été le prétexte. Cf. P. Batiffol, *L'Eucharistie*, 7e édit., Paris, 1920, p. 390, 391.

Le texte de l'*Apocriticus* est édité par C. Blondel, Μακαρίου Μάγνητος ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενής, *Macarii Magnetis quæ supersunt ex inedito codice edidit C. Blondel*, Paris, 1876. Sur la tradition manuscrite, voir l'ouvrage exhaustif de G. Schalkausser, *Zu den Schriften des Makarios von Magnesia*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XXXI, fasc. 4, Leipzig, 1907.

Sur la composition de l'Apologie : L. Duchesne, *De Macario Magnete et scriptis ejus*, Paris, 1877; T. W. Crafer, *Macarius Magnes, a neglected apologist*, dans *The Journal of theological studies*, t. VIII, p. 401-423; 546-570.

Sur l'adversaire de Macaire : J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig et Berlin, 1907, p. 301 sq.; H. Hauschildt, *De Porphyrio philosopho Macarii Magnetis apologetæ christiani in libris ἀποκριτικῶν auctore*, Heidelberg, 1907; A. Harnack, *Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XXXVII, fasc. 4. Leipzig, 1911 ; G. Bardy, *Les objections d'un philosophe païen d'après l'Apocriticus de Macaire de Magnésie*, dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, t. III, 1913, p. 95-111; A. Harnack, *Porphyrius Gegen die Christen 15 Bücher, Zeugnisse, Fragmente und Referate*, dans les *Abhandl. der kgl. preus. Akad. der Wissensch., philos. hist. Kl.*, 1916, fasc. 1.

G. Bardy

9. MACAIRE DE PATMOS, maître d'école et prédicateur grec de la première moitié du XVIIIe siècle. — Né à Patmos vers 1680, il se rendit à Constantinople pour y compléter son éducation. Il eut pour professeur à l'école nationale du Phanar Jacques Manos et même, assure-t-on, Alexandre Maurocordato, dont l'amitié lui fut précieuse. Au sortir de l'école, il entra comme archidiacre au service de l'archevêque de Nicomédie, mais ses goûts le poussant ailleurs, il rentra bientôt à Patmos et y ouvrit en 1713 une école dans la grotte dite de l'*Apocalypse*. Peu nombreux au début, les élèves en peu de temps atteignirent la centaine. Ils venaient de tous les points du monde hellénique, et même de la lointaine Russie. Aussi fallut-il ouvrir un second établissement en 1729. Plusieurs années durant, Macaire seul avait suffi à tout, enseignant tour à tour la grammaire, la rhétorique, la philosophie, la musique ecclésiastique, voire le latin; mais à partir de 1722, il avait dû s'adjoindre des auxiliaires. Il resta ainsi vingt-quatre ans à la tête de son école, dirigeant son œuvre et donnant ses leçons de son lit, quand la maladie l'y clouait. Doué d'un réel talent d'orateur, il connut d'éclatants succès, qui lui survécurent. Il mourut le 17 janvier 1737, laissant une correspondance énorme, dont une faible partie a été publiée çà et là. Elle a d'ailleurs beaucoup perdu de son intérêt, car la plupart des lettres conservées en copies n'ont ni adresse ni date. Des deux mille discours qu'il avait prononcés, au dire de Zaviras la bibliothèque de Patmos en conserve deux cent cinquante. Sur ce nombre, cinquante-deux ont vu le jour par les soins du moine Éphrem, son disciple, le futur patriarche de Jérusalem. Le recueil est intitulé : Εὐαγγελικὴ Σάλπιγξ, et il a été publié pour la première fois à Venise, en 1754, avec la fausse indication d'Amsterdam comme lieu d'impression. Aussi, tous les exemplaires furent-ils saisis par les inquisiteurs et brûlés. L'exemplaire conservé à la bibliothèque Saint-Marc est probablement unique. Voir Legrand-Pernot-Petit, *Bibliographie hellénique du XVIIIe siècle*. Paris, 1918, t. I, p. 431, 432; Legrand, *Éphémérides daces*, Paris, 1888, t. III, p. XII. Les écrivains grecs ont de tout temps mené grand bruit autour de cette destruction; ils oublient deux circonstances, la clandestinité de l'impression et la dénonciation d'un de leurs compatriotes, Démétrius Balsamos, sans lequel les Réformateurs de Padoue, d'une complaisance inouïe pour les publications en langue grecque, auraient sans doute fermé les yeux. Quoi qu'il en soit, l'ouvrage fut réimprimé à Leipzig, d'abord en 1758, puis en 1765, et non en 1768, comme l'écrit C. Sathas. Telle est la faveur qui l'entoure qu'une quatrième édition parue à Athènes en 1867 (et non en 1869, comme l'écrit A. Démétracopoulos), est devenue de nos jours presque introuvable, dans le commerce.

L'édition de 1758, sur laquelle on peut voir Legrand-Pernot-Petit, *op. cit.*, p. 484, a paru par les soins de Séraphin le Pissidien, archimandrite de Patmos, mais les prolégomènes sont du « pécheur Éphrem ». La préface signée de Séraphin, p. VIII-XXIV, n'est qu'un hors-d'œuvre contre les Latins, sans aucun rapport avec le livre lui-même, hormis la haine qui s'y exhale contre l'Église catholique. Quant aux discours, il n'en est pour ainsi dire pas un seul où les calomnies contre les Latins ne soient ressassées jusqu'à satiété, tantôt en de longues digressions, tantôt en dissertations purement dogmatiques. Ainsi les trois premiers discours du carême ont pour but de montrer que l'Église orthodoxe est la seule Église véritable. Un autre discours roule tout entier sur la procession du Saint-Esprit; un autre, sur le purgatoire; un autre, sur les azymes. Dans le discours pour le IIIe dimanche de carême, l'orateur ose affirmer que l'Église orientale seule connaît la souffrance de la croix; dans celui du Ve dimanche, que l'Église orientale se contente de la doctrine transmise par les conciles, tandis que l'Église latine, atteinte du virus de la vaine gloire, est tombée dans des absurdités sans nombre. Un second discours pour le même dimanche est consacré à l'énumération de tous les maux causés par l'ambition des papes. Dans le discours sur la Transfiguration, Macaire, renouvelant l'erreur du palamisme, enseigne que la lumière du Thabor est incréée. Par contre, dans le discours sur la nativité de la sainte Vierge, il soutient que Marie est née avec le péché originel, dont elle a été lavée seulement lors de l'Annonciation. Cette doctrine ne lui est pas personnelle, et du reste l'éditeur fait observer dans une note finale, p. 378, que ce discours ne paraît pas être de Macaire, mais bien de son disciple Éphrem « le pécheur ». L'édition de 1765 est absolument semblable à celle de 1758. Quant à l'édition de 1867, comprenant XVI-388 pages in-fol., elle ne se distingue des précédentes que par la dédicace du nouvel éditeur, St. Nicolaïdès, et par l'insertion d'une notice empruntée à J. Sakkélion sur les mss. *382-389* de la bibliothèque de Patmos, contenant les œuvres diverses de Macaire, hormis les lettres : héritage considérable, dont on n'a publié que l'*Ekthesis* des règles de rhétorique en appendice à la première édition de l'*Acolouthie* de saint

Christodule, in-4°, Venise 1755. Sur cet ouvrage voir Legrand-Pernot-Petit, *op. cit.*, p. 436.

Sur les œuvres inédites de Macaire, voir J. Sakkélion, Πατμιακὴ Βιβλιοθήκη, p. 175, 176 et 220-21. Sur sa vie, voir le moine Éphrem, dans sa préface à l'Εὐαγγελικὴ Σάλπιγξ, Alexandre de Tyrnavo dans C. Sathas, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη, t. III, Venise, 1872, p. 504-14, et surtout M. E. Malandrakès, Ἡ Πατμιὰς Σχολή, in-8°, Athènes, 1911, ouvrage consacré en grande partie à notre auteur; il est plein de renseignements utiles, mais semés çà et là sans méthode. Voir aussi Th. N. Philadelpheus, dans l'*Annuaire* du Parnasse, Athènes, 1902, t. VI, p. 111-127. Il n'est pas de périodique grec qui ne contienne quelque article sur Macaire, mais on n'y trouve aucune donnée qui ne soit enregistrée ci-dessus. C. Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 439-441, s'est contenté, à l'exemple de Zaviras, de transcrire la notice d'Éphrem, et A. Démétracopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, in-8°, Leipzig, 1872, p. 179, 180 est encore plus sobre de détails.

L. PETIT.

MACEDO François, polygraphe du XVIIe siècle, d'abord jésuite, puis cordelier (1596-1681?) — Né à Coïmbre en 1596, il entre au noviciat des jésuites en 1610; profès des quatre vœux en 1630, il remplit diverses charges de professeur dans la Compagnie; mais il la quitte en 1638 avec l'approbation des supérieurs pour entrer chez les frères mineurs de l'observance, où il prend le nom de François de Saint-Augustin. Il est fort mêlé aux intrigues politiques, qui, en 1640, amènent la séparation du Portugal d'avec l'Espagne et l'établissement de la dynastie de Bragance; en divers voyages à l'étranger, il cherche à concilier à celle-ci l'appui des cours de France et d'Angleterre. En 1658, il est appelé à Rome où il professera la théologie au Collège de la Propagande. Un peu plus tard, vers 1662, il est appelé par la République de Venise à Padoue pour y enseigner la théologie morale, il y mourut en 1681.

D'une facilité incroyable, Macédo s'assimilait toutes sortes de connaissances; mais peut-être aimait-il trop l'ostentation et l'éclat. On le vit organiser à Rome et à Venise de véritables exhibitions où il s'offrait à disserter *de omni re scibili*, en vers aussi bien qu'en prose, et à répondre sur-le-champ à toutes les objections. Il aimait la polémique; Bayle, qui ne l'estime guère, l'appelle « un chevalier errant toujours prêt à rompre une lance ». Notice de *Thomas Anglus*, dans le *Dictionnaire historique et critique*, édit. de 1730, t. I, p. 239. Il fait ailleurs, sur son compte, cet désobligeante remarque : « La République des Lettres a ses bretteurs; Macédo en était un. » Notice de *Macédo*, t. III, p. 138. En fait notre auteur eut des querelles retentissantes avec Thomas Anglus, avec le cardinal Bona, avec le futur cardinal Noris. Cette dernière ayant pris un tour extrêmement vif, les deux adversaires reçurent l'un et l'autre défense d'écrire d'avantage sur ces matières. Noris obéit; Macédo cessa aussi d'écrire mais provoqua par un cartel en règle son antagoniste à une joute théologique « en champ clos ou ouvert à Bologne ». Voir le texte curieux de cette provocation dans Nicéron, *Mémoires*, t. XXXI, p. 332. L'œuvre littéraire de Macédo a le même caractère tumultueux. L'érudition rapide dont elle témoigne a pu faire, à l'époque, grande impression sur certains contemporains. Gregorio Leti parle de Macédo avec une admiration enthousiaste sur laquelle renchérit encore G. Morhof. L'auteur n'en est pas moins très oublié aujourd'hui.

Macédo avait dressé à la fin d'un de ses derniers ouvrages, le *Myrothecium morale*, un catalogue qu'il déclare lui-même incomplet de ses productions littéraires. Nous signalerons ici, dans l'ordre même du catalogue celles qui ont trait à la théologie, laissant de côté tout ce qui se rapporte aux belles-lettres et à la politique. — 1° *Historia de los nuevos martyres del Japon*, en espagnol, Madrid, 1632, composé alors que Macédo faisait encore partie de la Compagnie de Jésus. — 2° une série d'ouvrages sur la grâce, composés au début des querelles jansénistes : *Cortina D. Augustini de prædestinatione et gratia*, Paris, 1648, Munster-en-W., 1649; *Scrinium D. Augustini sive mens D. Augustini illustrata de duplici adjutorio gratiæ*, Londres, 1654. Ces divers ouvrages penchaient dans le sens de l'augustinisme le plus strict. Mais la condamnation des cinq propositions par Innocent X en 1653 va modifier l'attitude de Macédo. Il publie en 1654, *Mens divinitus inspirata summo pontifici Innocentio X super quinque propositiones Jansenii*, Londres, 1654. Sur cette conversion de Macédo, voir Gerberon, *Histoire générale du jansénisme*, Amsterdam, 1701, t. I, p. 424-426. — 3° L'apologie d'Innocent X, déchaîne une polémique avec le prêtre catholique anglais, Thomas de White (Thomas Anglus). Celui-ci dans le *Sonus buccinæ sive tres tractatus de virtutibus fidei et theologia*, insère un appendice *Adversus mentem divinitus inspiratam*; Macédo lui réplique par un *Lituus lusitanus buccinæ anglicanæ Thomæ Angli canenti occinens*, Londres, 1654, et par une *Tessera pontificia pro dignitate et auctoritate papæ adversus buccinam Thomæ Angli*, Londres, 1654 (insérée dans Rocaberti, *Biblioth. pontificia*, t. XII, p. 164-220); à quoi Anglus riposte par des *Tabulæ suffragiales de terminandis fidei litibus ab Ecclesia catholica fixæ occasione Tesseræ* Ψευδωνυμως *Romanæ inscriptæ adversus folium unum Soni buccinæ*, Londres, 1655. — 4° Du séjour à Londres date aussi : *Controversia ecclesiastica inter fratres minores*, 1653. — 5° Du séjour à Rome datent plusieurs ouvrages importants : *De clavibus Petri opus in quatuor libros divisum* : 1. *De clavi papalis dignitatis, potestatis, jurisdictionis;* 2. *De clavi intelligentiæ et interpretationis S. Scripturæ;* 3. *De clavi fidei dogmaticæ et practicæ;* 4. *De clavi sacramentorum; additis tribus controversiis de hæresi et schismate, de sacerdotio Christi, de peccato originali*, Rome, 1660 (quelques parties reproduites dans Rocaberti, *loc. cit.*, p. 113-163); *Controversiæ selectæ*, Rome, 1663; il y est question du purgatoire, des funérailles et de la sépulture, de la possibilité d'accomplir les commandements divins; *Scholæ theologiæ positivæ ad doctrinam catholicorum et refutationem hæreticorum apertæ*, Rome, 1664 (quelques parties dans Rocaberti *op. cit.*, p. 221, 223, 249); *Assertor romanus, sive vindiciæ romani pontificis et pontificatus, adversus calumnias heterodoxorum anglorum præsertim et scotorum*, Rome, 1666, qui reparut à Padoue en 1671, avec un autre frontispice sous le titre *Medulla historiæ ecclesiasticæ enucleata, vindicata*. — 6° Au séjour à Padoue appartiennent : *Collationes doctrinæ S. Thomæ et Scoti cum differentiis inter utrumque, textibus utriusque fideliter productis, sententiis subtiliter examinatis, commentariis interpretum, Cajetani imprimis et Lycheti diligenter excussis, et aliorum pene omnium Scolarum, præcipue jesuiticæ Suario et Vasquio autoribus controversiis apte prolatis*, Padoue, trois vol., in-fol., 1671, 1673, 1680, c'est l'œuvre capitale de Macédo; elle n'est pas sans mérite. — 7° Aux années suivantes se place la polémique avec le cardinal Bona sur l'usage du pain azyme dans l'Église latine. Celui-ci, dans son traité *De rebus liturgicis*, 1671, t. I, c. XXIII, soutenait que dans cette Église jusqu'au IXe siècle, on avait employé concurremment le pain azyme et le pain fermenté. Macédo opposa à cette assertion un ouvrage intitulé : *R. P. Fr. Joannis Bona, abbatis generalis Cisterciensis ex congregatione Fullensium doctrina de usu fermentati in sacrificio missæ per mille et amplius annos a latina Ecclesia observato, dum esset abbas, antequam R. E.*

cardinalis (qualis nunc est) crearetur, examinata, expensa, refutata, Ingolstadt (en réalité Venise), 1673. Macédo s'y montrait très violent contre le cardinal qu'il allait jusqu'à taxer d'hérésie; cela déplut à Rome où le livre du cordelier fut condamné par décret du 21 juin 1673; Macédo en adoucit les termes et le fit paraître sous ce titre : *Em. ac Rev. D. cardinalis Bona doctrina de usu fermentali.... examinata et expensa*, Vérone, 1673; il faut distinguer de ce livre un autre ouvrage, de caractère moins polémique sur le même sujet : *Disquisitio theologica de ritu azymi et fermentati*, Vérone, 1673, Macédo dans le titre énumère toutes ses gloires passées et présentes, sans doute pour répondre à un mot de Bona qui l'avait traité de *frate*. — 8° A partir de 1674 commence la discussion avec Noris, qui avait publié en 1673 son *Historia pelagiana*, avec en appendice les *Vindiciæ augustinianæ*, dans la préface desquelles il citait, avec éloge, les travaux passés de Macédo sur saint Augustin. Cf. *P. L.*, t. XLVII, col. 575, 576. Cela déplut à l'ancien défenseur de l'augustinisme, qui fit paraître : *Commentationes duæ ecclesiasticæ polemicæ, altera pro S. Vincentio Lirinensi et S. Hilario Arelatensi et monasterio Lirinensi, altera pro S. Augustino et Aurelio et patribus africanis*, Vérone, 1674; la première dissertation est dirigée contre Noris, l'autre contre Christian Lupus. Celle qui est contre Noris a été insérée deux ans plus tard dans le *Prodromus velitaris pro Augustino contra Henricum de Noris*, Mayence, 1676, paru sous le nom de Bruno Neusser, et que l'on a attribué, avec plus ou moins de raison au jésuite Honoré Fabri. Voir ce mot, t. v, col. 2054. Noris répondit par une *Adventoria* qui ne manque pas d'esprit, Florence, 1674. Voir le texte dans *P. L.*, t. XLVII, col. 537-560; Macédo réplique aussitôt sous le nom de l'un de ses disciples, *Fratris Archangeli a Parma socii Patris Macedo, epistola obvia adventoriæ Fr. Noris super quæstione quadam grammatica*, Rome, 1674; la plaquette était d'un tour fort vif; l'autorité intervint et défendit aux deux adversaires d'écrire davantage sur cette matière. C'est alors que Macédo envoya à Noris le défi dont nous avons parlé.

La controverse rebondit. Entre autres ouvrages composés contre l'*Histoire du pélagianisme* de Noris, il en parut un intitulé *Propositiones parallelæ Michaëlis Baii et Henrici de Noris* du P. Jean de Guidicciolo, O.M., Francfort, 1676; cet ouvrage a été attribué à Macédo, mais c'est inexact; il est bien de l'auteur dont il porte le nom; Macédo y fit même une prétendue réponse, qui d'ailleurs ne tend réellement qu'à justifier le parallèle établi entre Baïus et Noris : *Responsiones adversus propositiones parallelas Fr. Joannis a Guidicciolo collectæ ab Annibale Riccio Veneto*, Venise, 1676; de même sens sont les *Responsa P. Francisci Macedo adversus Gerras germanas germanitatum Cornelii Jansenii et Henrici Noris, collecta ab Annibale Riccio Veneto*, Venise, 1677; enfin on attribue encore à Macédo une courte plaquette : *Clavis augustiniana liberi arbitrii a servitute necessitatis concupiscentiae vindicati*, dirigée également contre Noris. — 9° D'inspiration plus irénique sont les ouvrages suivants : *Myrothecium morale documentorum tredecim, quæ sunt totidem lectiones super textum Aristotelis lib. VIII Ethicorum de amicitia*, Padoue, 1675; *Schema S. Congregationis S. Officii romani, cum elogiis Emin. principum cardinalium, et corollarium de infallibili auctoritate summi pontificis in mysteriis fidei proponendis et ejusdem controversiis decidendis*, Padoue, 1676, que Hurter qualifie d'*egregium opus*; *De incarnationis mysterio*, Padoue, 1680.

Le catalogue mentionne encore d'autres œuvres restées en ms. ; il nous est impossible de dire s'il s'en est conservé quelques-unes.

Gregorio Leti, *L'Italia regnante*, Genève, 1675, t. IV, p. 491; D.-G. Morhof, *Polyhistor*, édit. de Lubeck, 1708, l. I, c. XXII, n. 37-41, p. 290, qui reproduit le catalogue du *Myrothecium*, mais avec beaucoup de fautes dans les dates; Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, édit. de 1730, t. III, p. 238, 239; Moréri, *Le grand dictionnaire*, édit. de 1759, t. VII, p. 10 sq.; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la République des Lettres*, t. XXXI, 1735, p. 314-339; cf. t. III, p. 252 et t. XI, p. 4-11; F.-G. Freytag, *Analecta litteraria*, Leipzig, 1750, p. 552, 553; N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, 2e édit., Madrid, 1783, t. I, p. 440-442, a beaucoup de fautes de dates dans le catalogue des œuvres; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. v, col. 244; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 361-367.

É. AMANN.

MACÉDONIUS ET LES MACÉDONIENS. — I. Sources historiques. — II. Macédonius, (col. 1468). — III. L'hérésie macédonienne (col. 1472).

I. SOURCES HISTORIQUES. — Macédonius, évêque de Constantinople de 342 à 359, n'intéresse l'histoire des dogmes que par l'hérésie à laquelle il a donné son nom. Chose assez curieuse, mais qui n'est pas sans autre exemple, Macédonius ne semble pas avoir, de son vivant, fait figure d'hérésiarque. Ce n'est qu'après sa mort qu'on songea à lui attribuer la paternité d'une erreur nouvelle. Nous devons, avant tout, rechercher à quel moment Macédonius prit dans l'histoire ce rôle inattendu.

Les problèmes relatifs à la divinité du Saint-Esprit n'avaient pas été posés par les premiers ariens. Ce n'est guère qu'aux environs de 360 que la question de la véritable nature du Saint-Esprit commença à troubler les esprits. Tandis que les *tropiques* niaient sa divinité, saint Athanase montrait que la consubstantialité du Saint-Esprit et du Père était aussi indispensable à l'orthodoxie que celle du Fils et du Père. Les lettres de l'évêque d'Alexandrie à Sérapion forment ainsi le plus ancien traité sur le Saint-Esprit. En 362, le concile d'Alexandrie déclara expressément que seuls pouvaient être reçus dans l'Église ceux qui acceptaient le concile de Nicée, et rejetaient la thèse de la création du Saint-Esprit. *Tom. ad Antioch.*, 3, *P. G.*, t. XXVI, col. 800 A.

Une fois soulevés, ces problèmes ne reçurent pas tout de suite leur solution définitive, ou plutôt, il se trouva un certain nombre d'hérétiques pour rejeter la divinité du Saint-Esprit tout en admettant celle du Fils. Saint Épiphane connaît ces hérétiques sous le nom de pneumatomaques, et il leur consacre, en 377, une notice spéciale dans son *Panarion, Hæres.*, LXXIV. Les pneumatomaques se rencontrent surtout en Asie Mineure. Saint Basile et saint Grégoire de Nazianze ont à plusieurs reprises l'occasion de les combattre : le premier évite habituellement ce qui pourrait les heurter de face; le second expose avec plus de précision la doctrine orthodoxe : question de tactique que l'historien peut étudier, mais dont la solution est sans grande importance pour le théologien. Ce sont aussi les pneumatomaques que réfute saint Grégoire de Nysse : le traité connu sous le nom de *Adversus macedonianos*, *P. G.*, t. XLV, col. 1301-1334, ne renferme pas, en dehors de son titre, la mention des macédoniens. De même, Didyme d'Alexandrie, dans son ouvrage *De Spiritu Sancto*, ne nomme nulle part les macédoniens : ceux qu'il combat sont des hérétiques, *De Spir. S.*, 7, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1039 A, ou encore des adversaires innommés, *quidam*, *ibid.*, 13, col. 1045 A. etc. Les historiens sont aussi réservés : le semiarien Sabinus d'Héraclée qui compose une συναγωγὴ τῶν συνοδικῶν jusqu'en 378, ne fait, s'il faut en croire Socrates, *H. E.*, III, XV, 9, *P. G.*, t. LXVII, col. 213 C, aucune mention de l'hérésiarque.

Pourtant aux environs de 380, Macédonius entre dans l'histoire des hérésies. Saint Jérôme traduit

alors et complète jusqu'à son temps la *Chronique* d'Eusèbe. Il mentionne avec soin les dates de l'intronisation, ad an. Christi 342, édit. Helm, p. 235, et de la déposition, ad an. Christi. 359, p. 241, de Macédonius, et, pour la première de ces dates, il note que Macédonius est regardé comme l'éponyme d'une hérésie nouvelle : *Macedonius, artis plumariæ, in locum Pauli ab arianis episcopus subrogatur, a quo nunc hæresis macedoniana.*

Vers le même temps, en 380, selon Merenda, dans *P. L.*, t. XIII, col. 197 et Jaffé, n. 235; en 381 d'après Rade, *Papst Damasus*, p. 133; ou en 382 selon Valois, sur Théodoret, *H. E.*, V, XI, le pape saint Damase consacre l'un des 24 anathématismes que nous possédons à la fois dans le texte original latin, et dans une traduction grecque, le quatrième, aux macédoniens, *qui de Arii stirpe venientes non perfidiam mutavere, sed nomen.* Texte latin dans *P. L.*, t. XIII, col. 359; Mansi, *Concil.*, t. III, col. 481; grec dans Théodoret, *H. E.*, V, XI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1221. Deux ou trois ans plus tard, en 383 et 384, Théodose signale de la même manière les macédoniens à côté des ariens et des eunomiens parmi les hérétiques contre lesquels l'État prend des mesures répressives. *Cod. Theodos.*, XVI, 5, 11, 12 et 13.

C'est donc vers 380 que les macédoniens entrent dans l'histoire. Pendant un certain temps, on hésite encore à les y recevoir. Le concile de Constantinople en 381, condamne, dans son canon 1, les semiariens ou pneumatomaques, Mansi, *Concil.*, t. III, col. 557, et ne donne pas le nom propre des macédoniens. Le canon 7 qui se rapporte à la réception des macédoniens, Mansi, t. III, col. 564, est de quelque 80 ans plus récent que le concile.

Le premier écrivain oriental, qui cite d'une manière courante les macédoniens, semble avoir été Didyme dans le *De Trinitate.* Cet ouvrage, postérieur au *De Spiritu Sancto*, date des dernières années du IVe siècle; Didyme y prend à partie les macédoniens, il se les représente comme des adversaires redoutables contre lesquels il est nécessaire de lutter avec ardeur. Il déclare que Macédonius ordonné par les ariens a été le chef de l'hérésie, et après lui Marathonius. *De Trin.*, II, 10, *P. G.*, t. XXXIX, col. 633 A. Et dans les deux derniers livres, il déploie la plus grande vigueur à combattre les doctrines macédoniennes. Le témoignage du *De Trinitate* est d'autant plus important que Didyme cite à plusieurs reprises, et dans le texte même, un ouvrage macédonien, composé en forme de dialogue. Cf. *De Trin.*, II, 8, 1, col. 604 D. Ce dialogue, qui n'était pas encore utilisé par le *De Spiritu Sancto*, oppose un macédonien et un orthodoxe; grâce à lui, nous connaissons les arguments employés par les hérétiques en faveur de leur doctrine. Cf. F. Loofs, *Zwei macedonianische Dialoge*, dans les *Sitzungsberichte der kgl. preuss. Akad. der Wissensch. zu Berlin*, 1914, p. 526-551.

Un autre ouvrage, à peu près contemporain, semble-t-il, du *De Trinitate*, donne lui aussi de notables renseignements sur la théologie macédonienne. Il s'agit des deux dialogues pseudo-athanasiens *Adversus macedonianos*, *P. G.*, t. XXVIII, col. 1291-1337. Ces dialogues ont été édités pour la première fois dans l'édition de saint Athanase préparée par Peter Finckelmann, Heidelberg, 1601, d'après le *Palatinus græcus 416* de 1578 et d'après un *Augustanus græcus* de 1581; cf. *P. G.*, t. XXVIII, col. 1285, n. 1, et col. 1173, n. 28. On en trouve encore le texte dans le *Scorialensis X, II, 11*; cf. G. Ficker, *Eutherius von Tyana*, p. 11 sq., et dans l'*Ottobonianus 403*, XVe siècle. L'*Ottobonianus 384*, XVIe siècle, renferme seulement le second dialogue. L'origine de ces dialogues est obscure. La tradition manuscrite en fait l'œuvre de saint Athanase ou de Maxime le Confesseur. Garnier, *P. G.*, t. LXXXIV, col. 367, les attribue à Théodoret, non sans faire valoir des arguments spécieux. E. Stolz, *Theolog. Quartalschr.*, 1905, t. LXXXVII, p. 395 sq., les revendique pour Didyme l'Aveugle. F. Loofs, *Zwei macedonianische Dialoge*, p. 452 sq., propose la date de 380-390 et croit que les ressemblances incontestables entre Didyme et les Dialogues s'expliquent au mieux dans l'hypothèse que Didyme a utilisé les Dialogues. Quoi qu'il en soit de leur origine précise, ces Dialogues sont des plus intéressants, parce qu'ils renferment le texte, peut-être complet, d'un dialogue macédonien, que l'auteur transcrit afin de donner au dédicataire inconnu de son livre une idée exacte de la doctrine et des arguments hérétiques. Au moment où furent écrits ces Dialogues, les pneumatomaques étaient déjà connus sous le nom de macédoniens et Macédonius était regardé comme le fondateur de leur secte.

Les Dialogues pseudo-athanasiens *De Sancta Trinitate*, *P. G.*, t. XXVIII, col. 1113-1286, se trouvent dans les manuscrits suivants : *Parisinus græcus 1358*, XVIe siècle, *Parisinus græcus 1301*, XIIIe siècle, *Palatinus græcus 76*, XVe siècle. Ces dialogues et surtout le troisième entre un macédonien et un orthodoxe, constituent encore une source importante de notre connaissance des doctrines macédoniennes. F. Loofs, *Zwei macedonianische Dialoge*, p. 515 sq., a montré que, selon toutes les vraisemblances, les Dialogues *De Sancta Trinitate* avaient largement utilisé les Dialogues *contra Macedonianos*, et même le *De Trinitate* de Didyme. Il conclut de là que l'auteur des Dialogues est plus récent que celui des Dialogues *contra Macedonianos* et plus récent encore que Didyme : il écrit avant le début de la controverse nestorienne, c'est-à-dire entre 395 et 430, mais nous n'avons aucun moyen de connaître son nom.

Les historiens orientaux, Philostorge, Socrates, Sozomène, et Théodoret, ne nous renseignent que d'une manière fort imparfaite sur les débuts et sur l'histoire extérieure du macédonianisme. Théodoret se borne à indiquer, sans fournir d'autre détail, que Macédonias, aussitôt après sa déposition, devint ἰδίας αἱρέσεως προστάτης, *H. E.*, III, VI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 997 C, et à écrire, dans une liste des évêques de Constantinople, le nom de Macédonius, αἱρεσιάρχης πνευματομάχος, *H. E.*, V, XL, 8, col. 1280 A. Philostorge est encore moins précis et moins exact. Il raconte, *H. E.*, IV, 9, édit. Bidez, p. 62, que les partisans de Basile d'Ancyre qui défendaient le consubstantiel, parvinrent à entraîner Macédonius dans leur opinion, et ailleurs, *H. E.*, VIII, 17, p. 115, il fournit une liste des défenseurs du consubstantiel, dans laquelle figurent Eustathe de Sébaste, Basile d'Ancyre, Macédonius de Constantinople, Éleusius de Cyzique et deux prêtres de Constantinople, Marathonius et Maxime.

Socrates et Sozomène qui écrivent l'un et l'autre à Constantinople, et sont mieux documentés sur l'histoire religieuse de la capitale, insistent longuement sur Macédonius, et ils fournissent de nombreux détails sur sa carrière ecclésiastique. Ils parlent aussi des macédoniens qu'ils représentent comme formant un groupe particulièrement important dans l'Hellespont. Socrates, *H. E.*, IV, IV, *P. G.* t. LXVII, col. 469 A. Mais ces deux historiens ne sont pas exempts de confusions. Ils rapportent l'un et l'autre les premières origines de l'hérésie macédonienne aux événements qui suivirent le concile de Séleucie, Socrates, *H. E.*, III, XLV, *P. G.*, t. LXVII, col. 357 B-360 B; Sozomène, *H. E.*, IV, XXVII, 1, *P. G.*, t. LXVII, col. 1200; ce qui les amène à confondre plus ou moins les macédoniens avec les homœousiens, ainsi que Merenda en avait déjà fait

la remarque; cf. *P. L.*, t. XIII, col. 199. Il est vrai que le groupe homœousien qui s'était formé autour de Basile d'Ancyre ne demeura pas homogène. Tandis qu'une partie de ses adhérents se rapprochait de plus en plus des orthodoxes, d'autres, dont Eustathe de Sébaste semble avoir été le chef, précisèrent leur position dans un sens hétérodoxe et nièrent franchement la divinité du Saint-Esprit. Socrates, *H. E.*, II, XLV, *P. G.*, t. LXVII, col. 360 A B. Mais cette évolution n'a rien à voir avec Macédonius. Socrates d'ailleurs croit devoir ajouter, *id.*, *ibid.*, que, d'après un bruit assez courant, Macédonius n'aurait pas été l'inventeur de l'hérésie qui porte son nom, mais qu'il faudrait attribuer cette trouvaille à Marathonius, qui avait été évêque de Nicomédie, d'où le titre de marathoniens par lequel on désigne aussi les pneumatomaques. Si, d'autre part, comme on l'a déjà fait remarquer, le nom des macédoniens n'apparaît nulle part avant 380, on entrevoit assez la défiance avec laquelle il faut se servir des renseignements fournis par Socrates et Sozomène.

Les sources occidentales, à partir du commencement du Ve siècle, sont unanimes à faire de Macédonius un hérésiarque de première grandeur. Dans l'*Histoire ecclésiastique*, Rufin raconte que vers 361 les ariens se divisèrent en trois groupes, les eunomiens, les ariens et les macédoniens, *qui dicunt similem quidem Filium per omnia Patri, Sanctum vero Spiritum cum Patre et Filio nihil habere commune. H. E.*, I, XXV, *P. L.*, t. XXI, col. 496 sq. Saint Augustin, dans le *De unitate Ecclesiæ*, *P. L.*, t. XLIII, col. 395, signale ces trois groupes d'hérétiques comme les hétérodoxes d'Orient. Vers 415, saint Jérôme nomme encore ensemble les mêmes groupes, *Epist.*, CXXXIII, *ad Ctesiph.*, *P. L.*, t. XXII, col. 1159, et vers 428 saint Augustin dans son catalogue d'hérésies fait une place aux *macedoniani, quos et pneumatomachous græci dicunt. De hæres.*, 52, *P. L.*, t. XLII, col. 39. La tradition est formée pour longtemps.

Désormais lorsqu'on combat les hérétiques opposés au Saint-Esprit, on les désigne partout, en Orient, comme en Occident, sous le nom de macédoniens. Théodoret compose en trois livres, un ouvrage aujourd'hui perdu πρὸς τοὺς τὰ Μακεδονίου νοσοῦντας, *Epist.*, LXXXII, ou Κατὰ Μακεδονίου, *Epist.*, CXV, ou Περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, *Hæretic. fab. conf.*, V, 3. Nestorius dans le *Livre d'Héraclide*, I, 3, édit. Nau, p. 148, cite Macédonius, à la suite d'Arius et d'Eunomius, comme un des principaux hérétiques condamnés par les Pères. Fauste de Riez, au témoignage de Gennade, *De vir. illust.*, 85, écrit *adversum arianos et macedonianos parvum libellum, in quo coessentialem prædicat Trinitatem.* Les anathématismes solennels des conciles postérieurs mettent également Macédonius en bonne place parmi les hérésiarques : tels les canons du Concile de Constantinople en 553, Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 3e édit., § 148, p. 170; la formule d'union de Cyrus d'Alexandrie en 633, Hahn, *op. cit.*, § 232, p. 339, les anathématismes du concile du Latran sous Martin Ier en 649, Hahn, § 181, p. 241 ; et d'autres encore.

Si l'on met à part les historiens du Ve siècle, tous les témoignages sont d'accord pour nous empêcher de placer avant 380 l'apparition du nom de macédoniens; c'est seulement à partir de cette date à Constantinople d'abord, puis en Égypte, que ce nom sert à désigner les hérétiques pneumatomaques. Les historiens, principalement Socrates et Sozomène, essaient d'expliquer une telle dénomination, et rattachent à l'évêque de Constantinople, Macédonius, l'organisation d'un parti qui porte son nom. Leur témoignage est trop tardif, il est surtout opposé par trop d'endroits aux données des sources contemporaines pour mériter notre créance.

Il s'agit cependant d'expliquer pourquoi Macédonius a pu donner son nom à une hérésie qu'il n'a pas fondée. Si une vingtaine d'années après sa mort, et à Constantinople même, l'évêque pouvait être regardé comme le chef de l'erreur pneumotomaque, ce ne devait pas être sans quelque apparence de raison. Alors même que Macédonius n'a pas été de son vivant un chef de groupe, il a dû cependant exercer une influence assez grande et assez néfaste pour que son souvenir se perpétuât. Essayons donc de faire quelque lumière sur l'histoire de Macédonius.

II. MACÉDONIUS. — Cela même n'est pas facile. Nous connaissons très mal aujourd'hui les vicissitudes de l'Église de Constantinople au IVe siècle. Socrates et Sozomène, mais surtout le premier de ces deux historiens, dont l'autre dépend souvent, ont eu à leur disposition des sources déjà troubles; ils n'ont pas su en faire la critique; et le récit qu'ils nous ont donné des événements est terriblement embrouillé.

1° *Examen et critique des renseignements fournis par Socrates et Sozomène.* — Nous commencerons cependant par rappeler ce récit, en en marquant les phases principales.

1. Vers le même temps, écrit Socrates, *H. E.*, II, VI, *P. G.*, t. LXVII, col. 192, c'est-à-dire à l'époque de la mort de Constantin II en 340, il y eut de grands troubles à Constantinople. A la mort de l'évêque Alexandre, deux candidats se trouvèrent en présence pour lui succéder, Paul et Macédonius, ce dernier depuis longtemps diacre de l'Église et déjà avancé en âge. Paul était le candidat des orthodoxes, Macédonius celui des ariens. Paul fut élu, non sans tumulte d'ailleurs, et sacré à l'église de la Paix. Mais l'empereur Constance arriva là-dessus à Constantinople ; il fit casser l'élection de Paul par un synode d'évêques arianisants et Eusèbe de Nicomédie fut nommé pour occuper le siège de la ville impériale, Socrates, *H. E.*, II, VII, col. 193 C.

2. Après la mort d'Eusèbe, les orthodoxes ramènent Paul dans l'église. Les ariens élisent Macédonius et l'ordonnent. Socrates, *H. E.*, II, XII, col. 208 A. Constance envoie au stratélate Hermogène l'ordre d'aller à Constantinople et de déposer Paul. Celui-ci obéit; mais l'affaire tourne mal pour lui : sa maison est brûlée par le peuple, et lui-même est tué. La date est donnée par Socrates : c'est l'année du 3e consulat de Constance et du 2e de Constant, donc 342. Constance, furieux, repart pour Constantinople. Il fait exiler Paul, et refuse de reconnaître Macédonius qui s'était compromis dans les troubles. Socrates, *H. E.*, II, XIII, col. 208 C, 209 A.

3. Paul, chassé de Constantinople, se réfugie à Rome où il se trouve avec Asclépas de Gaza, Marcel d'Ancyre et Lucius d'Andrinople. Socrates, *H. E.*, II, XV, col. 212 B. Jules de Rome rend leurs sièges à tous les exilés, tandis que les Orientaux, réunis à Antioche protestent contre l'intervention de l'Occident dans les affaires orientales. Constance, en apprenant le retour de Paul, envoie à l'éparque Philippe l'ordre de chasser à nouveau Paul de l'église et de reconnaître Macédonius. Philippe s'empare par ruse de la personne de Paul et l'envoie à Thessalonique, sa propre patrie en lui interdisant de reparaître en Orient. Cela fait, Philippe s'occupe de Macédonius : au moment où il va solennellement l'introduire dans l'église, une sédition éclate dans la foule; le sang coule, et, suivant une tradition que rapporte Socrates, 3150 personnes trouvent la mort. On parvient cependant à pénétrer dans l'église, et à introniser Macédonius, malgré l'irrégularité dont il vient d'être atteint et le crime auquel il a participé. Socrates, *H. E.*, II, XVI, col. 213 C-217 B.

4. Peu de temps après, Paul quitte Thessalonique,

il s'embarque à Corinthe et se rend en Italie. L'empereur Constant écrit à son frère pour lui demander l'envoi de trois évêques qui lui rendront un compte fidèle des affaires de Paul et d'Athanase. Narcisse de Néronias, Théodore d'Héraclée, Maris de Chalcédoine et Marc d'Aréthuse sont en effet expédiés en Occident, porteurs d'une formule de foi. Socrates, *H. E.*, II, XVII-XVIII, col. 221 A-B Trois ans plus tard, une nouvelle ambassade apporte en Occident, l'ἔκθεσις μακρόστιχος. Toutes les démarches de Constant en faveur de Paul et d'Athanase restant vaines, on décide, en 347, Socrates, *H. E.*, II, XX, 4; Sozomène, *H. E.*, II, XII, 7, la convocation d'un concile à Sardique. Les Orientaux refusent de siéger avec leurs adversaires. Paul et Athanase, et leurs partisans n'en sont pas moins rétablis par les Occidentaux. Socrates *H. E.*, II, XX, col. 236, 237. Après le concile, Constant écrit à son frère, en le menaçant d'une guerre s'il ne consent pas à rétablir Paul et Athanase. Socrates, *H. E.*, III, XXII, col. 245-248. Constance s'exécute : Paul revient à Constantinople, et Macédonius reste confiné dans sa propre église où il continue à faire les réunions ecclésiastiques. Socrates, *H. E.*, II, XXIII, col. 256, 257. Trois ans après le concile, en 350, Constant est tué. Constance peut alors jeter le voile : il fait exiler Paul qui est étranglé à Cucuse de Cappadoce. Socrates, *H. E.*, II, XXVI col. 268 B. Macédonius est désormais le seul évêque.

5. En possession incontestée de son siège, Macédonius se livre à toutes sortes d'excès. Il persécute les nicéens et les novatiens; mais il finit par se brouiller avec l'empereur pour avoir fait transporter dans une autre eglise les restes de Constantin le Grand. Socrates, *H. E.*, II, XXVII, col. 269 B; XXXVIII, col. 324-332. Il prend part au concile de Séleucie, à la première session duquel il avait cependant refusé d'assister sous prétexte de maladie. Socrates, *H. E.*, II, XXXIX-XL, col. 333-336. Au concile de Constantinople, 360, il est finalement déposé par les acaciens, parce qu'il s'était rendu coupable de nombreux crimes et qu'il avait reçu à sa communion un diacre impudique. En même temps que lui sont déposés Éleusius de Cyzique, Basile d'Ancyre, Dracontius, Néonas de Séleucie, Sophronius de Pompeiopolis, Elpidius de Satala, Cyrille de Jérusalem, et d'autres. Socrates, *H. E.*, II, XLII, col. 349 D.

6. Macédonius, chassé de Constantinople, et impuissant à se tenir en repos, se sépare des ariens et fonde un nouveau parti. Socrates, *H. E.*, II, XLV, col. 357-360. Il disparaît alors de l'histoire, tandis que ses partisans, désignés par Socrates du nom de macédoniens, se répandent surtout dans l'Hellespont.

Un long examen n'est pas nécessaire pour découvrir les inexactitudes ou les erreurs que renferme l'exposé de Socrates et de Sozomène. La chronologie qui est au point de départ de leur récit est peu vraisemblable. Les faits groupés sous les numéros 1 et 3 sont censés avoir eu lieu à l'époque de la mort de Constantin II, c'est-à-dire en 340, mais un certain intervalle a dû nécessairement les séparer. Les deux voyages de Paul à Rome, signalés aux numéros 3 et 4 se ramènent sans doute à un seul : la correspondance entre le pape Jules et les Orientaux, mentionnée en 4, appartient à l'époque des événements de 3. L'exil de Paul à Thessalonique sa propre patrie est difficilement admissible. La date trop récente, donnée pour le concile de Sardique par les historiens, les oblige à desserrer la trame des événements. Il est donc assez difficile d'employer les renseignements fournis par Socrates et par Sozomène. La plus élémentaire prudence exige que l'on fasse appel avant tout, aux sources contemporaines et que l'on ne complète les données qu'elles apportent par le témoignage de nos historiens que dans la mesure où ce témoignage s'accorde avec elles.

2° *Examen des sources contemporaines.* — Les documents du IVe siècle qui nous parlent des épiscopats de Paul et de Macédonius à Constantinople sont la *Chronique* de saint Jérôme, l'*Histoire des ariens aux moines* et l'*Apologie pour la fuite* de saint Athanase, et la *Lettre* des Orientaux du concile de Sardique. Malheureusement, ces divers documents appellent de graves réserves. La lettre des Orientaux de Sardique est une œuvre de haine et de parti pris. Extrêmement précieuse pour nous faire connaître l'état d'esprit de ses rédacteurs, elle manque de l'impartialité la plus élémentaire. Elle est contemporaine des événements, ce qui est son grand mérite, mais elle les déforme pour les besoins d'une cause. Non moins partial, mais dans le sens opposé, est saint Athanase. L'*Histoire des ariens aux moines* est une œuvre populaire, une apologie de Constantin et d'Athanase lui-même, une critique passionnée de Constance et des évêques de son parti. La chronologie n'y est indiquée que d'une manière large, et il est souvent impossible de remettre à leur véritable place les événements qui sont racontés. Les mêmes remarques peuvent être faites au sujet de l'*Apologie sur la fuite*, qui est un écrit de polémique. Quant à la *Chronique* de Jérôme, elle n'offre qu'un catalogue incomplet, souvent guidé par un esprit de parti trop manifeste. Tels quels, ces documents nous, permettent cependant de reconstituer les grandes lignes de l'histoire de Macédonius.

Ce personnage apparaît pour la première fois dans l'histoire sous l'épiscopat de Paul. Il est alors prêtre; et il accuse son évêque devant l'empereur, en présence d'Athanase. Athanase, *Hist. arian.*, 7, *P. G.*, t. XXV, col. 701 A. La date de cet événement est difficile à fixer. Athanase vint à la cour de Constantin une première fois en 332, pour répondre aux accusations des mélitiens; une seconde fois, après le jugement de concile de Tyr. Selon E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, IX, dans les *Nachrichten der kgl. Akad. der Wissensch. zu Göttingen*, 1911, p. 476, ce serait en 332 que l'on pourrait placer cette première accusation de Macédonius. F. Loofs, art. *Macedonius*, dans la *Protest. Realencyclop.*, 3e édit., t. XII, p. 44, préfère la date de 335, et l'on ne saurait guère choisir entre ces deux dates. Quoi qu'il en soit, l'accusation de Macédonius n'aboutit pas.

En 335, Paul prend part au concile de Tyr et souscrit à la déposition d'Athanase, *Epist. orient.*, 13, dans Hilaire, *Collect. antiar.* (*Fragm. hist.*) A, IV, I, édit. Feder, p. 57. Ce qui ne l'empêche pas d'être exilé l'année suivante, 336, par ordre de Constantin, Athanase, *Histor. arian.*, 7, *P. G.*, t. XXV, col. 701. Le texte imprimé porte ici le nom de Constance, mais il n'est pas douteux qu'il ne faille lire celui de Constantin. Nous n'avons pas à nous étendre sur cet exil de Paul. Le siège de Constantinople paraît être resté vacant pendant l'absence de l'évêque, qui se prolongea jusqu'à la mort de Constantin. A ce moment Paul reprend possession de son siège, et nous retrouvons Macédonius dans sa communion, Athanase, *id.*, *ibid.*, mais dès 338, l'évêque est de nouveau accusé; Constance l'exile pour la seconde fois à Singara de Mésopotamie, et sa place est prise par Eusèbe de Nicomédie. Athanase, *id.*, *ibid.*

A la mort d'Eusèbe, Macédonius est élu à sa place par les ariens, et spécialement par Théognis de Nicée, Maris de Chalcédoine, Ursace et Valens. Jérôme, *Chronic.*, ad ann. Christi 342, édit. Helm, p. 235; cf. E. Schwartz, *op. cit.*, p. 511. L'élection de Macédonius donne lieu à des troubles sanglants. Paul soutenu par Asclépos de Gaza, essaie de rentrer dans sa ville épiscopale. *Epist. orient.*, 20, dans *Collect.*

antar. A, IV, I, édit. Feder, p. 61. Son retour provoque des scènes d'émeutes, au milieu desquelles le *magister militiæ* Hermogène trouve la mort. Jérôme, *Chronic.*, *loc. cit.* Toutefois, il ne demeure pas longtemps dans sa ville épiscopale. Le préfet Philippe parvient à se saisir de sa personne et à l'envoyer à nouveau en exil. En 343, les Orientaux de Sardique le condamnent en même temps qu'Ossius, Protogène, Athanase, Marcel, Asclépas et le pape Jules, *Epist. orient.*, 26, édit. cit., p. 63. Il semble que sa vie se soit prolongée encore pendant quelques années, jusqu'au jour où il fut étranglé. Athanase, *Hist. arian.*, 7, *P. G.*, t. xxv, col. 701; *De fuga*, 3, col. 648.

3° *Reconstitution.* — Quoiqu'il en soit de la fin de Paul, Macédonius apparaît comme seul évêque à Constantinople, à partir de 342. Sur son épiscopat nous n'avons d'autres renseignements que ceux que nous fournissent les historiens du Ve siècle, et nous avons déjà vu que ces renseignements sont loin d'être favorables. Macédonius est représenté comme un intrigant, plus encore, comme un zélateur dont l'autorité ne parvient à se maintenir que par un perpétuel recours à la violence. F. Loofs, art. *Macedonius*, dans la *Protest. Realencyclop.*, 3e édit., t. XII, p. 45, a essayé de faire la critique des récits de Socrates et de Sozomène. Une telle critique, avec le départ exact entre l'histoire et la légende, comporte évidemment un élément subjectif qui n'est pas sans danger. Mais, à s'en tenir aux grandes lignes des récits, on a certainement le droit de regarder Macédonius comme un de ces évêques sans scrupule dont l'Orient, durant le IVe siècles, présente un si grand nombre d'exemples.

Parmi les événements les mieux attestés de l'épiscopat de Macédonius, se placent les persécutions dont furent victimes les novatiens, non seulement à Constantinople, mais en Paphlagonie. Socrates est particulièrement bien renseigné sur les destinées de l'Église novatienne. Ici son témoignage a pour garant le prêtre novatien Auxanon, très vieux au temps de l'historien, et qui avait lui-même eu à souffrir des violences de Macédonius : l'évêque l'avait fait mettre en prison avec un autre moine nommé Alexandre, qui était mort à la suite des mauvais traitements. Socrates, *H. E.*, II, XXXVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 324. Les novatiens étaient d'accord avec les orthodoxes en tout ce qui concerne la doctrine trinitaire : il n'est pas étonnant par suite qu'ils n'aient pas été l'objet d'un traitement de faveur.

Afin d'étendre son influence, Macédonius fit élever Éleusius sur le siège épiscopal de Cyzique et Marothonius sur celui de Nicomédie. Socrates, *H. E.*, II, XXXVIII, col. 324.

Le récit de Socrates, *H. E.*, II, XXXVIII, col. 329, cf. Sozomène, *H. E.*, IV, XXI, 3 sq., sur la translation des restes de l'empereur Constantin qui avaient été déposés dans la basilique des apôtres, Eusèbe, *De vita Constant.*, IV, 70, *P. G.*, t. XX, col. 1225, et qui furent ramenés dans l'église du martyr Acacius, est également parmi ceux que l'on doit admettre. Il est de la plus haute vraisemblance que cette cérémonie, approuvée par les uns, blâmée par les autres, ait été l'occasion d'un tumulte populaire. Mais ce tumulte n'a rien à voir avec les questions théologiques; il apparaît bien plutôt comme le soulèvement spontané d'une foule dont on gêne la piété traditionnelle. Et lorsque Socrates fait remonter à une telle occasion le début de la brouille entre Macédonius et l'empereur Constance, il donne à un incident sans portée une place qu'il n'a certainement pas occupée. L'hostilité de Constance contre l'évêque de Constantinople, manifestée en 360 par la déposition de l'évêque, doit avoir des raisons plus élevées de politique ecclésiastique.

Ici, se pose naturellement le problème de savoir quelles étaient les opinions religieuses de Macédonius, et à quel parti il se rattachait. Cette question est difficile à résoudre. Paul de Constantinople, le prédécesseur de Macédonius, puis son rival, appartient sans doute au parti nicéen : la lettre des Orientaux de Sardique le mentionne avec Athanase, Marcel, Asclépas, et les autres chefs de ce parti. Macédonius, par opposition avec lui, est élu par les ariens comme Basile à Ancyre. Encore est-il qu'à la date de cette élection, les ariens dont la position doctrinale est alors définie par les formules du concile *in encæniis*, puis par l'*Ecthèse macrostique* ont écarté de leurs symboles les expressions trop précises et se contentent d'affirmations vagues que les nicéens eux-mêmes pouvaient en toute rigueur accepter. Ce n'est qu'après 350, lorsque Constance est devenu seul empereur, que la lutte recommence sur le terrain doctrinal. Or, nous voyons Macédonius aux côtés de Basile d'Ancyre, et des autres chefs du parti homœousien. Philostorge, *H. E.*, IV, 9, édit. Bidez, p. 62, raconte que les partisans de Basile d'Ancyre réussirent à entraîner avec eux Macédonius de Constantinople. Sabinus d'Héraclée, au dire de Socrates, *H. E.*, IV, XXII, 8, *P. G.*, t. LXVII, col. 509 A, compte également Macédonius parmi les adeptes de l'homœousianisme. Saint Épiphane signale lui aussi Macédonius comme un des membres du parti de Basile, *Hæres.*, LXXIII, 23 et 27, *P. G.*, t. XLII, col. 445 A, 456 B, et la lettre adressée n. 358 par Georges de Laodicée à un certain nombre d'évêques, parmi lesquels figure Macédonius, Sozomène, *H. E.*, IV, XIII, 2, montre que l'évêque de Constantinople se rangea aux côtés de Basile d'Ancyre dès la formation du parti homœousien.

Il demeura fidèle à ce parti. Lors de la première session du concile de Séleucie, Socrates, *H. E.*, II, XXXIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 333 B, il était absent sous prétexte de maladie; mais il assista à la troisième session aux côtés de Basile d'Ancyre. XL, col. 336 D. Et en 360 il fut déposé par les acaciens en même temps qu'Éleusius, Basile et les principaux membres du groupe homœousien. Socrates, *H. E.*, II, XLII, *P. G.*, t. LXVII, col. 349 D; Sozomène, *H. E.*, IV, XXIV, 3, t. LXVII, col. 1189 B; Philostorge, *H. E.*, V, 1, édit. Bidez, p. 66; Jérôme, *Chronic.*, ad an. Christi 359, édit. Helm, p. 214; *Chronicon paschale*, ad ann. 360, édit. Bidez, p. 224. Eudoxe d'Antioche le remplaça sur le siège de Constantinople.

Après sa déposition, Macédonius disparaît de l'histoire. Socrates, *H. E.*, II, XLV, *P. G.*, t. LXVII, col. 357-360, veut qu'il se soit encore agité pendant quelque temps et qu'il ait tenté avec Sophronius et Éleusius de reconstituer un parti, lequel n'aurait été d'ailleurs que le parti homœousien rajeuni et animé d'une nouvelle vigueur. Sozomène, *H. E.*, IV, XXVI, 1, *P. G.*, t. LXVII, col. 1197, rapporte seulement que Macédonius, une fois chassé de la capitale se retira en un lieu voisin de Constantinople et y mourut. Cette mort doit être arrivée assez peu de temps après 360; en tout cas, Macédonius n'apparaît nulle part dans l'histoire des homœousiens à partir de cette date. Les historiens du Ve siècle se contentent de parler des macédoniens; et nous avons déjà montré que cette expression n'était pas exacte, puisque Macédonius n'avait joué aucun rôle dans la formation du parti.

III. L'HÉRÉSIE MACÉDONIENNE. — 1° *Histoire.* — Les historiens du Ve siècle, et spécialement Socrates et Sozomène, fournissent de nombreux renseignements sur l'histoire du parti homœousien après 360. Ces renseignements sont d'autant plus importants à recueillir qu'ils sont enpruntés à Sabinos, un membre de ce parti. Cf. F. Geppert, *Die Quellen des Kirchenhistorikers Sokrates Scholastikus*, Leipzig, 1898;

P. Batiffol, *Sozomène et Sabinos*, dans la *Byzantin. Zeitschr.*, 1898, t. VII, p. 265-284; G. Schoo, *Die Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenos*, Berlin, 1911, p. 95 sq. Mais si Socrates et Sozomène donnent à ce parti le nom de Macédonius, et commencent à parler des macédoniens dès qu'ils arrivent au récit des faits postérieurs à 360, il est peu vraisemblable qu'ils aient trouvé ce nom dans la tradition. Socrates, *H. E.*, II, XV, *P. G.*, t. LXVII, col. 213, BC. Nous n'avons donc pas à suivre ici dans le détail l'histoire assez compliquée des homœousiens.

Il semble qu'au début, leur parti se soit principalement attaché au problème christologique. La personne du Saint-Esprit n'intéresse pas Basile d'Ancyre. Le mémoire envoyé par lui et par ses amis à la suite du concile d'Ancyre de 358 se contente de formules assez vagues sur la nature de la troisième personne divine : καὶ οὐκέτι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐδὲ ὁ πατήρ, οὐδὲ ὁ υἱός, ἀλλὰ πνεῦμα ἅγιον, ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ πιστοῖς διδόμενον. Et un peu plus loin : ὅμως τὰ πρόσωπα ἐν ταῖς ἰδιότησι τῶν ὑποστάσεων εὐσεβῶς γνωρίζονται, τὸν πατέρα ἐν τῇ πατρικῇ αὐθεντίᾳ ὑφεστῶτα νοοῦντες, καὶ τὸν υἱὸν οὐ μέρος ὄντα τοῦ πατρός, ἀλλὰ καθαρῶς, ἐκ πατρὸς τέλειον ἐκ τελείου γεγεννημένον καὶ ὑφεστῶτα ὁμολογοῦντες, καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὃ ἡ θεία γραφὴ παράκλητον ὀνομάζει ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ ὑφεστῶτα γνωρίζοντες. Epiphane, *Hæres.*, LXXIII, 16, *P. G.*, t. XLII, col. 433.

Sous le règne de Julien, au témoignage de Socrates, les partisans de Macédonius, d'Éleusius, d'Eustathe et de Sophronius tinrent des conciles en divers lieux. Sophronius de Pompéiopolis interrogé sur la doctrine du parti répondit, en se séparant à la fois des aétiens et des nicéens, que, pour ses amis et lui, le Fils était semblable au Père, κατὰ τὴν ὑπόστασιν. Il n'est pas question ici du Saint-Esprit. Socrates, *H. E.*, III, X, *P. G.*, t. LXVII, col. 405-409. En 366, le concile de Lampsaque, une des plus importantes réunions du parti, se contente encore de renouveler la foi d'Antioche, c'est-à-dire la seconde formule *in encænis*. Socrates, *H. E.*, IV, IV, *P. G.*, t. LXVII, col. 468.

A ce moment pourtant, la question du Saint-Esprit est clairement posée. Dès 362, le concile d'Alexandrie a déclaré que seuls pouvaient être reçus ceux qui rejetteraient la création Saint-Esprit. *Tom. ad Antioch.*, 3, *P. G.*, t. XXVI, col. 800 A. Cette thèse, conforme aux doctrines défendues par saint Athanase dans les lettres à Sérapion, a été acceptée par Mélèce d'Antioche. Dans tout l'Orient, on commence dès lors à s'inquiéter du Saint-Esprit.

Mais on préfère généralement, en dehors d'Alexandrie, s'en tenir aux expressions scripturaires, et ne pas donner de formules trop précises. Encore en 371, saint Basile de Césarée, dans une prédication solennelle n'affirme pas clairement la divinité du Saint-Esprit, ce qui lui vaut des observations de la part de Grégoire de Nazianze. *Epist.*, LVIII, *P. G.*, t. XXXVII, col. 114. L'attitude de saint Basile s'explique en grande partie par le désir de ne pas froisser des convictions respectables, de ne pas scandaliser des âmes trop craintives. Parmi les chrétiens de Cappadoce qui acceptent la foi de Nicée, il s'en trouve qui estimeraient imprudent d'affirmer la divinité du Saint-Esprit.

La rupture de ces chrétiens timides avec la grande Église n'est pas alors consommée. Suivant Loofs, *art. cité*, p. 47, le tournant décisif en cette affaire se serait produit lors de la brouille entre saint Basile et Eustathe de Sébaste en 373. Cette opinion a du moins de très fortes vraisemblances en sa faveur. Durant les années qui suivent 373, on voit en effet Eustathe faire figure de chef de parti; et d'autre part Basile n'hésite pas à traiter son ancien ami, devenu son adversaire acharné, de πρωτοστάτης τῆς τῶν πνευματομάχων αἱρέσεως. *Epist.*, CCLXIII, 3, *P. G.*, t. XXXII, col. 977.

Les Cappadociens, surtout saint Basile et saint Grégoire de Nazianze, parleront désormais du Saint-Esprit avec plus de confiance. Le *De Spiritu Sancto* de saint Basile occupe à cet égard une place importante dans l'histoire de la controverse. La charité pourtant ne perd jamais ses droits. Si attaché qu'il soit personnellement à la consubstantialité du Saint-Esprit, saint Grégoire de Nazianze parle sans colère de ceux qui se refusent à l'admettre. En 381, dans un discours prononcé à Constantinople, il décrit ainsi les diverses opinions entre lesquelles se partagent les chrétiens : « De ceux qui sont savants parmi nous, les uns tiennent le Saint-Esprit pour une force, ἐνέργεια, d'autres pour une créature, d'autres pour Dieu; d'autres encore refusent de se prononcer par respect, disent-ils, pour l'Écriture qui ne s'exprime pas clairement à ce sujet ; aussi prennent-ils une position obscure et en fait extrêmement dangereuse. Parmi ceux qui le regardent comme Dieu, les uns conservent pour eux-mêmes cette pieuse croyance; les autres ont le courage de la prêcher. D'autres, qui veulent encore être plus prudents, mesurent en quelque manière la divinité. Ils acceptent comme nous la Trinité; mais ils prétendent en même temps que seule la première personne est infinie en substance et en énergie, que la seconde est infinie en énergie, mais non en substance, que la troisième n'est infinie d'aucune de ces manières. » *Orat. theol.*, V, 5, *P. G.*, t. XXXVI, col. 137 C, D.

Pendant que les catholiques mettent ainsi dans son plein relief la consubstantialité du Saint-Esprit, les pneumatomaques, ou tout au moins un certain nombre d'entre eux, font un pas en arrière vers l'arianisme. A la suite de l'ambassade d'Eustathe de Sébaste, de Silvain de Tarse et de Théophile de Castabala au pape Libère, Socrates, *H. E*, IV, XII, *P. G.*, t. LXVII, col. 484-496, la formule de Nicée avait été acceptée par les homœousiens. Mais lorsque Eustathe a rompu avec saint Basile, il rejette le consubstantiel nicéen, pour revenir à l'ὅμοιος κατὰ πάντα : en 376 une lettre de Basile accuse Eustathe d'avoir accepté une formule qui ne renfermait pas l'ὁμοούσιος, *Epist.*, CCXLIV, 9, *P. G.*, t. XXXII, col. 924. Sozomène, *H. E.*, VII, II, 3, *P. G.*, t. LXVII, col. 1420 A et avec moins de précision Socrates, *H. E.*, V, IV, *P. G.*, t. LXVII, col. 569, parlent d'un concile tenu à Antioche de Carie, en 378, et dans lequel l'ὁμοιούσιος aurait été substitué à l'ὁμοούσιος. Il est difficile qu'il n'y ait pas quelque chose de vrai dans ce récit.

Nous arrivons de la sorte aux environs de 380, et à ce moment le parti pneumotomaque est constitué. Il a son aile droite, qui pense correctement du Fils et qui accepte le consubstantiel nicéen; cf. Grégoire de Nazianze, *Orat. theolog.*, V, 24, *P. G.*, t. XXXVI, col. 160 C; *Orat.*, XLI, 8, *id.*, col. 440 B. Il a son aile gauche qui fait sienne le symbole de Lucien, suivant la tradition des premiers homœousiens, et qui ne veut pas entendre parler du consubstantiel. Ce qui réunit ces deux ailes, c'est la commune défiance à l'égard de la divinité du Saint-Esprit.

Lorsque se réunit le concile de Constantinople en 381, l'empereur Théodose et ses conseillers ecclésiastiques espérèrent ramener les pneumotomaques. Trente-six d'entre eux, sous la conduite d'Éleusius de Cyzique et de Marcianus de Lampsaque prirent part au concile; Socrates, *H. E.*, V, VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 576; mais il fut impossible de les convaincre. On dut les condamner comme hérétiques : le canon qui les anathématise leur donne le nom de semi-ariens ou macédoniens. Can. 1, Mansi, *Concil.*, t. III, col. 557.

En juin 383, une nouvelle tentative d'union resta sans succès, Socrates, *H. E.*, V, X, *P. G.*, t. LXVII, col. 588, et Théodose ordonna de poursuivre les macé-

doniens avec les autres hérétiques, dans une série de lois destinées à défendre l'orthodoxie. Socrates, *H. E.*, V, xx, *P. G.*, t. LXVII, col. 620 B, assure pourtant que seuls les eunomiens furent empêchés de célébrer le service divin, et que les autres confessions chrétiennes purent continuer leur existence plus ou moins ouvertement.

Nous sommes mal renseignés sur les événements postérieurs de l'histoire du macédonianisme. Seuls quelques incidents nous sont connus, en particulier une controverse, tenue à Anazarbe vers 392, et qui mit aux prises plusieurs évêques macédoniens et Théodore de Mopsueste. Baradbešabba raconte ainsi cette controverse : « Les partisans de Macédonius s'élevaient contre la notion du Saint-Esprit, en disant qu'il n'était pas éternel, ni de même nature que le Père et le Fils, mais qu'il avait été fait par le Fils. Ils en vinrent bientôt à vouloir convoquer les orthodoxes à une dispute, et ils leur demandaient : Montrez-nous où il est dit que le Saint-Esprit est éternel, ou de même essence, ou créateur, ou Dieu. Si vous pouvez montrer cela, votre foi est véritable. Ils pensaient, les insensés, que personne ne pouvait répondre à cela. Le concile du Seigneur de la ville d'Anazarbe courut à ce second Moïse et à ce second Paul [il s'agit de Théodore de Mopsueste] et il assuma la tâche de sauver le peuple du Seigneur. Quand les Macédoniens apprirent qu'il devait discuter avec eux, cette réunion de renégats commença par crier : Nous ne permettons pas que des prêtres discutent avec des évêques. Aussi, après de longues sollicitations, ils lui donnèrent le degré et l'honneur du souverain pontificat, après qu'il l'eut refusé de nombreuses fois. Mais alors, durant la nuit, il le reçut comme pour l'Église catholique. Lorsque les menteurs et les véridiques se furent préparés et réunis au matin du jour avec le bienheureux interprète comme chef des troupes du Seigneur, tous les ennemis, courbant leurs têtes à terre, ne purent résister à ses demandes, mais durent se réfugier dans le silence ». Baradbešabba, *Histoire*, XIX, trad. Nau, *Patr. Orient.*, t. IX, p. 506, 507. Cf. *Chronique de Seerl*, LIII, *ibid.*, t. V, p. 282. J. M. Vosté, *La chronologie de l'activité littéraire de Théodore de Mopsueste*, dans la *Revue biblique*, 1925, p. 55.

Plusieurs années après, Théodore rédigea un résumé de cette importante controverse et le dédia à un certain Patrophile, inconnu d'ailleurs. Nous possédons encore, dans une traduction syriaque conservée par un ms. du British Museum, *Or. 6714*, f° 178-187, du IX-X[e] siècle, l'œuvre de Théodore de Mopsueste, qui a été éditée et traduite par F. Nau, dans la *Patrologia orientalis*, t. IX, 1913, p. 637-667. Théodore est d'ailleurs très sobre de renseignements historiques. Il se borne à dire : « A cause de leurs science profane, à cause aussi de leur application au sujet de l'enseignement de la foi, et de la grande étude qu'ils avaient faite des Écritures, ils avaient une grande opinion d'eux-mêmes. Comme ils se croyaient les docteurs de tout l'univers, ils circulaient chez tous ceux qui se plaisaient dans leur religion, et ils s'efforçaient par leur venue et par leurs exhortations, de fortifier leur enseignement, au point qu'ils amenaient aussi les autres à s'approcher de leur secte. » Théodore, *Controv.*, 1, *P. O.*, t. IX, p. 637. Du moins voit-on par là que l'activité des macédoniens restait considérable dans les dernières années du IV[e] siècle.

Les arguments qu'ils mettent en avant, au cours de la discussion, sont sensiblement les mêmes qui sont présentés par les dialogues macédoniens que citent Didyme et le pseudo-Athanase. Nous les retrouverons en étudiant la doctrine macédonienne.

Après 392, nous perdons de vue les hérétiques pneumatomaques. Au dire de Socrates, il y en avait encore à Constantinople, en 428 : ce fut Nestorius le premier qui fit fermer les églises possédées par les macédoniens dans la capitale et à Cyzique, et qui obligea les hérétiques à revenir à la foi orthodoxe. Socrates, *H. E.*, VII, XXXI, *P. G.*, t. LXVII, col. 808.

2° *Doctrine.* — L'enseignement des macédoniens se rapporte surtout à la personne du Saint-Esprit. Beaucoup d'entre eux, nous l'avons dit, pensaient correctement sur le Fils. Dans le discours prononcé à Constantinople pour la Pentecôte de 381, saint Grégoire de Nazianze, parle des pneumatomaques comme de chrétiens qui parlent bien du Fils, περὶ τὸν υἱὸν ὑγιαίνοντες, *Orat.*, XLI, 8, *P. G.*, t. XXXVI, col. 440 B; et l'arien des *Sermones arianorum*, fragm. 6, *P. L.*, t. XIII, col. 614 A, déclare également, en parlant des macédoniens et des orthodoxes : *De Patre et Filio convenit eis et de Spiritu Sancto dissentiunt.*

D'autres cependant et peut-être les plus nombreux, n'acceptaient pas l'ὁμοούσιος et s'en tenaient à l'ὅμοιος κατὰ πάντα; un fragment des *Sermones arianorum* nous assure que : *Macedoniani dicunt Filium similem per omnia et in omnibus Patri.* Fragm. 6, *P. L.*, t. XIII, col. 610 C. De même le macédonien du Dialogue pseudo-athanasien dit que οἱ πατέρες ἡμῶν τὸ ὅμοιον κατ' οὐσίαν εἶπον περὶ τοῦ υἱοῦ. *Dialog. adv. maced.*, I, 15, *P. G.*, t. XXVIII, col. 1313 D. Le texte porte ici ὁμοούσιος κατ' οὐσίαν, mais la correction s'impose d'autant plus que l'objection à laquelle répond le macédonien est précisément fondée sur le caractère non scripturaire de la formule ὅμοιος κατ' οὐσίαν.

On apprend d'autre part, par le III[e] Dialogue *De Sancta Trinitate* que les macédoniens prétendaient rester fidèles à la foi du bienheureux Lucien : Ἡμεῖς οὕτως πιστεύομεν ὡς ὁ μακάριος Λουκιανός, proclame l'interlocuteur hérétique. *Dial.*, III, 1, *P. G.*, t. XXVIII, col. 1204 A. Toutefois, il semble bien que le symbole de Lucien ait été interpolé par les macédoniens, du moins à s'en rapporter aux accusations de l'orthodoxe. Cf. sur ce point G. Bardy, *Le symbole de Lucien d'Antioche et les formules du synode in encæniis (341)* dans *Recherches de Science religieuse*, 1912, t. III, p. 139 sq.; F Loofs, *Der Bekenntnis des Märtyrers Lucian*, dans les *Sitzungsberichte des kgl. Akad. der Wissensch. zu Berlin*, 1915, p. 576-603. Les mots que l'on reproche aux macédoniens d'avoir introduits dans la formule primitive sont précisément les plus importants, ceux qui affirment du Fils qu'il est οὐσίας τε καὶ βουλῆς καὶ δυνάμεως ἀπαράλλακτος εἰκών. Quoi qu'il en soit de l'interpolation, les macédoniens s'en tiennent à cette formule; et refusent d'admettre une seule et même volonté et puissance et gloire pour le Père et pour le Fils. En vain l'orthodoxe du *Dialogue* s'efforce-t-il de montrer à son adversaire que les expressions orthodoxes ont le même sens que la formule de Lucien : celui-ci s'attache à la lettre du symbole. Il est probable d'ailleurs que cet attachement recouvre une divergence réelle dans les croyances. A l'ὁμοούσιος de Nicée, le macédonien oppose l'ὅμοιος κατὰ πάντα, ou l'ὁμοιούσιος, comme l'expression de la foi traditionnelle.

Sur le Saint-Esprit la doctrine des pneumatomaques n'est pas toujours facile à saisir. Elle se résume plus facilement dans une négation que dans une affirmation. On la trouve assez bien exprimée dans la formule que l'historien Socrates place sur les lèvres d'Eustathe de Sébaste : « Pour moi, je n'oserais donner au Saint-Esprit ni le nom de Dieu, ni celui de créature. » Socrates, *H. E.*, II, XLV, *P. G.*, t. LXVII, col. 360 A B.

Les macédoniens, ceux tout au moins que nous font connaître les ouvrages authentiques, le petit dialogue inséré dans le premier des Dialogues *Contra macedo-*

nianos, et le dialogue, sans doute plus important cité par Didyme dans le *De Trinitate*, professent un attachement aveugle à l'Écriture. Ils ne veulent admettre que des formules scripturaires; et sous prétexte que les Livres saints ne disent nulle part que le Saint-Esprit est Dieu, ils se refusent à lui donner ce titre.

Ils corrompent cependant l'Écriture, au dire de leurs adversaires, ou tout au moins ils se servent d'exemplaires corrompus. C'est ainsi que dans l'Épître aux Philippiens, III, 3, ils lisent τῷ πνεύματι Θεῷ λατρεύοντες au lieu de τῷ πνεύματι Θεοῦ; dans l'Épître aux Romains, VIII, 11, au lieu de διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν, ils lisent διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα ἐν ὑμῖν; dans Amos, IV, 13, ils suppriment le pronom ἐγώ devant les mots στερεῶν βροντὴν καὶ κτίζων πνεῦμα. Didyme, *De Trin.*, II, 11, *P. G.*, t. XXXIX, col. 664, 665; cf. Pseudo-Athanase, *Dial. de S. Trin.*, III, 20, *P. G.*, t. XXVIII, col. 1233 B C; 26, col. 1241 B; Didyme, *De Spir. S.*, 14, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1046 C.

Et pour le reste, leur exégèse est étroitement littérale. Si les orthodoxes leur rappellent qu'il est écrit : Dieu est Esprit, Joan., IV, 14; ils répliquent qu'il est écrit en effet : Dieu est Esprit, mais non pas : l'Esprit est Dieu : Tout ce qui est Dieu est Esprit; mais tout ce qui est Esprit n'est pas Dieu. Il faut avouer qu'en cela ils ont raison. Mais les orthodoxes insistent : Il est écrit : le Seigneur est l'Esprit, II Cor., III, 17. A quoi ils répondent qu'il est ici question du Christ, et qu'il ne faudrait pas retourner la phrase pour y lire : L'Esprit est Seigneur. Pseudo-Athanase, *Dial. contra maced.*, I, *P. G.*, t. XXVIII, col. 1292, 1293; cf. Didyme, *De Trin.*, II, 4, *P. G.*, t. XXXIX, col. 483 A.

De là des plaisanteries grossières comme celle-ci : L'eau a la même puissance que le Saint-Esprit et doit être glorifiée avec lui, puisqu'il est écrit : Si l'on ne renaît pas de l'eau et de l'Esprit. Didyme, *De Trin.*, II, 13, *P. G.*, t. XXXIX, col. 688, 689. Ou encore : Il est écrit : « Louez le Seigneur, car le psaume est bon; qu'à Dieu soit accordée la louange » et : « Il est bon de confesser le Seigneur, et de louer ton nom, Très-Haut. » Mais nous ne trouvons nulle part : « Louez le Saint-Esprit ». Didyme, *De Trin.*, II, 6, 18, col. 515 B, C.

Du moment où il est écrit : « Tout a été fait par lui », cette expression elle aussi doit être entendue avec sa signification la plus littérale : dans le mot tout, est compris le Saint-Esprit. Didyme, *De Spir. S.*, 13, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1015 B; *De Trin.*, III, 32, col. 957 B. Il s'en suit que le Saint-Esprit est une créature; et l'auteur du Dialogue cité par Didyme ne craint pas d'accepter cette conclusion : il rappelle que les attributs de Dieu s'expriment par des mots que l'on applique aussi aux créatures : les mots bon, par exemple, ou saint, ou puissance, Didyme, *De Trin.*, II, 3, col. 476 A : que les anges eux aussi sont de Dieu et saints et esprits de Dieu : *id.*, II, 4, col. 481 B; cf. *De Spir. S.*, 7, col. 1038, 1039; que le terme éternel n'est pas exclusivement réservé à Dieu. *De Trin.*, II, 6, 1, col. 516 C-517 A. Tous ces arguments ne sont pas nouveaux. On les a rencontrés déjà chez les ariens de la première heure, et particulièrement chez Astérius de Cappadoce. Mais tandis qu'Astérius appliquait à la personne du Fils ses raisonnements sophistiques, les macédoniens les appliquent à l'Esprit-Saint. Ils admettent, plus ou moins, la divinité du Fils; c'est à l'Esprit qu'ils s'attaquent désormais.

Et voici le plus subtil de leurs arguments : Si le Saint-Esprit est Dieu, il est ou bien Père ou bien Fils, n'étant ni l'un ni l'autre, il n'est pas plus Dieu que les autres Esprits. Didyme, *De Trin.*, II, 5, col. 492 C; cf. Pseudo-Athanase, *Dial. adv. maced.*, I, *P. G.*, t. XXVIII, col. 1292; Théodore de Mopsueste, *Controv.*, 18, *Patr. orient.*, t. IX, p. 656. D'ailleurs si le Saint-Esprit vient du Père comme le Fils, il y a deux frères dans la Trinité. *Dial. contra maced.*, I, col. 1313 B. Or, une telle hypothèse est inacceptable. Cf. Didyme, *De Spir. S.*, 62, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1081 B, C.

Il suit de là que le Saint-Esprit ne doit pas être adoré : l'Écriture ne parle nulle part d'une telle adoration, *Dial. contra maced.*, I, col. 1293; qu'il n'est pas digne du même honneur, ὁμότιμος, que le Père et le Fils, *id.*, col. 1300 A.

Pourtant, si l'Esprit-Saint n'est pas Dieu, les macédoniens se refusent à voir en lui une créature ou du moins une créature comme les autres : οὐ κοινοποιεῖται τοῖς πᾶσι μοναδικὸν ὂν τὸ ἅγιον πνεῦμα, *id.*, col. 1300 C; cf. col. 1313 C. Ils doivent reconnaître qu'il est compté avec les deux autres personnes de la sainte Trinité; et cela n'est pas sans les embarrasser : voici la réponse que donne à cette difficulté le macédonien du dialogue pseudo-athanasien : τῷ ὀνόματι συναριθμεῖται τῷ τοῦ πνεύματος, μὴ τῷ τοῦ πατρὸς ἢ Θεοῦ, ἢ υἱοῦ συναριθμεῖται ὀνόματι. Οὕτως καλεῖ, μήτε πλεῖον οὐ ἔχει· ἀρκεῖται γὰρ τῷ οἰκείῳ ἀξιώματι. Ce serait donc seulement en tant qu'Esprit que la troisième personne serait comptée avec les deux autres, et pas autrement, *Dial. contra maced.*, I, col. 1297 C; on peut trouver cette explication au moins superficielle. Cf. Théodore de Mopsueste, *Controv.*, 3 et 4, *P. O.*, t. IX, p. 639-641.

Somme toute le Saint-Esprit occupe une position intermédiaire entre Dieu et la créature, sans qu'il soit possible de préciser autrement cette position : Αὐτοὶ δὲ φησιν, οὔτε εἰς Θεϊκὴν ἀξίαν ἀνάγουσι τὸ πνεῦμα, οὔτε εἰς τὴν τῶν λοιπῶν φύσιν καθέλκουσιν· τὴν γὰρ μέσην τάξιν ἐπέχει, μήτε Θεὸς ἄν, μήτε ἕν τι τῶν ἄλλων λοιπῶν. Didyme, *De Trin.*, II, 8, *P. G.*, t. XXXIX, col. 617 C; cf. *id.*, II, 7, 3, col. 576 B.

Il semble que telle soit la conclusion de tant d'efforts dialectiques. Pour s'être attachés à la lettre de l'Écriture, et pour avoir refusé de comprendre que la divinité du Saint-Esprit était le complément indispensable de la divinité du Christ, les macédoniens aboutissent à une impasse. Ils ne savent plus où placer le Saint-Esprit, et l'on ne s'étonne pas que les plus logiques d'entre eux aient été amenés à nier même la consubstantialité du Fils, admise au début par l'ensemble du parti. La foi au Saint-Esprit et celle au Fils ne vont pas l'une sans l'autre.

G.-H. Goetze, *Dissertatio historica de macedonianis*, dans J. Vogt, *Bibliotheca historiæ hæresiologicæ*, t. I *a*, Hambourg, 1723, p. 165-199; *Damasi papæ opera* edidit A.-M. Merenda, Rome, 1754 (réimprimé dans *P. L.*, t. XIII, col. 109-442); F. Loofs, *Eustathius von Sebaste*, Halle, 1898; J. Gummerus, *Die homöousianische Partei bis zum Tod des Konstantius*, Leipzig, 1900; Th. Schermann, *Die Gottheit des hl. Geistes nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts*, dans *Strasburger theolog. Studien*, t. IV, fasc. 4, 5, Fribourg-en-B., 1901; F. Loofs, art. *Macedonius und die Macedonianer*, dans la *Protest. Realencycl.*, 3ᵉ édit., t. XII, Leipzig, 1903, p. 41-48; E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, IX, dans les *Nachrichten der kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen*, 1911; F. Loofs, *Zwei macedonianische Dialoge*, dans les *Sitzungsberichte der kgl. preus. Akad. der Wissensch.*, Berlin, 1914, p. 526-551; F. Loofs, *Die Christologie der Macedonianer*, dans les *Geschichtliche Studien zu A. Harnack' 70 Geburtsage*, 1916.

G. Bardy.

MACH Joseph, jésuite espagnol, né à Barcelone, le 3 mai 1810, admis au noviciat le 3 mars 1825, fut appliqué toute sa vie au ministère des âmes et se fit remarquer de bonne heure par sa science profonde de la théologie ascétique et le caractère aimable de sa solide piété. Ses principales œuvres, dont les éditions se succèdent encore sans relâche en Espagne, ont été traduites à plusieurs reprises dans tous les pays de langue romane et se sont répandues jusqu'en

Pologne. Les plus estimées sont : *Norma de vida cristiana*, Barcelone, 1853; *Ancora de Salvacion*, Barcelone, 1855 (1891, 62e édition), traduct. française par A. Gaveau, *Le trésor du prêtre*, Paris 1874 (1891, 4e édit.) ; *Mana do Sacerdote*, Barcelone, 1863, trad. française par A. Gaveau, *La manne du prêtre*, Paris, 1875. Le P. Mach mourut à Saragosse, le 26 juillet 1885 avec la réputation d'un ascète et d'un parfait ouvrier apostolique.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. v, col. 248-251.

P. Bernard.

MACHABÉES (LIVRES DES). — I. Contenu. — II. Canonicité (col. 1485). — III. Théologie (col. 1487). — IV. Histoire des livres (col. 1499).

I. Contenu de ces livres. — La Bible grecque contient quatre livres des Machabées. Le dernier est purement philosophique. — Chacun des trois autres *dont les deux premiers seuls sont admis par l'Église comme canoniques*, raconte, pour autant de périodes historiques d'inégale étendue, ce que les Juifs eurent à souffrir, ou les luttes qu'ils eurent à soutenir, pour conserver, malgré l'oppression des Ptolémées ou des Séleucides, leurs institutions religieuses, et conquérir enfin pour un temps leur indépendance nationale et leur autonomie administrative.

Le *troisième*, dont le récit a pour objet particulier les faits les plus anciens, intéresse successivement les Juifs de Palestine et ceux d'Égypte. Ptolémée IV Philopator a battu à Raphia le roi de Syrie, Antiochus III le Grand. Visitant, à la suite de sa victoire, les principales villes de la Palestine, il prétend entrer dans le Saint des Saints du temple de Jérusalem, malgré la défense de la Loi et les prières du peuple tout entier. Dieu le frappe de paralysie temporaire. Mais il regagne l'Égypte en proférant contre les Juifs des menaces violentes. i-ii, 24. Moyennant apostasie de la part de tous les Juifs de son royaume, le tyran promet alors de leur accorder le droit de cité à Alexandrie; et comme ils refusent cette faveur mise à un tel prix, il médite de les faire périr. ii, 26-iii. Par son ordre les Juifs d'Égypte sont rassemblés dans l'hippodrome, les éléphants, enivrés de vin et d'encens pour les exterminer. Mais par la toute puissance de Dieu ému des prières de son peuple fidèle, deux fois le roi, frappé de sommeil et d'amnésie totale, oublie de donner l'ordre de lâcher sur les Juifs les bêtes furieuses. iv-v, 35. Il marche enfin lui-même avec les éléphants et toute son armée et arrive à l'hippodrome. Un des Juifs épouvantés, Éléazar, vieillard des plus considérés dans sa nation, invoque dans une longue prière le secours divin. Deux anges, visibles aux Égyptiens seulement, descendent du ciel, remplissant d'effroi tous les cœurs; et les éléphants se retournent soudain contre les soldats. v, 36-vi, 21. La colère du roi tombe et se change enfin en bienveillance outrée à l'égard des persécutés. Un édit est rendu en leur faveur, qui les comble d'éloges et reconnaît le Dieu du ciel comme père et protecteur des Juifs. vi, 22-vii, 9. Ceux-ci obtiennent licence d'égorger ceux de leurs frères qui ont apostasié. Ils quittent Alexandrie pour regagner chacun son domicile dans le royaume, non sans avoir toutefois érigé à Ptolémaïs une stèle commémorative de leur délivrance et une « maison de prière ». vii, 9-23.

Ce récit, que l'on a pu très justement appeler un « roman patriotique », a été évidemment composé dans le but d' « exalter la fidélité religieuse des enfants d'Abraham » et de « glorifier la protection miraculeuse que le vrai Dieu accorde à ses pieux adorateurs ». (Reuss.) A quelle époque et en vue de quel besoin alors actuel, c'est ce que l'on étudiera plus loin, col. 1500.

Le *deuxième* livre traite de l' « histoire de Judas Machabée et de ses frères, de la purification du grand temple et de la restauration de l'autel, des guerres contre Antiochus Épiphane et son fils Eupator, des manifestations du ciel en faveur des glorieux héros du judaïsme qui, malgré leur petit nombre, conquirent tout le pays et chassèrent la multitude des barbares, recouvrèrent le temple fameux par toute la terre, délivrèrent la ville et rétablirent les lois sur le point d'être abolies, grâce à la bienveillance que leur accorda le Seigneur, en toute sa bonté. » ii, 19-22. Renfermant beaucoup plus d'éléments historiques que le précédent, il débute par deux lettres écrites par les Juifs de Jérusalem à ceux d'Égypte pour les engager à célébrer avec leurs compatriotes de Judée la fête commémorative de la nouvelle consécration du temple établie par Judas Machabée (1 Mac., iv, 51), et les instruire de quelques faits sans doute ignorés d'eux, concernant la mort d'Antiochus Épiphane; le feu de l'autel caché par les prêtres lors du départ pour Babylone et retrouvé par Néhémie; le tabernacle, l'arche, l'autel des parfums, enfermés dans une caverne par le prophète Jérémie; la bibliothèque, enfin, formée par Néhémie, des « livres relatifs aux rois et aux prophètes, et de ceux de David ». i-ii, 18. Une préface expose ensuite le sujet du livre et la méthode suivie dans sa rédaction. ii, 18-32.

Le récit proprement dit donne alors, comme dans une première partie, quelque détail des événements intérieurs à Jérusalem : intrigues, désordres et persécutions qui amènent la révolte des Machabées. Sous Séleucus IV Philopator, successeur d'Antiochus III le Grand : la rivalité de Simon de Benjamin, préfet du temple, et d'Onias III grand prêtre, iii, 1-6; la tentative du ministre Héliodore pour s'emparer au profit du roi des sommes déposées dans le temple, iii, 7-39; une démarche d'Onias auprès de Séleucus en vue de mettre un terme aux excès de Simon. iv, 1-6. Sous Antiochus IV Épiphane, et dès son avènement à la mort de Séleucus : l'hellénisation des Juifs par Jason, frère d'Onias, après mainmise sur le souverain pontificat, iv, 7-22; puis, au bout de trois ans, l'intrigue de Ménélas, frère de Simon de Benjamin, qui dépossède Jason en faveur de son autre frère Lysimaque, détourne les objets d'or du temple et fait assassiner Onias III retiré dans un lieu d'asile, à Daphné, près d'Antioche, au grand chagrin d'Antiochus alors bien disposé pour les Juifs, iv, 23-38; peu après, la mise à mort de Lysimaque par le peuple révolté, le procès fait à Ménélas auprès du roi qui, circonvenu par un agent soudoyé, confirme le coupable dans sa charge, iv, 39-50; enfin la tentative avortée de Jason de reprendre le pouvoir, qui amène de cruelles représailles de la part d'Antiochus : le pillage et la profanation du temple, la cessation du culte national, la persécution à l'effet de convertir les Juifs au paganisme hellénique, le martyre infligé aux récalcitrants. v-vii.

Une deuxième partie expose les prodigieux succès obtenus par Judas Machabée pour la religion et l'indépendance, et jusqu'à la veille de sa mort, sur les armées des rois syriens. Sous Antiochus Épiphane, Judas, échappé aux massacres de Jérusalem, réunit une petite troupe de Juifs fidèles, attaque à l'improviste villes et bourgades, et remporte en bataille rangée deux premières victoires sur Nicanor et Gorgias, Timothée et Bacchidès, généraux habiles envoyés contre lui, en l'absence du roi alors en Perse, par Ptolémée, gouverneur de la Cœlé-Syrie et de la Phénicie. viii. A la nouvelle de ces désastres, Antiochus revient en hâte pour en tirer vengeance; mais, tombé de son char, il meurt frappé de la main de Dieu et repentant. ix. Judas Machabée s'empare de la ville sainte et du temple, les purifie et y rétablit le culte légal et national. x, 1-9. Sous Antiochus Eupator, fils de l'Épiphane

et un nouveau gouverneur, Lysias. Judas porte la guerre en Idumée, bat à nouveau, et avec le puissant secours de cinq cavaliers resplendissants, venus du ciel, Timothée et ses bandes asiatiques, l'enferme dans la place forte de Gazara et prend celle-ci d'assaut. x, 10-38. Lysias en personne s'avance alors, à la tête d'une formidable armée, contre Jérusalem. Judas et les siens, soutenus encore par un auxiliaire céleste, le mettent en fuite. Le gouverneur offre la paix au nom du roi et garantit aux Juifs, en leur députant Ménélas, protection et libre exercice de leur culte. xi. Judas et ses partisans parcourent ensuite le pays, châtiant les traîtres et les persécuteurs, battant les Arabes nomades, s'emparant de plusieurs places fortes et remportant encore une grande victoire sur les gouverneurs Timothée et Gorgias. Quelques Juifs ayant succombé dans le dernier combat, Judas fait offrir à Jérusalem un sacrifice pour ces morts. xii. Antiochus Eupator et Lysias, excités par Ménélas, se remettent en campagne contre les Juifs. Grâce à la protection de Dieu, Judas les tient en échec, et ils traitent une seconde fois avec lui. xiii. Sous Démétrius Soter, fils de Séleucus IV Philopator, un certain Alcime, juif hellénisant, réussit à obtenir du roi syrien la charge de grand prêtre. Nicanor, nommé gouverneur de Judée, vient à Jérusalem à la tête d'une armée pour l'installer au temple. Judas l'accueille et traite avec lui. Mais Alcime accuse Nicanor de trahison, et le roi mande au gouverneur de désavouer le traité. Nicanor tente alors de s'emparer de Judas, et n'y ayant point réussi, jure de raser le temple de Dieu, de détruire l'autel, et d'élever à leur place un temple et un autel à Bacchus. Il fait périr, à Jérusalem, un patriote fort considéré nommé Ragis, et sort en ordre de bataille contre Judas qui arrive avec les siens du voisinage de Samarie. xiv-xv, 21. Judas, qui a vu en songe l'ancien grand prêtre Onias prier pour toute la communauté juive et Jérémie, le prophète de Dieu, lui remettre à lui-même une épée d'or pour, avec elle, exterminer ses ennemis, fait attaquer en invoquant le Maître des cieux. Les Syriens succombent. Nicanor reste parmi les morts. Judas lui fait couper la tête et le bras qu'il avait étendu contre le temple, pour les clouer à la citadelle. Une fête annuelle est décrétée en souvenir de cette heureuse journée de victoire. xv, 21-36. Le récit s'arrête là, expressément. xv, 37-39.

Ce long récit, pour captivant qu'il soit, et circonstancié, n'a pas pour but premier de raconter l'histoire du premier Machabée. A ce point de vue strictement historique il ne se concilie même que difficilement avec celui du *premier* livre dont il va être question. Voir *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1912, t. iv, col. 494-497. Entrecoupé de réflexions de portée religieuse, morale, patriotique, personnelles à l'auteur, distribuant à profusion l'éloge ou le blâme, interprétant ainsi les faits au lieu de les rapporter simplement en les laissant parler d'eux-mêmes, il vise à montrer que Dieu, s'il punit justement les siens, et cruellement parfois, sous la main de leurs ennemis, sait néanmoins les protéger quand ils lui sont fidèles et les faire triompher des plus pressants dangers. De la sorte, il pense entretenir le courage des patriotes, leur zèle pour le culte et les observances juives, même si elles se trouvent proscrites, et leur attachement au temple de Jérusalem qui concrétise tous les souvenirs et tous les espoirs de la nation. Aussi s'arrête-t-il prudemment à la veille de la défaite et de la mort de Judas, craignant sans doute que la mémoire de ce désastre, cause occasionnelle d'une persécution d'Israël « comme il n'y en avait pas eu depuis l'époque des prophètes », I Mac., ix, 27, ne nuisît à l'effet désiré. — A quelle époque, à quelle distance des faits racontés ce livre fut écrit, à quel besoin moral actuel de la communauté juive il entendait subvenir, c'est ce que l'on dira plus loin.

Le *premier* livre des Machabées, composition historique de très grande valeur, rapporte l'histoire du peuple juif depuis l'avènement d'Antiochus Épiphane au trône de Syrie (an 137 de l'ère des Séleucides, 176-175 av. J.-C.), jusqu'à la mort de Simon, frère de Judas, « prince-gouverneur des Juifs, général et grand prêtre » (an 177 de l'ère des Séleucides, 135 av. J.-C.).

Après quelques lignes d'introduction touchant les conquêtes d'Alexandre le Grand, sa mort et le partage de son empire, i, 1-9, le livre nous raconte comment Antiochus, à l'instigation de Juifs hellénisants, autorise à Jérusalem la pratique des coutumes païennes, pille le temple, met la ville à sac, y élève une citadelle avec garnison syrienne, frappe d'interdiction le culte du vrai Dieu et les observances de la Loi, impose le culte des idoles étrangères, laisse ériger un autel païen sur le grand autel de la cour du temple, punit de mort, enfin, et les possesseurs des livres saints et les fidèles observateurs du code moral et religieux d'Israël. C'est « la colère (de Dieu) déchaînée sur son peuple, grande et véhémente ». i, 10-64. Ces persécutions amènent la révolte de vaillants Israélites, les hasidéens, les plus dévoués parmi les stricts observateurs de la Loi juive. Sous le direction du prêtre Mattathias et de ses cinq fils, Jean, Simon, Judas, Éléazar et Jonathan, ils parcourent le pays, renversant les autels païens et punissant de mort, à leur tour, les apostats et les agents du monarque syrien. ii, 1-18. Cette révolte s'accomplit pour le triomphe et le maintien de l'Alliance de Dieu avec les pères, qui ayant mis leur espoir en elle n'ont jamais succombé. ii, 49-70.

A Mattathias, mort en 146 (167-166 av. J.-C.), succède Judas Machabée, qui poursuit victorieusement l'œuvre paternelle. Il bat successivement, d'année en année, les généraux d'Antiochus alors partis pour la Perse : Apollonius et Séron, Gorgias, Lysias. iii-iv, 35. Il restaure le sanctuaire et le culte, reconstruit l'autel et le fait à nouveau consacrer par des sacrifices (an 148 = 165 av. J.-C.). Jérusalem est ensuite fortifiée. iv, 36-61. Des expéditions couronnées de succès sont lancées contre les peuples voisins ennemis des Juifs et alliés ou sujets des Syriens : Iduméens, Galaadites, Galiléens, Arabes, Nabathéens, Philistins d'Azot. v. Antiochus meurt de chagrin à la nouvelle de ces événements et regrettant ses forfaits (an 149 = 163 av. J.-C.). vi, 1-17. Judas veut alors s'emparer de la citadelle syrienne dressée en face du temple. Antiochus Eupator envoie Lysias à la tête d'une formidable armée pour le distraire de ce dessein. Les Juifs battent en retraite à Beth-Zacharie, et les troupes royales assiègent Jérusalem. Le retour de Philippe, précepteur de l'Eupator, avec les restes de l'armée de l'Épiphane refoulée en Perse, amène Lysias à traiter avec les assiégés; mais le roi fait démolir le mur d'enceinte de la colline de Sion. v, 18-vi. En 151 (161 av. J.-C.), Démétrius Soter, qui s'est emparé du trône de Syrie, fait installer à Jérusalem, par Bacchidès, Alcime de la famille d'Aaron à titre de grand prêtre; et la persécution reprend contre les hasidéens bernés de discours pacifiques. Judas tient à nouveau campagne contre les renégats, met en échec Nicanor qui, outré de colère, jure de brûler le temple. Il détruit enfin l'armée syrienne et traite le cadavre de Nicanor tué au début du combat comme il a été dit au *deuxième* livre. Quelques mois durant, la Judée vit en paix; un traité d'alliance est même conclu avec les Romains. vii-viii.

Mais, le premier mois de l'an 152 (octobre 161 av. J.-C.), Bacchidès revient en Judée avec vingt-deux

mille hommes, et deux mille chevaux. Les Juifs, qui ne sont que trois mille combattants, perdent courage et se débandent. Judas attaque pourtant avec les seuls huit cents hommes qui lui restent. Il met en fuite l'aile droite ennemie et la poursuit jusqu'auprès d'Azot en Philistie; mais l'aile gauche se replie sur lui, et il succombe, IX, 1-22.

A Judas succède son frère Jonathan. Aussi souple politique qu'habile capitaine, celui-ci après une fuite prudente au désert et un léger revers éprouvé sur le Jourdain contre Bacchidès, sait utiliser au profit de la religion et du pays judéens les compétitions qui surgissent tout à point entre prétendants au trône de Syrie. En attendant, il met en déroute le même Bacchidès, soutien d'Alcimus, sous les murs de Bethbasi, dans le désert, fait la paix avec lui, se retire à Machmas au nord de Jérusalem et de là, sept ans durant, « gouverne le peuple et fait disparaître les impies ». IX, 23-73. En 160 (152 av. J.-C.), un certain Alexandre Bala, soi-disant fils d'Antiochus Épiphane, dispute à Démétrius la royauté. Démétrius entend conclure alliance avec Jonathan, qui revient alors à Jérusalem, la rebâtit et la fortifie. X, 1-14. Mais Alexandre offre aussi son amitié et son alliance à Jonathan, lui confère la dignité et la charge de grand prêtre, le titre d'ami du roi, la pourpre (vêtement des souverains) et une couronne d'or. « Jonathan revêt la sainte étole, le septième mois de l'an 160 (avril 152) à la fête des tabernacles, puis rassemble des troupes et se procure une grande quantité d'armes. »

Démétrius renouvelle ses offres, cette fois magnifiques; les Juifs les dédaignent et s'attachent à Alexandre. X, 15-47. Alexandre bat Démétrius, s'allie à Ptolémée VI Philométor, le reçoit à Ptolémaïs (Saint-Jean-d'Acre), où Jonathan comblé d'honneurs se voit nommé « général et gouverneur de province » (Judée). X, 48-66. Trois ans après, en 165 (148-147 av. J.-C.), le fils aîné de Démétrius, Démétrius II Nicanor, revendique à son tour la royauté. Son général, Apollonius, gouverneur de la Cœlé-Syrie défie Jonathan en bataille rangée. Celui-ci assiège et prend Joppé, et poursuit Apollonius jusque vers Azot. Le sort du combat se décide en faveur des Juifs. Les Syriens en déroute pénètrent dans la ville. Jonathan les suit jusque dans le temple de Dagon qui est livré aux flammes. Alexandre le remercie, et lui décerne l' « agrafe d'or, présent que l'on fait d'habitude aux princes, parents des rois ». X, 67-89. Cependant le roi d'Égypte, Ptolémée Philométor, rompt avec Alexandre, s'attache Jonathan, fait son entrée à Antioche, « et ceint le diadème d'Asie ». Alexandre est battu, s'enfuit en Arabie où il trouve la mort, et Ptolémée vainqueur meurt aussi trois jours après. Démétrius II devient seul roi, en 167 (146-145 av. J.-C.), et hostile à Jonathan. Le hardi Machabée n'en a trop grand souci; il fait pousser le siège de la citadelle syrienne, à Jérusalem, et se rend en personne à Ptolémaïs, où de riches présents lui gagnent les bonnes grâces de son ennemi. Il en revient confirmé dans sa charge de grand prêtre, avec franchise d'impôts pour les gens de sa nation et agrandissement de son gouvernement de Judée. XI, 1-37. Aussi soutient-il, par une troupe imposante d'auxiliaires juifs, Démétrius contre les insurgés d'Antioche et ainsi contribue à l'affermissement du trône royal. Mais, par la suite, Démétrius l'ayant « traité fort durement », il s'allie avec un certain Tryphon, créature d'Alexandre Bala, qui réussit à proclamer roi Antiochus VI Dionysus, jeune fils de son ancien maître et protecteur. Jonathan tient campagne contre l'armée de Démétrius détrôné et la met en déroute sur les bords de lac de Gennésareth. De Jérusalem il envoie des ambassadeurs à Rome pour renouveler l'alliance, à Sparte, en témoignage d'ancienne amitié et fraternité. XI, 38-XII, 23. Il parcourt le pays à la poursuite des Syriens fidèles à Démétrius, construit des forteresses en Judée, surélève les remparts de Jérusalem, isole par un grand mur la citadelle toujours occupée par une garnison syrienne. C'est alors que Tryphon, qui songe à se défaire du jeune Antiochus pour ceindre lui-même le diadème, trahit son allié, l'attire dans un guet-apens, à Ptolémaïs, s'empare de sa personne et réunit une armée pour envahir et se soumettre la Judée. XII, 24-53.

Simon, « frère de Judas et de Jonathan », prend alors en main « la cause d'Israël », rassemble des troupes, achève en hâte les retranchements de sa capitale, paie à Tryphon une forte somme soi-disant due par Jonathan et remet comme otages deux des fils de celui-ci à l'usurpateur. Mais Tryphon ne relâche point Jonathan; il le fait enfin mettre à mort, irrité de se heurter partout à Simon et à son armée. Il tue aussi le jeune roi Antiochus et règne à sa place. XIII, 1-32. Simon continue à fortifier et à munir d'approvisionnements les forteresses de Judée, puis se rapproche de l'ancien roi Démétrius II lequel, puissant encore, lui reconnaît définitivement la suzeraineté de la Judée par exemption de tout impôt et concession de propriété pour toute forteresse par lui bâtie. Israël se reconnaît alors « affranchi du joug des païens ». C'est l'an 170 (143-142 av. J.-C.), « l'an premier de Simon, grand prêtre, général et gouverneur des Juifs ». Aussitôt Simon assiège Gazara, sur les confins de la Philistie, s'en empare, la peuple de Juifs fidèles à la Loi, et y établit en résidence son fils Jean, nommé général de toutes ses troupes; il expulse enfin de la citadelle de Jérusalem la garnison ennemie et « y fait son entrée le vingt-troisième jour du second mois de l'an 171 (mai 142 av. J.-C.), avec des rameaux de palmier, au son des lyres, des cymbales et des harpes, en chantant des psaumes et des cantiques ». Il décrète que ce jour-là sera fêté chaque année. XIII, 33-53. Sous son heureux gouvernement, les Juifs jouissent de la paix. On renouvelle l'alliance avec Sparte et avec Rome. Une inscription sur tables d'airain, projetée « le 18 Eloul 172 (septembre 141 av. J.-C.), l'an 3 du grand prêtre Simon prince du peuple de Dieu », rappelle, dans l'enceinte du temple et au trésor, les éminents services rendus au peuple, au territoire, au sanctuaire, à la Loi par la glorieuse famille de Mattathias, spécialement par Jonathan et par Simon. XIV. En 174 (139-138 av. J.-C.), Antiochus VII Sidètès plus jeune fils de Démétrius Soter, recherche d'abord l'alliance de Simon contre Tryphon; mais dès qu'il tient l'usurpateur à sa merci dans Dora, au bord de la mer, il refuse les secours du prince juif, lui reproche ses succès, exige mille talents pour les villes et districts conquis en dehors des limites de la Judée et menace de la guerre en cas de refus. Simon offre cent talents seulement pour Joppé et Gazara. Antiochus irrité dépêche contre lui Kendébéus, commandant de la province maritime, avec une armée. Jean et Judas, fils de Simon, attaquent cette armée près de Modéin, berceau de la lignée machabéenne, la mettent en pleine déroute et la poursuivent jusqu'à Azot. XV-XVI, 12. En l'année 177, au mois de Sabat (février 135 av. J.-C.), le gendre de Simon, Ptolémée, fils d'Aboub, gouverneur de la plaine de Jéricho, voulant devenir le maître du pays, attire son beau-père et deux de ses fils, Mattathias et Judas, dans un fort et les fait périr au cours d'un festin. Il demande à Antiochus le gouvernement de Judée et envoie des hommes pour tuer aussi Jean à Gazara. Jean, averti à temps, fait exécuter les assassins. XVI, 11-24. Et c'est la fin du livre.

Il est tout à fait clair que le but principal de ce livre est de raconter à la manière d'une composition de caractère historique, avec le souci d'être exact et

fidèle dans le récit, la suite des événements qui marquèrent les efforts faits par la nation juive pour reconquérir la pleine liberté religieuse et, autant que possible, l'autonomie politique, durant une période de quarante années, dans les limites territoriales des possessions regardées comme « l'héritage des pères », xv, 33 : récit enfermé, en effet, dans le double cadre de données chronologiques et géographiques d'une remarquable exactitude. Bien que le sentiment d'une Providence divine ne soit nullement absent de la narration, celle-ci, d'autre part, se tient à la mise en œuvre, dans le rapport des faits proprement historiques, des qualités de valeur, de dévouement, d'habileté personnelles et naturelles des héros machabéens; jamais n'intervient, comme dans le deuxième livre, le miraculeux proprement dit.

Il n'est pas moins vrai cependant qu'un souffle religieux parcourt l'ouvrage, surtout dans sa première moitié. L'expression des regrets de voir profané, dévasté, aboli « tout ce que la nation avait de saint », I, 25-28; 36-40; II, 7-13; III, 45; IX, 41, ou de l'allégresse des glorieux exploits et des succès positifs et réalisateurs de Judas, III, 3-9, et de Simon, XIV, 6-15, s'élève maintes fois jusqu'au lyrisme et rappelle les Psaumes. Les harangues et prières des prêtres ou des chefs dans le danger, ou avant le combat, respirent le plus pur amour de la « Loi » et du « lieu saint », ainsi que la plus grande confiance dans le secours du ciel, II, 19-22, 27; 34-37; 49-68; III, 18-22; 50-53; IV, 8-11; 30-33; VII, 36-38; 41-42; IX, 44-46; XIII, 3-6; XVI, 2, 3. Le sentiment d'un grand devoir moral et religieux accompli perce dans tous les récits de purification ou de restauration du pays et du temple, II, 44-48; IV, 36-61; V, 54; IX, 69, 73; XIII, 47, 48, 50-52; XIV, 27-45, avec le scrupule de réserver les droits de Dieu à propos de la démolition de l'ancien autel, IV, 45-47, ou de l'élévation à la souveraine sacrificature d'un prêtre qui n'était point de la race d'Aaron, XIV, 41.

II. Canonicité. — 1° Le *troisième* livre des Machabées n'est pas dénué de valeur religieuse. Totalement ignoré de l'Église latine jusqu'au XVIe siècle, où son texte se trouve ajouté à celui de Bibles latines, telles que la Polyglotte d'Alcala, 1514 1517, et les *Biblia sacra* et *latina* de Tremellius, Francfort, 1579, et d'Osiander, Tubingue, 1573-1586, ou même édité dans un recueil officiel, Sixtine de 1587 — il a joui pourtant de quelque considération dans l'Église grecque et orientale. Eusèbe de Césarée l'a connu et apprécié dans sa *Chronique*. Voir la traduction hiéronymienne, *P. L.*, t. XXVII, col. 493, 494. Le *codex Alexandrinus* (Ve siècle) le place avec les deux autres livres I et II, et même un quatrième, entre Néhémie et les Psaumes. Le 85e canon apostolique le range aussi parmi les livres canoniques : Μακκαβαίων τρία. *P. G.*, t. CXXXVII, col. 212. La Stichométrie de Nicéphore le met en tête des « antilégomènes » ou d'édification. *P. G.*, t. C, col. 1057. La Synopse dite d'Athanase lui applique la même notation sous le titre de Πτολεμαϊκά. *P. G.*, t. XXVIII, col. 432. Cf. Grimm, *Handbuch zu den Apokryphen*, Leipzig, 1857, t. IV, p. 220. C'est encore une curiosité qu'au cours du Ve siècle, après que Philostorge l'a déprécié et rejeté comme « monstrueux » (τερατῶδες), Théodoret d'Antioche le surestime, au contraire, et y voit la réalisation des prodiges divinement prédits par Daniel. *In Dan.*, XI, 7, *P. G.*, t. LXXXI, col. 1528.

L'Église syrienne l'a traduit et seule l'a admis officiellement dans son recueil (Peschitto).

2° Pour la canonicité, le *deuxième* livre a subi à peu près constamment la même destinée que le premier. Voir plus loin. Il convient pourtant de noter ici l'hostilité particulière des Églises protestantes à l'égard de ce livre dès le XVIe siècle et en même temps le regain de faveur qu'il paraît obtenir néanmoins aujourd'hui auprès d'elles. On sait que Luther exécrait II Mac. pour le moins autant qu'Esther. Voir t. V, col. 857. Divers arguments furent ensuite mis en avant par les théologiens réformés pour justifier son exclusion du canon : l'auteur avait travaillé à son livre à l'aide de ses seules facultés naturelles, II, 26; XV, 38; le récit multipliait les miracles étonnants; le suicide y était préconisé, XIV, 41 sq.; surtout on y recommandait la prière pour les morts, XII, 43-45 et on y affirmait l'intercession des morts en faveur des vivants, XV, 11-16, bases de la croyance au purgatoire! Éd. Reuss jugeait ces arguments « mesquins »; et il y répondait, *Histoire du canon des saintes Écritures dans l'Église chrétienne*, Strasbourg, 2e édit., p. 379, et *La Bible*, VIIe partie, Paris, 1879, p. 115, 146. Cf. aussi Tony André, *Les Apocryphes de l'Ancien Testament*, Florence, 1903, p. 113. Un récent traducteur de ces livres pour la Société biblique de Paris, L. Randon, *Les livres apocryphes de l'Ancien Testament*, Paris, 1909, p. 117, 118, proteste même en ces termes contre le discrédit où ses coreligionnaires tenaient l'auteur en se fondant sur les passages de la prière pour les morts et de l'intercession des saints défunts : « Quand il aurait cru à la solidarité des générations humaines, quand il aurait affirmé que les morts s'intéressent aux vivants et que ceux-ci, de leur côté, peuvent exercer, par leur amour, quelque influence sur les morts, nous ne verrions là aucun sujet de scandale. En elle-même, une telle idée est fort belle..., elle s'inspire du moins d'un sentiment très noble. Au surplus, elle est riche de consolation et sa valeur religieuse est grande... Elle scandalise peut-être notre individualisme protestant; mais c'est nous qui avons tort... de nous replier toujours sur nous-mêmes, dans un mouvement qui n'est pas tout à fait étranger à l'égoïsme... »

3° Le *premier* livre des Machabées n'a pas été reçu dans le canon juif palestinien, bien qu'il ait été très probablement écrit d'abord en hébreu, mieux peut-être en araméen. Voir plus loin. Mais il a eu cours assurément dans le monde juif, car l'historien Josèphe l'a grandement utilisé, dans une traduction grecque, pour la composition de ses *Antiquités judaïques*. Philon aurait aussi connu le *second* livre et l'aurait cité tacitement dans *Quod omnis probus liber*, § 13, bien que non canonique également. L'haggada juive a trouvé de même dans II Mac. matière à exégèse et à amplification bibliques. Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, Francfort, 1892 (2e édit.), p. 123 sq. — Cette considération dont jouissait auprès des Juifs le second livre des Machabées rend très probable une citation de ce livre dans l'Épître aux Hébreux, XI, 35, où l'expression ἄλλοι δὲ ἐτυμπανίσθησαν, employée des martyrs de la foi espérant plus glorieuse résurrection, constitue pour le moins une réminiscence frappante de II Mac., VI, 19, 28 et VII, 9, 11, 13, 29, ἐπὶ τὸ τύμπανον προσῆγεν ou ἦλθεν, « aller au tympanon (roue de supplice) avec l'espoir « d'être ressuscité par Dieu ». — Le *Pasteur* d'Hermas fait peut-être allusion à II Mac., VII, 28 dans *Mand.*, I, 1, création *ex nihilo*, F. X. Funk, *Op. Patr. apost.*, Tubingue, 1881, p. 388. Clément d'Alexandrie fait mention générale de I Mac. dans *Stromat.*, I, 21, *P. G.*, t. VIII, col. 852, et dans le même ouvrage, V, 14, parle du philosophe juif Aristobule « dont fait mémoire l'auteur de l'épitomé machabéen », II Mac., I, 10. *P. G.*, t. IX, col. 145. Saint Hippolyte raconte la révolte des Juifs sous l'impulsion de Mattathias dans son commentaire sur Daniel, *Fragm.* 32 *in Dan.*, *P. G.*, t. X, col. 661, en étroite correspondance avec I Mac., II, 33 sq. Dans le traité *De Christo et Antichristo*, il se réfère aux récits de I Mac., I, 58 et de II Mac., VI, 7. *P. G.*, t. X, col. 769. Tertullien, *Adv. Judæos*, 4, *P. L.*,

t. II, col. 606, fait allusion à I Mac., II, 41 sq. Origène, qui met « hors » du catalogue de l'Ancien Testament I Mac., ἔξω δὲ τούτων ἐστι τὰ Μακκαβαϊκά, ἅπερ ἐπιγέγραπται Σαρβὴθ Σαρβανέλ (voir plus loin), le cite pourtant comme « écriture » : *sicut Mattathias, de quo... scriptum est*, I Mac., II, 24, dans *Comment., in Ep. ad Rom.*, VIII, 1, *P. G.*, t. XIX, col. 1058. Il a de multiples références au second livre : *Exhortatio ad martyrium*, 22-27, *P. G.*, t. XI, col. 589; cf. II Mac., VI, 18-VII, 29. *Comment. in Joan.*, I, 18, t. XIV, col. 53; *De principiis*, II, I, 5, t. XI, col. 186; cf. II Mac., VII, 28; *Com. in Joan.*, XIII, 57, t. XIV, col. 509; *In Cant.*, lib. III, t. XIII, col. 160; *De Oratione*, 11, t. XI, col. 448; cf. II Mac., XV, 14. Saint Cyprien cite plusieurs passages de I Mac., en les introduisant par la formule : *in Machabeis*, dans *Testimon.*, III, 4, 15,53, *P. L.*, t. IV, col. 734, 743, 761 et reproduit dans *Ad Fortunatum*, 11, maint passage de II Mac., VI, 30-VII, 29, *P. L.*, t. IV, col. 669-672. C'est ainsi que, trois siècles durant, nos deux livres sont reçus sans aucune hésitation par toutes les Églises du monde chrétien. Les doutes qui s'élèveront plus tard parmi les Pères et écrivains ecclésiastiques, du IVe au XVIe siècles, touchant leur canonicité, n'auront point si grande portée qu'ils puissent contrebalancer la faveur dont ces livres jouissent à la fois en Orient et surtout en Occident, même chez les auteurs (saint Jérôme excepté) qui n'ont admis dans leurs catalogues des Livres saints que les 22 ou 24 livres du canon juif palestinien. Voir t. II, col. 1576-1582. Le décret *De canonicis Scripturis* du Concile de Trente les admet sans doute possible, à l'exclusion implicite du *troisième*, parmi les Livres saints : *duo Machabæorum, primus et secundus.*

III. Théologie. — Les trois premiers livres des Machabées sont inégalement riches en données religieuses d'où l'on puisse extraire les linéaments d'une économie doctrinale particulière à l'époque. Le premier, essentiellement historique, politique, voire militaire, ne fait que rarement allusion aux croyances sur Dieu et ses attributs, sur l'homme et sa destinée après la mort, sur le monde angélique ou les saints, qui s'expriment dans les deuxième et troisième livres, plus ouvertement et plus largement préoccupés de la « religion des pères » mise en péril. Il touche, par contre, plus souvent aux usages religieux de la nation, à son *modus vivendi* au regard de ses institutions fondamentales dont la conservation, le redressement ou le rétablissement l'intéressent au premier chef. Il contribue donc aussi pour une part, à nous retracer l'image du peuple juif vivant dans son particularisme strictement religieux autour de son temple, sous sa loi, écrite en ses livres et interprétée par ses docteurs, dans ses synagogues d'enseignement et de prière, conscient par ailleurs de sa supériorité morale en face du monde païen, et persuadé de sa haute destinée future, au milieu des nations maintenant hostiles, par glorification nationale ou même individuelle. C'est lui, d'abord, qui met en puissant relief le sentiment si fort, la foi, qui soutient les Machabées dans l'accomplissement de leur tâche et discrimine comme naturellement en deux catégories la classe dirigeante, à Jérusalem ou dans le pays, en présence de l'hellénisme menaçant à la fois la nationalité et les consciences : d'un côté les « pieux » ou fidèles, de l'autre les « impies » ou apostats.

On ne s'étonnera pas, par la suite, que dans la recherche des éléments scripturaires propres à établir chacun de ces points de la théologie juive aux temps Machabéens, notre investigation ait porté jusque sur l'écrit appelé *quatrième* livre des Machabées. Traité purement philosophique ayant pour but de préconiser « la suprématie de la raison pieuse sur les passions », I, 1-13, il appuie sa thèse d'exemples tirés de II Mac., V-XVI, insistant sur le caractère et la signification des martyres machabéens, et en accompagnant le récit de nombreuses réflexions morales et édifiantes. *Diction. de la Bible*, Paris, 1912, (deuxième tirage), t. IV, col. 500-502. Maintes fois, il confirme de la sorte une doctrine enseignée dans les trois premiers livres, la continue même ou la développe en ce qu'elle avait d'implicite, et donc contribue pour autant à l'établir ou à l'éclaircir. Se produisant peu après celui de I, II et III Mac., son témoignage nous a paru recevable. Du reste, ce livre se trouve dans les principaux manuscrits des Septante, le *Sinaiticus*, l'*Alexandrinus*. Le catalogue du *Codex claromontanus* le mentionne même après le second livre sans noter le troisième. *Dict. de la Bible*, t. II, col. 147 (fac-similé), *ibid.*, col. 796.

I. Dieu et ses attributs. — 1° *Les noms divins.* — Ils ont ici perdu, ou à peu près, tout caractère de noms propres. Comp. Judith, t. VIII, col. 1714. Ils n'expriment, à tout prendre, que l'idée de l'attribut. Voir ci-après. Si, pourtant, sous les traductions ou appellations grecques κύριος ou θεός, l'on ne soupçonne plus guère les noms propres *Jahvé* ou *Élohim*, il reste que certaines dénominations de nature abstraite, faites pour éviter l'emploi du premier de ces noms, arrivent tout naturellement à désigner la « personne » divine elle-même dans son action effective ou potentielle : le « *Ciel* », I Mac., III, 18 : *A*, τοῦ οὐρανοῦ = א et *V*, τοῦ θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ; 19, 50 et 60 où la « volonté » divine est « une volonté » dans le ciel : ὡς δ'ἂν ᾖ θέλημα ἐν οὐρανῷ; IV, 10, 24 : *A*, εἰς οὐρανὸν = *V*, εἰς οὐρανὸν τὸν κύριον; 40, 55; IX, 46; XII, 15 : les « cieux », ἐξ οὐρανῶν; XVI, 3; II Mac., III, 15, 34; VII, 11; VIII, 20; IX, 4, 20; XV, 8; III Mac., IV, 21; V, 50; VI, 17,33. La « *Gloire* » et le « *Nom* », la « gloire du nom », ou le « nom de la gloire », III Mac., II, 9 : πρὸς δόξαν τοῦ... ὀνόματός σου, pour exprimer la manifestation ou présence de Dieu dans le temple, ἐν ἐπιφανείᾳ; 14 : τῷ ὀνόματι τῆς δόξης σου, dans le temple où Dieu habite, le ciel étant inaccessible aux hommes.

2° *Les attributs divins.* — 1. *Considérés en Dieu même.* — Dieu est « le Très-Haut », II Mac., III, 31 : τὸν ὕψιστον ; « le Dieu très-haut », III Mac., VI, 2; VII, 9 : τὸν θεὸν ὕψιστον; « le Seigneur » ou « le Dieu *vivant* », II Mac., VII, 33; XV, 4 : ὁ κύριος ζῶν; III Mac., VI, 28 : τοῦ θεοῦ ζῶντος; « l'Éternel », III Mac., VI, 12 : σὺ δὲ... αἰώνιε; le « seul éternel », II Mac., I, 25 : ὁ μόνος αἰώνιος ; le « Dieu éternel », III Mac., VII, 16 (*V*) : τῷ θεῷ αἰωνίῳ; le « Seigneur ou Dieu *tout-puissant* », II Mac., III, 22 : τὸν παγκρατῆ κύριον; VII, 35; VIII, 18; III Mac., VI, 18, 28 : ὁ παντοκράτωρ θεός; ou simplement le « Tout-Puissant », II Mac., I, 25 : ὁ μόνος παντοκράτωρ; V, 20; VI, 26; VII, 38; VIII, 11, 24; XV, 8, 32 : ὁ παντοκράτωρ; III Mac., II, 8 : σὲ τὸν παντοκράτορα; cf. III Mac., VI, 12, la formule: σὺ δὲ ὁ πᾶσαν ἀλκὴν καὶ δυναστείαν ἔχων ἅπασαν, « toi qui possèdes toute force et toute puissance, Éternel »; le « roi » ou le « Dieu *saint* », III Mac., II, 13 : ἅγιε βασιλεῦ; II, 21; VII, 10, 16 : ὁ θεὸς ἅγιος (ἐν ἁγίοις); le « *grand* Dieu », III Mac., I, 16; III, 11; V, 25 : ὁ μέγιστος θεός ; VII, 2, 22 : ὁ μεγάς θεός. — Sa *transcendance* s'exprime en des formules composées et cérémonieuses telles que « Roi des cieux », « Dieu céleste », « Roi des rois », III Mac., II, 2 : βασιλεῦ τῶν οὐρανῶν; VI, 28; VII, 6 : θεὸς ἐπουράνιος; V, 35 : βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων. Sa *science* infinie se traduit semblablement : « Seigneur qui possèdes la sainte connaissance », II Mac., VI, 30 : κύριος ὁ τὴν ἁγίαν γνῶσιν ἔχων.

2. *Considérés par rapport aux œuvres de Dieu et spécialement à son peuple.* — Dieu est le « *créateur* » de l'univers, II Mac., I, 24; VII, 23 : ὁ πάντων (τοῦ κόσμου) κτίστης; III Mac., II, 3, 9 : ὁ κτίσας τὰ πάντα; IV Mac., V, 25; XI, 5; créateur du ciel et de la terre, de

tout ce qui s'y trouve, y compris le genre humain, II Mac., VII, 28 *a*; III Mac., II, 9*a*; II Mac., VII, 28 *b* : τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὕτω (οὐκ ἐξ ὄντων) γίνεται. Il a effectué cette création (κτίσις ou κτίσμα)) *ex nihilo*, II Mac., VII, 28 *a* : οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ Θεός; et c'est lui qui donne le principe de vie, τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωήν, aussi bien que les éléments de l'organisme, στοιχείωσιν. II Mac., VII, 22. — *Provident*, il veille sur sa création, II Mac., VII, 35 : ὁ ἐπόπτης Θεός, et la gouverne tout en la maîtrisant, III Mac., II, 3 : τῶν ὅλων ἐπικρατῶν. Il en est ainsi le « roi », le « maître » absolu et souverain, tel « un monarque » oriental. III Mac., II, 2, 9, 13; V, 35; VI, 2 : βασιλεύς; II Mac., V, 17, 20; VI, 11; IX, 13; XV, 22; III Mac., II, 2; V, 12; VI, 5, 10; VII, 9 (δεσπόζω) : δεσπότης; II Mac., III, 21; XII, 15, 28; XV, 1, 23, 29; III Mac., II, 3, 7 (δυναστεύω); V, 7 (δυναστεύω), 51; VI, 39 : δυνάστης; III Mac., II, 2 : μόναρχος. Une fois il est qualifié « maître des esprits et de toute puissance », II Mac., III, 21 : ὁ τῶν πνευμάτων καὶ πάσης ἐξουσίας δυνάστης, soit que les « esprits » désignent ici les « âmes de toute chair », cf. Num., XVI, 22; XXVII, 16 et Eccli., XVI, 17 (hébreu); soit plutôt qu'ils désignent les anges que Dieu va envoyer pour châtier Héliodore, ℣. 21-26, 33, 31, Cf. *Hénoch*, XXXVII, 2; XXXIX, 12, etc., où le titre : « Seigneur des esprits » couramment appliqué à Dieu, le désigne certainement comme souverain des esprits célestes. (Comp. *Hén.*, I, 1.) — Souvent la prière ou les exhortations des combattants ou des martyrs rappellent à Dieu ou aux auditeurs les manifestations du secours divin aux ancêtres en vertu de l' « Alliance conclue avec les pères » du peuple d'Israel. I Mac., II, 50 : ὑπὲρ διαθήκης πατέρων ἡμῶν; IV, 10; II Mac., VIII, 19 sq.; XV, 22 sq.; III Mac., II, 3 sq.; VI, 2 sq. Aussi Dieu est-il appelé « Dieu des pères », III Mac., VII, 16; IV Mac., XII, 18; XIII, 19 : ὁ Θεὸς τῶν πατέρων. ὁ πατρῷος Θεός, et « Sauveur ». I Mac., IV, 30 : ὁ σωτὴρ Ἰσραήλ; III Mac., VI, 29, 32; VII, 16 : τῷ Θεῷ τῶν πατέρων αὐτῶν, ἁγίῳ σωτῆρι τοῦ Ἰσραήλ. Il est l' « ancêtre » très saint, III Mac., II, 21 : ὁ προπάτωρ ἅγιος ἐν ἁγίοις, le « père », III Mac., V, 7; VI, 4, 8, et les Juifs sont ses « enfants ». II Mac., VII, 34; III Mac., VII, 7 : ὡς πάτηρ ὑπὲρ υἱῶν. Lorsque dans sa *justice* il les châtie et les soumet aux effets de sa « colère », I Mac., I, 64, le châtiment n'est pas pour la ruine complète mais pour la correction, la résipiscence, II Mac., VI, 12; VI, 16 : πρὸς παιδείαν, παιδεύων; c'est le « signe d'une grande grâce », c'est un « bienfait », VI, 13 : μεγάλης εὐεργεσίας σημεῖον. A la justice s'allie ainsi la *miséricorde*. Celle-ci, tenue pour attribut divin, II Mac., I, 24 : ἐλεήμων; VIII, 29, XI, 9; XII, 12; III Mac., II, 19 : τὸ ἔλεος; VI, 39; VI, 1 : ἐλέους; 9 : πολυέλεε, se traduit de multiple façon, en compassion ou pitié, I Mac., III, 44; III Mac., II, 20 : οἰκτιρμός, οἱ οἰκτιρμοί; en bonté, II Mac., I, 24 : χρηστός; en propitiation, II Mac., II, 22; X, 4 : ἐπιείκεια; en clémence ou pardon, II Mac., II, 7 : ἱλασμός...; elle s'étend même à toute la création, que Dieu « gouverne », avec une sorte de bonté compatissante, III Mac., VI, 2 : τὴν πᾶσαν διακυβερνῶν ἐν οἰκτιρμοῖς κτίσιν; son « jour » particulier est celui de la résurrection. II Mac., VII, 29. Voir plus loin.

II. L'HOMME ET SA DESTINÉE. — 1° *Anthropologie.* — Tout ce que les livres des Machabées renferment d'allusions à la nature humaine en général se borne à l'indication, passagère mais très nette, du double élément qui la constitue : le corps, σῶμα; l'âme, ψυχή, et seulement dans II Mac., VI, 30 : le martyr Éléazar se dédouble κατὰ σῶμα. κατὰ ψυχήν; VII, 37 (V) : le septième des frères se sacrifie καὶ σῶμα. καὶ ψυχήν; XIV, 38 : Razis, *id.*; XV, 30 : Judas a combattu καθ' ἅπαν σώματι καὶ ψυχῇ. Comp. art. JUDITH, t. VIII, col. 1716. Dans II Mac., VII, 22, au premier correspond l' « organisme », στοιχείωσις; au second, le « souffle et la vie », πνεῦμα καὶ ζωή, dans le sein de la mère.

2° *Éthique.* — Tout l'*objet* de la morale juive est renfermé dans l'observation de la « Loi » et de « ses prescriptions ». I Mac., II, 21, 50, 68 etc.; II Mac., IV, 11; VI, 23, 28 etc.; III Mac., III, 1 sq., etc. Le *mobile* de la fidélité dans cette observation que mettent principalement en relief les deux premiers livres des Machabées, c'est l'idée de la rétribution des actions humaines par récompense ou châtiment. Voir ci-après. La *disposition intérieure* d'où doivent procéder les bonnes actions de fidélité à la Loi, c'est la droiture d'âme, franchise et simplicité, I Mac., II, 37, 60 : ἐν τῇ ἁπλότητι, illustrée magnifiquement par l'exemple du martyr Éléazar, II Mac., VI, 21-31. Souffrir et mourir « pour les lois des pères » devient un *mérite* de valeur expiatoire pour les péchés du peuple, II Mac., VII, 37-38, purificatrice et compensatrice, καθάρσιος, ἀντίψυχος : IV Mac., VI, 29; ἱλαστήριος θάνατος, *id.*, XVII, 20-22.

3° *Rétribution.* — *Résurrection.* — *Sanctions pénales.* — La doctrine de la rémunération des actions bonnes ou mauvaises paraît progresser et se développer, s'enrichissant de conceptions nouvelles, d'un livre à l'autre. Le *premier* n'exprime d'autre idée que celle d'une compensation terrestre par « gloire » et « renommée » parmi ceux de la nation, pour les fidèles observateurs de la Loi, I Mac., II, 51, 64; exemple de Judas, III, 7, 9, — par une mort misérable « dans la pourriture et les vers », ou dans l' « insuccès » des projets formés contre Dieu et son temple, avec application de la loi du talion par une peine correspondante au crime, pour « l'homme pécheur », I Mac., II, 62; exemples d'Antiochus, VI, 8, 12-13, de Nicanor, VII, 42-47. Ce livre ne paraît faire aucune allusion à la croyance en une autre vie après résurrection, que professe ouvertement le *second* livre, non plus qu'à celle d'une rémunération dans l'au-delà sur laquelle s'étend assez complaisamment le *quatrième*.

Après *Daniel*, dont les prophéties s'appliquent directement pour une bonne part aux temps machabéens, et qui annonce « le réveil des uns pour la vie éternelle, des autres pour l'opprobre et une infamie éternelle », Dan., XII, 2, le *second* livre des Machabées affirme donc catégoriquement une résurrection à venir. Elle est certaine, du moins, pour les martyrs de la Loi, et parce qu'ils seront morts pour cette Loi, VII, 9, 11, 23, 37, comme aussi pour les soldats morts dans les combats contre les païens. XII, 43, 44. Ce sont les corps qui revivront, ou du moins c'est sur eux qu'est portée principalement l'attention, VII, 11; XIV, 46; mais pour « rendue » que soit aussi l' « âme » — πνεῦμα καὶ ζωή — VII, 23, elle n'a pas cessé néanmoins d'exister dans l'intervalle, puisque d'un côté les martyrs se trouvent après avoir souffert la mort, « mis sous le régime d'une éternelle vie », VII, 36 : (Vulg.) *sub testamento æternæ vitæ effecti sunt* (texte grec incertain : ἀεννάου ζωῆς ὑπὸ διαθήκην Θεοῦ πεπτώκασιν), et que, de l'autre « ceux qui sont morts » dans les combats peuvent être, en attendant de revivre, « absous de leur péché ». XII, 45. — Quant aux persécuteurs, pour qui « il n'y aura pas de résurrection pour la vie », II Mac., VII, 14 : σοὶ μὲν γὰρ ἀνάστασις εἰς ζωὴν οὐκ ἔσται, il n'est pas parlé de leur résurrection pour le jugement; leur punition paraît devoir les atteindre en cette vie. VII, 17, 19, 31, 35-37. Il appert aussi que Judas subordonnait la résurrection de ses soldats pécheurs tués dans le combat à l'expiation de leur péché, XII, 44-45, songeant que cette résurrection était une grâce insigne *réservée* à ceux qui mouraient *pieusement* : τοῖς μετ' εὐσεβείας κοιμωμένοις κάλλιστον ἀποκείμενον εὐχαριστήριον, et offrant, « par suite », ὅθεν, le sacrifice expiatoire, afin que ceux qui étaient morts autrement fussent mis en

état d' « être affranchis (de l'obstacle) du péché » : τῆς ἁμαρτίας ἀπολυθῆναι. » — Sainte et pieuse pensée, certes! Voir aussi plus loin, col. 1495.

Pour ce même *second* livre des Machabées, païens coupables et Juifs apostats sont soumis providentiellement dans leur genre de mort à la loi du talion, sans que cette fois il soit fait allusion à une résurrection prévue ou non prévue : l'assassin d'Onias meurt tué à l'endroit même où il a commis son crime, IV, 38; les ravisseurs du trésor du temple sont mis à mort par la foule indignée près du trésor lui-même, IV, 39-42; le grand prêtre Jason, qui a exilé ou massacré tant de ses compatriotes, meurt sur la terre étrangère et n'obtient les honneurs ni du deuil public ni des funérailles, V, 7-10; ceux qui ont brûlé sacrilègement les portes du temple (I Mac., IV, 38) sont brûlés vifs dans une maison où ils se sont réfugiés, VIII, 33; Antiochus IV, blasphémateur et bourreau de tant de martyrs, périt misérablement dans l'infection et les plus atroces tortures, IX, 3, 8-10, 18, 28; l'impie Ménélas, coupable de sacrilège envers le feu et la cendre de l'autel, meurt du supplice de la cendre, XIII, 5-8; Nicanor, qui avait étendu la main droite contre le temple, jurant de le détruire, XIV, 33, a la tête et la main tranchées, la langue coupée en morceaux et jetée aux oiseaux de proie. XV, 30-35.

4° *La vie éternelle* qui doit suivre la résurrection n'est pas autrement définie dans le second livre des Machabées. VII, 9, 14, 36. Mais si nous nous en rapportons sur ce point à la littérature apocryphe de l'époque même, nous pouvons remarquer que, partie d'une nouvelle vie terrestre de très longue durée avec jouissance de biens de l'ordre matériel et sensible, *Hénoch*, V, 9; X, 17; XXV, 6; LXII, 14; *Jubilés*, XXIII, 27-29, l'idée de cette vie va se spiritualisant de plus en plus, et s'élève jusqu'à la conception d'une existence vraiment éternelle et surnaturelle. Voir SAGESSE (*Livre de la*). Le *quatrième* livre considère les Juifs pieux et les martyrs comme entrés dans la vie éternelle dès que chacun d'eux a laissé dans les tourments son corps mortel, XVIII, 3 : προιέμενοι τὰ σώματα τοῖς πόνοις ἐκεῖνοι; morts pour Dieu, ils vivent en Dieu, XVI, 25 : διὰ τὸν θεὸν ἀποθανόντες ζῶσιν τῷ θεῷ; ayant reçu (ou recouvré) des âmes pures et immortelles, XVIII, 23: ψυχὰς ἁγνὰς καὶ ἀθανάτους ἀπειληφότες. Il abandonne ainsi l'espoir d'une *prochaine* résurrection.

5° *Les peines éternelles* ne trouvent également pas d'expression claire dans les premiers livres. Le roi persécuteur est menacé du « jugement de Dieu », II Mac., VII, 35, 36, qui lui réserve, ainsi qu'à sa race, peines et tourments indicibles, VII, 17, 37 : βασανιεῖ. Mais ce peut n'être que l'annonce de la mort cruelle décrite un peu plus loin, au chapitre IX. En revanche, notre *quatrième* livre est ici des plus catégoriques. La divine justice s'exerce sur les méchants par l'éternel tourment du *feu*, IX, 9 : ὑπὸ τῆς θείας δίκης αἰώνιον βάσανον διὰ πυρός; IX, 32; X, 11; XI, 3; feu de trame serrée, πυκνότερον; tourments qui *de toute l'éternité* ne feront point relâche, αἳ εἰς ὅλον τὸν αἰῶνα οὐκ ἀνήσουσίν σε. XII, 12; XVIII, 5.

III. LES ANGES ET LES SAINTS.— 1° *Les anges.*— Sans doute faut-il interpréter d' « anges » véritables, c'est-à-dire de réels « esprits » célestes, les « manifestations » du ciel, τὰς ἐξ οὐρανοῦ ἐπιφανείας, II, 21, en faveur des héros du judaïsme, que rapporte le *second* livre : cavalier, ἐπιβάτης, et jeunes hommes, νεανίαι, châtiant ou réconfortant Héliodore, III, 23-25, 33, 34; troupes de cavaliers combattant dans le ciel, διὰ τῶν ἀέρων τρέχοντας ἱππεῖς, en manière d'heureux présage, V, 2-4; hommes resplendissants, ἄνδρες διαπρεπεῖς, au nombre de cinq, foudroyant à la tête des Juifs, les ennemis de Judas, X, 29-31; nouveau cavalier de blanc vêtu, ἔφιππος ἐν λευκῇ ἐσθῆτι, apparaissent encore en « bon ange » et « champion céleste » devant la troupe machabéenne qui s'avance contre Lysias à Bethsoura, XI, 6-10, — de même le *troisième* : « deux anges, ἄγγελοι, éclatants et terribles, visibles à tous excepté aux Juifs » de l'hippodrome, VI, 18-21. — Esprits à qui Dieu a concédé quelque part au gouvernement du monde, II Mac., III, 24 : πνεῦμα, πᾶσα ἐξουσία; intermédiaires entre lui et les siens auxquels il ne parle plus immédiatement comme au temps des prophètes. — Pourtant l'identification à des êtres angéliques ne se dégage-t-elle point tout à fait clairement du texte, et celui-ci demeure-t-il passablement nuancé de traits rappelant les apparitions anciennes de l' « ange de Jahvé », c'est-à-dire les « manifestations », *mal'eakim*, de Jahvé lui-même. Plusieurs fois il est fait allusion à ce *mal'eak Iahwe* détruisant l'armée de Sennachérib, IV Reg., XIX, 35, soit que l'on évoque simplement son souvenir, I Mac., VII, 41; II Mac., VIII, 19; soit que l'on prie Dieu instamment de l'envoyer à nouveau. II Mac., XV, 22, 23 : τὸν ἄγγελόν σου (*V* : τὸν ἄγγελον, *A* : ἄγγελον ἀγαθὸν; Vulg. : *qui misisti angelum tuum.... nunc mitte angelum* TUUM *bonum*). Et dans les passages mêmes où sont relatées les manifestations, celles-ci sont finalement considérées parfois comme « apparition du Dieu tout-puissant », II Mac., III, 30 : ἐπιφανέντος κυρίου; ou comme « le Seigneur champion miséricordieux », XI, 10 : τὸν ἀπ'οὐρανοῦ σύμμαχον... ἐλεήσαντος... τοῦ κυρίου (Vulg., *de cœlo habentes adjutorem et super eos miserantem dominum*); ou comme « la magnifique présence de Dieu », XV, 27 : τῇ τοῦ θεοῦ μεγάλως εὐφρανθέντες ἐπιφανείᾳ (Vulg. *præsentia Dei magnifice delectati*); ou comme « apparition de la face même de Dieu ». III Mac., VI, 18 : θεὸς ἐπιφάνας τὸ ἅγιον αὐτοῦ πρόσωπον. La pluralité des personnages apparaissant n'y fait rien, puisque les trois hommes des chênes de Mambré ne sont devant Abraham et devant Lot que l'unique Jahvé, Gen., XVIII, 2, 3, etc., XIX, 18, 21, etc., et que les *malé'aké 'Elohim* du songe de Jacob ne sont que les « manifestations » occasionnelles de Iahvé lui-même, franchissant la « porte des cieux ». Gen., XXVIII, 12-13; 16-17. L'analogie de III Mac., VI, 18 avec ce dernier passage est des plus frappantes : Dieu pour « manifester sa sainte *face*, ouvre les portes du ciel, » d'où l'on voit « descendre deux anges ». Il est remarquable que les livres des Machabées soient restés, dans leur angélologie, attachés de la sorte aux anciennes formules, quand ceux de Daniel, X, 13, 20-21; XI, 1 et de Tobie (voir TOBIE) connaissent les anges à titre de personnalités distinctes de celle de Dieu, chargées de particulières fonctions et portant des noms propres.

2° *Les saints. Leur intercession.* — C'était croyance juive proprement palestinienne qu'en attendant la résurrection justes et impies recevaient, après la mort, rétribution passagère, momentanée et non définitive, de leurs actions. Après leur mort, les justes se trouvent déjà en paradis, sous les ailes du Maître des esprits, *Hénoch*, XL, 5 sq.; LXI, 12; LXX, 4, etc. Nul doute non plus que les Juifs machabéens n'aient cru réunis pour un temps non loin de Dieu tous les saints personnages de l'ancienne Loi, patriarches, prophètes, tous les « justes »; cf. sauf l'idée de la résurrection, IV Mac., XVI, 25 : ζῶσιν τῷ θεῷ ὥσπερ πάντες... οἱ πατριάρχαι; XVIII, 23. Ainsi en est-il, dans II Mac., XV, 12-16, au moins d'Onias III « l'ancien grand prêtre », et de Jérémie « le prophète de Dieu », que Judas dans un « songe digne de foi » a vus priant pour toute la communauté juive, pour le peuple et pour la ville sainte. C'est restreinte également à l'Église juive, l'expression de la croyance au pouvoir d'intercession des saints; car, ayant eu foi en ce pouvoir, les combattants, grâce au

secours de Dieu de la sorte obtenu, remportent la victoire.

La tradition patristique et ecclésiastique n'a que peu utilisé ce texte de II Mac., xv, 12-16 pour affirmer la doctrine de la communion des saints. Origène, toutefois, le cite : *Comment. in Joan.*, xiii, 57, *P. G.*, t. xiv, col. 509; *In Cant.*, l. III, t. xiii, col. 160; *De orat.*, 11, t. xi, col. 448.

Saint Thomas, IIIa *Part. supplem.*, q. lxxii, a. 3, fonde sur le passage la réponse affirmative à la question : *utrum orationes sanctorum ad Deum pro nobis fusæ semper exaudiantur*.

IV. L'ÉGLISE JUIVE. — 1° *La Communauté juive. Théocratie.* — En vertu de l' « alliance » contractée par Dieu avec les pères, I Mac., ii, 20, 50, le peuple juif est devenu dans toute la force du terme le « peuple de Dieu », I Mac., iv, 31; II Mac., ii, 17; et c'est même là son « nom ». II Mac., viii, 15. Fidèle à observer les clauses de cette alliance, « Israel » est un peuple de « saints » et d' « élus » aussi bien que les pères. II Mac., i, 25 : (Θεός), ὁ ποιήσας τοὺς πατέρας ἐκλεκτοὺς καὶ ἁγιάσας αὐτούς; I Mac., i, 46 : ἁγίασμα καὶ ἁγίους (Vulg. : *sanctum populum Israel*); vii, 17 : σάρξ ὁσίων. Comme tel, il a le droit de vivre pareillement à toute nation, ayant en commun son « sanctuaire » et sa « ville », son « territoire » et ses « institutions », tout ce qui lui fait une patrie, tout ce pour quoi l'on peut et doit combattre dans une guerre de défense, I Mac., xiii, 3-6; xiv, 27-32; II Mac., xiii, 10-14, et qui est « saint » non moins que les saints. I Mac., i, 21 : τὸ ἁγίασμα; II Mac., i, 29 : εἰς τὸν τόπον ἁγιόν σου; II Mac., xv, 14 : ἡ ἁγία πόλις; III Mac., ii, 31 : ἡ πόλις τῆς εὐσεβείας; II Mac., i, 7 : ἀπὸ τῆς ἁγίας γῆς; II Mac., vi, 23 : ἡ ἁγία νομοθεσία. C'est de Dieu même qu'il tient ces biens promis, donnés, rendus par décision divine toute spontanée (καθὼς ἐπηγγείλατο), et qui se nomment autrement : l'héritage, κληρονομία, l'autonomie légitime, βασίλειον, le sacerdoce théocratique, ἱεράτευμα, le service du temple, ἁγιασμός. II Mac., ii, 17-18. Le tout à la seule condition de faire la volonté de Dieu, αὐτοῦ τὰ θελήματα, exprimée dans sa « Loi » et ses « commandements », II Mac., i, 3-4, formule officielle de cette « théocratie», (ἁγία) βασιλεία, *ibid.*, i, 7. — Ce n'est pas que le peuple ne soit gouverné habituellement par une sorte d'aristocratie d'« anciens », γερουσία τοῦ ἔθνους, I Mac., xii, 6; II Mac., i, 10; iv, 44; xi, 27, ou de «pieux» Israélites, Ἀσιδαῖοι, I Mac., ii, 42; vii, 13 : καὶ πρῶτοι οἱ Ἀσιδαῖοι ἦσαν ἐν υἱοῖς Ἰσραήλ; II Mac., xiv, 16, ou même, au temps de l'indépendance, par un ethnarque, véritable « prince du peuple de Dieu », I Mac., xiv, 27 : (ἐν?) σαραμελ (héb. : *sar 'am 'êl*); *ibid.*, 41-47, cumulant sur ce titre ceux de général et de grand prêtre ; mais c'est toujours Dieu qui juge en dernier ressort, qui châtie dans sa « colère » justifiée par les transgressions de sa loi, I Mac., i, 64 ; ii, 49 ; iii, 8 : ὀργή ; II Mac., v, 17 ; vii, 18, 32 ; III Mac., ii, 13, ou qui « sauve son peuple », quand les peines médicinales et éducatives dont il le frappe (πρὸς παιδείαν, παιδεύων, χάριν παιδείας), II Mac., vi, 12-17; vii, 33, lui paraissent avoir suffisamment duré. ii, 17 : ὁ δὲ Θεὸς ὁ σώσας τὸν πάντα λαὸν αὐτοῦ; cf. III Mac., ii, 10-13, 19. — Cette économie judiciaire du gouvernement divin, en particulier cette « colère » avec ses effets, se trouve encore envisagée, en quelque façon, à la mode antique des « colères » de Jahvé, qui se déchaînaient pour ainsi dire automatiquement sur Israel à la suite de quelque transgression, et ne s'apaisaient qu'au prix de nombreuses victimes immolées de manière ou d'autre pour satisfaction. Comp. II Reg., xxi, 1-14; xxiv; (IV Reg., iii, 27). L'expression employée par le *premier* livre a en effet valeur objective traditionnelle, comme de châtiment implicitement reconnu divin, et justifiée par l'apostasie d'un grand nombre de Juifs, i, 11 : 52, etc. : « *grande colère* se répandit sur Israel », i, 64 ; c'est « un temps d'excessive *colère* », ii, 49; et c'est bien par l'extermination des impies, i, 24-25; ii, 44; iii, 5 etc., que Judas « détourne d'Israel *la Colère* ». iii, 8. Cf. II Reg., xxiv, 1 : « La *colère*, de Jahvé s'alluma encore contre Israel... »; soixante-dix mille hommes périssent, 15; finalement « Jahvé s'apaise et la plaie s'arrête ». 25. — Et les victimes ce ne sont pas seulement les apostats; beaucoup de Juifs fidèles succombent et paient ainsi pour les mauvais. II Mac., vi, 28, 31 ; vii, 18, 32, 38, etc. C'est que devant son Juge la nation est *solidaire*. Du reste, la justice divine exercée de la sorte, la « Colère », ne dure qu'un instant, II Mac., vii, 33, 36, 38; la récompense et la miséricorde sont proches. *Ibid.*, 36 *a*, 37; viii, 5. Puis, qu'importent au regard de la nation les catastrophes individuelles, puisque c'est elle, c'est le « peuple », qui a reçu de Dieu « établissement définitif » et constitue l' « héritage » toujours « manifestement revendiqué » et « protégé » par « Celui » qui l'a fondé. II Mac., xiv, 15, cf. i, 26 : τὴν μερίδα σου ; ii, 4, 17, etc.

2° *Le culte juif.* — 1. *Dans le temple.* — Depuis le retour de la captivité, le temple juif était devenu le centre de la vie religieuse de *toute* la nation. Les livres Machabéens le tiennent pour la propre « maison » du peuple saint, I Mac., ii, 8, vii, 37, « choisie *pour* » lui par Dieu même, et solidaire de sa conduite pour le châtiment ou la récompense. II Mac., v, 19-20. Aussi le destin de ce « sanctuaire » est-il devenu « le plus grand et le principal souci » d'Israël, II Mac., xv, 18, comme le montrent, du reste, particulièrement, les récits concernant la restauration après les premiers succès de Judas. I Mac., iv, 36 sq.; II Mac., x, 1 sq. Après comme avant la ruine et la restauration, le culte s'y réalise en tout « conforme à la Loi », I Mac., iv, 47, 53, par son mobilier : autel des sacrifices construit de pierres brutes, autel des parfums, chandelier, table des pains, rideaux et ustensiles sacrés, I Mac., iv, 47, 49-51 (cf. i, 21); II Mac., i, 8-9; x, 1-9; — par ses rites traditionnels : sacrifices, libations, offrandes de farine et de pains, fumigations d'encens, *ibid.*, et I Mac., i, 45; II Mac., iii, 32-33; xii, 43-45; xiv, 32; — par ses chants de psaumes accompagnés de musique instrumentale, I Mac., iv, 56 (xiii, 51); II Mac., x, 7, 38; — par ses prières et supplications faites devant l' « autel » et le « lieu très saint », sur le « seuil » de l'édifice sacré, I Mac., vii, 36; II Macc., iii, 15; x, 25, 26; xiii, 12; III Mac., i, 16; — par son personnel de prêtres officiant en toutes ces occurrences « revêtus de leurs habits ou insignes sacerdotaux, II Mac., iii, 15; III Mac., i, 16, le grand prêtre à leur tête, porteur d'insignes particuliers, I Mac., x, 21 (τὴν ἁγίαν στολήν = tout l'habillement du grand prêtre), et jouissant du privilège d'entrer seul, une fois l'an seulement, dans le « lieu très saint ». III Mac., i, 10-12. Cf. II Mac., iii, 32 sq.; III Mac., ii, 1 sq.

L'unique objet de ce culte dans le temple est Dieu, qui sans doute « a sa *demeure* au ciel », II Mac., iii, 39; III Mac., ii, 15, mais qui n'en « habite » pas moins son « sanctuaire », au milieu de son peuple, II Mac., xiv, 35, comme dans une « *maison* sainte ». *Ibid.*, xv, 32 : ἐπὶ τὸν ἅγιον τοῦ παντοκράτορος οἶκον. Sa présence n'y est peut-être pas *sensible*, telle qu'elle le sera plus tard (voir plus loin), bien qu'on dise le « lieu » glorifié « par une grande manifestation » divine, III Mac., ii, 9: παρεδόξασας ἐν ἐπιφανείᾳ μεγάλῃ, et 16 — ce qui doit apparemment s'entendre des apparitions décrites II Mac., iii, 24-26 et 33-34; mais elle y est réellement *latente*, par la « divine force » qui s'y exerce contre les profanateurs. *Ibid.*, 38, 39 (III Mac., v, 8, 23, 35).

2. *Hors du temple. La prière.* — Cette forme de culte en commun a pris un grand et important développe-

ment en Israël. On prie hors du temple quand on en est éloigné, ou que l'accès en est empêché par les profanations ou dévastations dont il a été l'objet. Il existe, ou peut exister dans le pays des « lieux de prière », I Mac., III, 46 : τόπος προσευχῆς; III Mac., VII, 20 : τόπον π. καθιδρύειν, qui devaient être de véritables *synagogues* pour qui ne pouvait aborder le lieu saint, cf. III Mac., II, 28, surtout à l'étranger. La prière est surtout *eulogie*, ou *litanie*. Celle-là est un cantique de louange à Dieu pour la délivrance ou la victoire, I Mac., IV, 24 : εὐλόγουν εἰς οὐρανόν; II Mac., X, 38 : εὐλογεῖν τῷ κυρίῳ; l'autre, une supplication entrecoupée de sanglots dans un péril menaçant ou avant un combat. II Mac., III, 20; X, 16: λιτανεία. Celle-ci comporte une forme et une allure particulières établies par la tradition, et qui la rendent susceptible d'être exaucée, III Mac., II, 21 : θεός... εἰσακούσας τῆς ἐνθέσμου λιτανείας. Ce devait être une énumération plus ou moins longue et complète des circonstances tragiques dans lesquelles Dieu avait autrefois secouru son peuple; à l'énoncé de chacune par l'orant répondaient des cris, des pleurs, des gémissements. Comparez tous les passages : II Mac., III, 20, litanies des femmes autour du temple; X, 16, litanie avant l'attaque des places fortes iduméennes; XII, 42; XIII, 12; III Mac., I, 18-29; II, 2-21, litanie du grand prêtre Simon; VI, 2-15, litanie du prêtre Éléazar.

La prière sacrificielle pour les morts. II Mac., XII, 39-45. — Dans ce passage la « prière » a double forme et double objet. Elle est d'abord un service religieux organisé par les Juifs combattants en dehors du temple dans le style de la *litanie* (ἱκατεία = λιτανεία = δέησις, cf. II Mac., X, 25, 27; III Mac., II, 1 et 21) ỷ. 42*a*, pour obtenir que le péché commis par les soldats morts fût « complètement effacé », τελείως ἐξαλειφθῆναι, de l'esprit de Dieu irrité, et ne retombât pas en plus large châtiment sur la nation, ỷ. 42 *b*. Elle est « ensuite » un *sacrifice expiatoire*, ἐξιλασμός, offert dans le temple pour assurer aux mêmes soldats morts l'absolution de leur faute, τῆς ἁμαρτίας ἀπολυθῆναι, et, par suite, le bénéfice de la résurrection espérée, ỷ. 43-45. C'est cette seconde façon de « prière pour *des* morts » ὑπὲρ νεκρῶν εὔχεσθαι, qui se trouve jugée, *dans la circonstance*, n'être ni « superflue » περισσόν, ni « ridicule » ληρῶδες, et qu'une glose probable — « sainte et pieuse, *cette* pensée! ὁσία καὶ εὐσεβὴς ἡ ἐπίνοια! » ỷ. 45,— déclare en outre avoir été, *en Judas*, d'inspiration fort opportune. Dans la tradition du texte, le grec et les versions latines anciennes sont demeurées à peu près fidèles à cette conception d'un éloge accordé à la « pratique » (πράττων) de Judas Machabée à l'égard, non des morts en général, mais de « ceux » qui avaient péri dans la bataille contre Gorgias près d'Odollam. II Mac., XII, 34, 38, 39, τοὺς προπεπτωκότας, τῶν τεθνηκότων. Un des mss. latin de l'ancienne version, *Compl*[1]. (1re Bible d'Alcala) la rend plus explicite encore par sa traduction quelque peu libre : *pro mortuis* ILLIS QUI PECCAVERANT. Peut-être est-ce la recension de Lucien qui, en ajustant la glose au texte par le datif ὁσίῳ καὶ ὑγιεῖ τῇ ἐπινοίᾳ, avec suppression de ὅθεν (texte des mss. *19, 72, 64, 39*, lucianiques : οσια και υγιει τη επινοια περι των τεθνηκοτων εξιλασμον εποιησατο.. ; versions : *ideoque, unde*), amorça, dans les textes reçus par la Vulgate latine, l'idée de retirer à Judas cet éloge pour en faire graduellement l'expression d'un principe général, et comme d'une règle de foi divine, concernant la prière pour les défunts. Ainsi, après *Leg*[1] (Bible de la cathédrale de Léon) — témoin encore du grec traditionnel, bien que déjà affaibli parce que lucianique : *Sancta ergo et salubri cogitatione pro defunctis exorabat* — nous trouvons, entre autres et successivement, *Amiatinus* : *sancta ergo et salubris cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccato solverentur; Osc.* (Bible de Huesca) : (1re main)... *ut* a pecca*tis* solva*ntur*; textes du XIIIe siècle et Vulgate actuelle : *Sancta ergo et salubris* EST *cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur.* La raison de la prière sacrificielle n'est plus en première ligne la grâce de la résurrection, ἐμβλέπων... εὐχαριστήριον...; ὅθεν... τὸν ἐξιλασμὸν ἐποιήσατο, mais la rémission du péché, *sancta ergo .., ut a peccato.* Les morts ne sont plus *ces* morts d'Odollam, *pro mortuis* ILLIS, mais les défunts en général, *pro defunctis.* Le péché commis, qu'il faut expier, n'est plus le péché des emblèmes idolâtriques portés par les soldats morts, *a peccato*, mais les péchés, *a peccatis.* Ce n'est plus Judas qui prie, ou fait prier ἐξιλ. ἐποιήσατο, *exorabat*, mais c'est chacun qui fait bien de prier, *exorare...*

TEXTE GREC (édition Swete), II Mac., XII, 43 *b*... προσαγαγεῖν περὶ ἁμαρτίας θυσίαν. πάνυ καλῶς καὶ ἀστείως πράττων, ὑπὲρ ἀναστάσεως ἀναλογιζόμενος. 44 εἰ μὴ γὰρ τοὺς προπεπτωκότας ἀναστῆναι προσεδόκα, περισσὸν καὶ ληρῶδες ὑπὲρ νεκρῶν εὔχεσθαι. 45 εἴτε ἐμβλέπων τοῖς μετ' εὐσεβείας κοιμωμένοις κάλλιστον ἀποκείμενον εὐχαριστήριον — ὁσία καὶ εὐσεβὴς ἡ ἐπίνοια — ὅθεν περὶ τῶν τεθνηκότων τὸν ἐξιλασμὸν ἐποιήσατο, τῆς ἁμαρτίας ἀπολυθῆναι.

COMPL. [1] (édition S. Berger) 43 *b... offerri pro peccato sacrificium. Bene enim cogitabat* MACCABEUS *de resurrectione* MORTUORUM ILLORUM. 44 *nese hii qui ceciderant resurgere non* CREDIDISSENT, (ici un doublet) *exabundanti et vanum pro mortuis orare* 45 *considerans si et pro illis qui bene cum pietate* DOMINI *requieberunt obtimam* APUT DOMINUM HABENT *gratiam.* 46 *sancta et salubris excogitatio. Ideoque exorabat pro mortuis illis* QUI PECCABERANT *ut a peccato solverentur.*

VULGATE (édition Hetzenauer), 43 *b... offerri pro* PECCATIS MORTUORUM *sacrificium, bene et religiose de resurrectione cogitans* 44 (*nisi enim eos, qui ceciderant resurrecturos speraret, superfluum* VIDERETUR *et vanum orare pro mortuis*) 45 *et quia considerabat quod hi, qui cum pietate dormitionem* ACCEPERANT, *optimam* HABERENT *repositam gratiam,* 46 *Sancta* ERGO, *et salubris* EST *cogitatio pro* DEFUNCTIS *exorare,* UT *a* PECCATIS *solvantur.*

Les Pères n'ont guère fait allusion à ce texte en faveur de la doctrine de la prière pour les morts. Saint Éphrem dans son testament, dans Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. I, p. 143, reste dans la tradition du grec, ne concluant à la valeur expiatoire, pour les défunts, des oblations de la loi nouvelle que par un *a fortiori : Si filii Mathathiæ, qui tantum in figura celebrabant festa et commemorationes, quemadmodum legistis in Scripturis, oblationibus expiabant debita* EORUM QUI IN BELLO CECIDERANT.., *quanto magis sacerdotes Filii Dei expiabunt debita defunctorum oblationibus suis.* — Saint Augustin, *De cura pro mortuis gerenda*, I, 3, *P. L.*, t. XL, col. 593, généralise conformément aux textes latins : *In Machabæorum libris legimus oblatum pro mortuis sacrificium.* Pour légitimer la « coutume » de prier pour les morts, il s'en remet toutefois à la « grande autorité de l'Église » recevable même à défaut de texte scriptuairee : *sed et si nusquam in Scripturis veteribus omnino legeretur, non parva est universæ Ecclesiæ quæ in hac consuetudine claret auctoritas, ubi in precibus sacerdotis quæ Domino Deo ad ejus altare funduntur, locum suum habet etiam commendatio mortuorum.* Saint Jean Damascène, *Orat. de his qui in fide dormierunt*, 3, *P. G.*, t. XCV, col. 249, reporte aussi sur Judas Machabée la louange de l'Écriture : « Il agit, dans la circonstance avec beaucoup de piété et de charité, aussi est-il entre tout célébré à cause de cela par l'Écriture, ἐν πᾶσι, καὶ ἐν τούτῳ τεθαυμάσται. — Le 44e discours *Ad fratres in eremo* (collection de Jordan de Saxe, XIVe siècle), *P.L.*, t. XL, col. 1320, met

assez gauchement dans la bouche même de Judas l'éloge de sa propre pensée de prier pour les morts :... *defunctis cum omni diligentia misereri et subvenire studeamus, attendentes et quid Judas Machabæus fecerit.* Dixit *enim, quod sancta esset cogitatio pro defunctis... Sciebat enim ipse Judas, etc.* L'Église authentique par sa liturgie l'interprétation qui ressort naturellement du latin de la Vulgate. Saint Thomas trouve dans la dernière proposition : *Sancta... solvantur,* l'autorité scripturaire qui lui permet de répondre affirmativement à la question : *Utrum mortui possint juvari ex operibus vivorum?* IIIª, *suppl.*, q. LXXI, a. 2.

3° *La loi juive. Les Livres saints.* — La raison du soulèvement machabéen fut la contrainte exercée sur les Juifs par les rois syriens en vue de remplacer les coutumes et observances religieuses particulières au peuple de Dieu par les coutumes et les lois religieuses étrangères, dites coutumes des païens. I Mac., I, 13, 41 sq. C'était l'oubli et le changement de tout le code moral et religieux d'Israël. *Ibid.*, 49. Ce code était celui de la « *Loi* donnée aux pères par *Moïse* ». II Mac., VII, 30. Pour le souvenir du grand législateur, alors des plus vivants, cf. les passages : II Mac., I, 29; II, 4, 8, 11; VII, 6, 30. La pensée de cette loi mosaïque se trouve ainsi présente à l'esprit des auteurs d'un bout à l'autre des livres machabéens. Le souci de son observation, ou l'appréhension de sa transgression, y est constant. I Mac., I, 49, 52; II, 21, 26, 42, 50, 58, 64, 67-68; IV, 42; II Mac., I, 3-4; IV, 11; VI, 1, 5; VI, 23, 28; VII, 1; III Mac., I, 12. Maintes fois le récit en rappelle quelque particulier précepte : loi du sabbat, I Mac., 43, 45; II, 32-38; VI, 49, 53 (année sabbatique); II Mac., V, 25; VI, 11; VIII, 26, 27; XII, 38; XV, 2-4; loi de la circoncision, I Mac., I, 15, 48, 60; II, 46; II Mac., VI, 10; loi des soldats renvoyés, I Mac., III, 56; on fait observer que toute purification ou rétablissement du culte se fait conformément à ses « exigences ». I Mac., III, 56; IV, 47; II Mac., XII, 38. On redoute à l'extrême d'en être privé, II Mac., XIII, 10; on compte sur la réalisation des promesses qui y sont faites, II Mac., II, 18; X, 26; on s'engage ou on s'excite à mourir pour elle. I Mac., II, 50; II Mac., VIII, 21; XIII, 14; III Mac., I, 23.

Le *livre* qui la renferme, τὸ βιβλίον τοῦ νόμου, est l'objet d'un véritable culte : on le « déploie », ἐξεπέτασαν en « lieu de prière », sous le regard de Dieu, I Mac., III, 48; c'est « le saint Livre », ἡ ἱερὰ βίβλος, dont on fait « lecture » avant le combat, II Mac., VIII, 23 : παραναγνῶναι ; de savants scribes le transcrivent, l'étudient et le commentent. I Mac., VII, 12 : συναγωγὴ γραμματέων; II Mac., VI, 18 : Ἐλεάζαρός τις τῶν πρωτευόντων γραμματέων.

Un autre livre également vénéré est celui des Psaumes, que II Mac., II, 13 appelle « livres de David », τὰ (βιβλία) τοῦ Δαυείδ, et que I Mac., VII, 16, 17 cite comme « écriture », d'après les Septante, ŷ 16 : κατὰ τὸν λόγον ὃν ἔγραψε, Ps. LXXIX, 2-3. Cf. Heb., IV, 7. Et le recueil des *prophetæ priores et posteriores*, vraisemblablement désigné dans le même passage de II Mac., II, 13 : τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν, ne jouissait pas sans doute d'une moindre considération, puisque Mattathias, I Mac., II, 58 et Judas, II Mac., VIII, 19; XV, 22 (cf. III Mac., VI, 5), en exploitent les données dans leurs harangues et leurs prières. Peut être même « Loi et Prophètes » étaient-ils bien réunis en un seul groupe de « livres saints » dont la possession et la lecture faisait la « consolation » d'Israël. II Mac., XV, 9 : ἐκ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν ; I Mac., XII, 9 : παράκλησιν τὰ βιβλία τὰ ἅγια.

4° *L'espérance juive. Messianisme.* — Quelques données des livres des Machabées peuvent passer à bon droit pour messianiques.

Ce n'est peut-être pas, d'abord, I Mac., II, 57, où il est proclamé par Mattathias que « David, à cause de sa piété (miséricorde), hérita un trône de royauté durable », Δαυεὶδ ἐν τῷ ἐλέει αὐτοῦ ἐκληρονόμησεν θρόνον βασιλείας αἰωνίας. Citation implicite de III Reg., VII, 12, 16, l'allusion ne dépasse pas en portée, chez l'orateur, celles qu'il fait à Abraham, Joseph, Phinéès, Caleb, Élie, etc., qui ont joui *à vie* de la protection perpétuelle de Jahvé, et n'indique nullement une renaissance future de la maison de David. — L'espérance d'Israël est plutôt dans la glorification du peuple de Dieu parmi les païens, dont la masse reconnaissait l'« honnêteté » foncière des Juifs, les « estimait » et les « favorisait secrètement », III Mac., III, 5-6, 8-10, en dépit des persécutions dont ils étaient l'objet de la part des rois syriens ou égyptiens. On demande et on espère la réunion définitive en Palestine, εἰς τὸν τόπον τὸν ἅγιον, des membres de la communauté sainte dispersés à l'étranger, ἐπισυνάγαγε τὴν διασπορὰν ἡμῶν. II Mac., I, 27-29; III Mac., VII, 19. Alors, les païens, qui présentement déjà sont obligés de confesser la toute-puissance du Dieu des Juifs, II Mac., III, 36; VIII, 36; IX, 8, 12 sq., 17, 20; XI, 13, etc., le reconnaîtront pour le seul vrai Dieu. II Mac., I, 29. Le temple qui, lui aussi, se trouve déjà glorifié par des manifestations divines, II Mac., III, 30; III Mac., II, 9, par les présents, le respect, voire le culte des rois, II Mac., III, 2; V, 16; XIII, 23; III Mac., I, 9, verra la « gloire » même de Dieu se faire *visible* par sa « nuée » brillante dans le Saint des saints, « comme elle s'était montrée sous Moïse et aussi après la prière de Salomon » — et cela « le jour où Dieu rassemblera son peuple ». II Mac., II, 7-8 (Cf. Ex., XL, 34 sq.; Num., IX, 15 sq.; XIV, 10; III Reg., VIII, 10 sq.; II Par., VI, 41; VII, 1 sq.). Même après la ruine de Jérusalem et la destruction du temple quelques Juifs priaient encore :

(Texte latin de Ceriani : *Et appareat gloria tua, et innotescat magnitudo decoris tui...*)

Puisse ta gloire se rendre *visible*,
Se révéler ta haute majesté! *Apoc. de Baruch.*, XXI, 23.

« Un prophète *digne de foi* », προφήτης πιστός, viendra instaurer un nouvel ordre de choses. I Mac., XIV, 41 (cf. IV, 46). Personnalité indéterminée, mais de caractère indubitablement messianique, ce « prophète » sera de Dieu, comme il est écrit au Deutéronome, XVIII, 15-22, passage auquel se réfère implicitement l'allusion, et aura, par suite, l'autorité nécessaire pour légitimer, au regard de la théocratie, les changements qu'il pourra faire. A l'heure présente, Simon Machabée se trouve être établi « grand prêtre *perpétuel* », εἰς τὸν αἰῶνα (Vulg. *summum sacerdotem in æternum*), par les Juifs et les prêtres, bien que non de la race d'Aaron. Il se peut que le vieux psaume davidique CX (Vulg. CIX) ait subi dans quelques-uns de ses versets une forte retouche machabéenne; c'est alors Simon qui s'y trouverait proclamé « prêtre *perpétuel* », *le 'ôlam* (Vulg. sacerdos *in æternum*) mais « comme le fut Melchisédec » agréé par Abram sous bénéfice d'inventaire, Gen., XIV, 20, en attendant le sacerdoce inauguré, d'ordre divin, par le « prophète » Moïse. Le nouveau « prophète » pourra bien retirer à la descendance machabéenne la haute sacrificature, comme elle fut retirée au « prêtre d'*El-Eliôn* », au profit d'Aaron et de sa lignée. Il n'est, présentement, que d'attendre sa venue : ἕως τοῦ ἀναστῆναι προφήτην πιστόν.

5° *La foi juive. Judaïsme.* — Tout cela, patrie, temple, Livres saints, observances, etc., constitue, pour l'élément fidèle aux traditions dans la nation, comme un patrimoine dont il se montre extrêmement jaloux. Même les Juifs habitant chez les nations étrangères lui restent fort attachés d'esprit, de cœur et de pratique journalière. III Mac., III, 4 : σεβόμενοι δὲ τὸν θεὸν καὶ τῷ τούτου νόμῳ πολιτευόμενοι, « craignant Dieu et se conformant à sa Loi ». Ils se distin-

guent ainsi fortement parmi les païens, χωρισμὸν ἐποίουν ἐπὶ τῷ, au point de paraître odieux, ἔνιοι ἀπεχθεῖς ἐφαίνοντο, à ceux-ci qui leur reprochaient les particularités de leur culte et de leur nourriture. III, 7 : τὴν δὲ περὶ τῶν προσκυνήσεων καὶ τροφῶν διάστασιν. Le particularisme juif de la dispersion est du reste soigneusement entretenu par les directives et exhortations émanant de la mère patrie. II Mac., I, 3-5, 9; *Ibid.*, 18; II, 15-16; x, 8. Celle-ci donne, de son côté, bel et grand exemple de « fidélité » en modelant sa foi, faite de dévouement et de confiance, sur celle des ancêtres dont Mattathias, au début de la révolte et du soulèvement contre la domination et la persécution païenne, cite d'illustres exemples : ceux d'Abraham, qui fut trouvé fidèle dans l'épreuve, I Mac., II, 52 : εὑρέθη πιστός; d'Ananias, Misaël, Azarias, sauvés des flammes à cause de leur foi, II, 59 : πιστεύσαντες... Judas et ses compagnons sont les « fidèles ». I Mac., III, 13 : πιστοί.

Ces derniers, et beaucoup d'autres avec eux, « restent donc fidèles au *Judaïsme* », II Mac., VIII, 1 : μεμενηκότες ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ, c'est-à-dire aux « principes constitutifs de la société juive », IV, 11 : τὰς νομίμους καταλύων πολιτείας..., auxquels s'opposent les « coutumes contraires à la Loi »... παρανόμους ἐθισμοὺς ἐκαίνιζεν, l' « hellénisme », II Mac., IV, 10, 13 : ὁ Ἑλληνικὸς χαρακτὴρ, Ἑλληνισμός, mœurs religieuses et civiques dont l'éclat tout profane, 15 : ἑλληνικὴ δόξα, offusquait l'austère piété judaïque. Ces mœurs étrangères comportaient, avec l'abandon obligé du culte traditionnel, de la circoncision, du sabbat, des interdictions légales concernant surtout les aliments, I Mac. I, 44, 45, 47*b*, 48 : l'adoption des rites cultuels païens avec leurs autels, bois sacrés et idoles, I Mac., I, 47*a*; les jeux profanes et exercices du gymnase, de l'éphébie et de la palestre, I Mac., I, 14; II Mac., IV, 9, 12, 14, où il fallait coiffer le pétase et dissimuler la circoncision; les banquets où se devait consommer la chair des victimes sacrifiées aux faux dieux. II Mac., VI, 7-8, 21. C'est le temps de la « confusion » des cultes, χρόνος τῆς ἐπιμιξίας, où un grand prêtre (Alcime) tolère dans le temple même le déploiement des orgies athéniennes. VI, 1-6; XIV, 3-4. Mais c'est aussi le temps du « triage », χρόνος τῆς ἀμιξίας, où il faut, pour les fidèles, se séparer des Juifs hellénisants, se prononcer pour le *judaïsme* alors arrivé à son point critique, XIV, 38 : κρίσις Ἰουδαϊσμοῦ. Ce sera, pour longtemps, d'un côté les « pieux », *Hasidim*, I Mac., II, 42; VII, 13; II Mac, XIV, 6; de l'autre les « impies », υἱοὶ παράνομοι, ἄνδρες παράνομοι. I Mac., I, 11; x, 61; XI, 21.

IV. HISTOIRE DES LIVRES. — 1° *Langue, auteur et date.* — Le *premier* livre des Machabées a été écrit d'abord en hébreu. Origène lui donne un titre, Σαρβὴθ-Σαρβανάι ἔλ (fusion des variantes : Σαρβανέελ, Σαβαναιέλ) qui ne s'explique que dans cette langue. *P. G.*, t. XX, col. 581 (Eusèbe, *H. E.*, VI, 25). Saint Jérôme le possédait aussi en hébreu : *Machabæorum primum librum hebraicum reperi. Præf. in libr. Sam.*, *P. L.*, t. XXVIII, col. 556-557. Peut-être cet hébreu était-il de l'araméen... En tout cas la langue apparaît clairement sémitique sous la traduction grecque qui seule nous transmit ce livre. Pour explication linguistique, voir *Dict. de la Bible*, Paris, t. IV, 1912, col. 490; Tony André, *Les apocryphes de l'Anc. Testament*, Florence, 1903, p. 61, 62, 69, 70. L'auteur est inconnu; mais on peut assurer qu'il était juif palestinien et vivait sous le pontificat de Jean Hyrcan, fils et successeur de Simon Machabée (136-106 av. J.-C.). I Mac., XVI, 23-24. Ouvrages cités : col 491, et p. 81-83.

Le *deuxième* livre fut écrit en grec. Saint Jérôme en témoigne, *Ibid.*, col. 557 : *secundus Græcus est, quod ex ipsa quoque* φράσει *probari potest;* ce qui se justifie par les nombreux hellénismes d'expressions ou de style dont le livre surabonde. Quelques hébraïsmes (fort rares) s'expliquent naturellement par des réminiscences bibliques. L'auteur est également inconnu. Le plus probable est qu'il était un Juif helléniste, vraisemblablement d'Égypte, vivant et écrivant entre les dates extrêmes 124 et 63 av. J.-C. Il affirme « résumer » un écrit antérieur au sien qu'il attribue à un certain Jason de Cyrène aussi peu connu que lui, II, 20-33, et que nous n'avons plus. Peut-être a-t-il utilisé encore d'autres sources (à distinguer des lettres du début). La façon dont il exalte le temple et ses fêtes, le courage et la vaillance des martyrs de la Loi et des Machabées, ainsi que la conduite de la Providence divine qui secourt ou qui châtie, peut porter à croire qu'il écrivit son histoire à la veille ou au milieu d'épreuves qui semblaient compromettre à nouveau l'existence du judaïsme, peut-être la guerre civile qui précéda la prise de Jérusalem par Pompée. Ouvrages cités : col. 493, 494; et p. 91-95, 107,111, et Éd. Reuss, *La Bible*, Paris, 1879, t. VII, p. 131 sq., 140-145.

Le *troisième* livre fut aussi écrit en grec par un Juif alexandrin inconnu, et vraisemblablement entre les dates extrêmes 120 av. et 70 après J.-C., en temps de violente persécution des Juifs de la part des rois, empereurs ou gouverneurs païens. On a proposé successivement l'an 40 sous Caligula, l'an 27 à 36 sous Ponce-Pilate, l'an 4 à la mort d'Hérode le Grand, l'époque de Ptolémée Physcon mort en 117 av. J.-C. Ouvrages cités col. 499; p. 117 sq., 124-128; Reuss, p. 368-372.

2° *Tradition du texte.* — 1. *Manuscrits.* — Le texte des livres des Machabées nous a été transmis dans quelques manuscrits onciaux dont deux seulement, l'*Alexandrinus* (Ve siècle) et le *Venetus* (VIIIe-IXe siècle), les contiennent entièrement tous les quatre. Le *Sinaïticus* (IVe siècle) ne contient que le premier et le quatrième; il devait contenir aussi les deux autres avant sa mutilation au monastère du Sinaï. Le *Vaticanus* (IVe siècle) par contre, n'a jamais contenu aucun livre des Machabées. Quelques manuscrits minuscules, *19*, *62*, *64*, *93*, *52* (notation Holmes et Parsons) ont les trois premiers livres dans la recension lucianique, dont la caractéristique principale réside dans des *additions* destinées à rendre le texte plus clair, à renforcer ou améliorer le sens, à suppléer des lacunes dans la narration. Cf. D. de Bruyne, *Le texte grec des deux premiers livres des Machabées*, dans *Revue biblique*, Paris, 1922, p. 34, 35, qui conclut à l'existence, avant Lucien (fin du IIIe siècle) de deux éditions au moins des Machabées, et profondément différentes : l'une représentée par les mss. grecs, l'autre représentée surtout par les mss. latins. P. 37, 38. Comparés aux latins (ancien texte), les mss. grecs, à l'unanimité, accusent une « revision délibérée » d'un texte aujourd'hui perdu. Quelques-uns seulement d'entre eux appuient l'ancienne latine; ce sont le *Sinaïticus*, puis le *Venetus* (en réalité, texte presque aussi ancien que celui du précédent), puis le groupe lucianique. Par contre, l'*Alexandrinus* « est le chef de file du groupe qui s'oppose à l'ancien texte latin ». P. 53. Voir ci-après.

2. *Éditions.* — Les livres des Machabées se trouvent en grec dans toutes les éditions complètes des Septante. Mentionnons la *Sixtine*, Rome, 1587, où le texte des Machabées est celui d'un manuscrit non signalé par les éditeurs, et celle de Swete, Cambridge, 1887-1894 et 1895-1899, où le texte reproduit est celui de l'*Alexandrinus*. Éditions séparées des deutérocanoniques : Augusti, Leipzig, 1804; Apel, Leipzig, 1837; Fritzsche, Leipzig, 1871. Il n'existe pas d'édition spéciale des livres des Machabées. Quelques-unes de ces éditions sont critiques et donnent de nombreuses variantes des manuscrits. La meilleure, pour les Machabées, reste celle de Fritzsche.

3. *Versions.* — 1. *Ancienne latine.* — L'ancienne version latine des livres machabéens nous a été transmise dans une série de mss. de la Vulgate, que l'on peut partager en deux groupes. — Premier groupe : Lyon *356* (IXe siècle, Bibliothèque de la ville, contenant Esdras, Machabées, Esther); *Compl.*[1] (1re Bible d'Alcala, n° *31* de l'Université de Madrid); Bibl. nat., *fonds latin, 11 553* (IXe siècle, seconde moitié d'une Bible ne contenant des livres des Machabées que I Mac., I-XIV, 1), nous offrant une « bonne traduction litterale » du grec, mais retouchée. Quelques-unes des retouches « supposent une comparaison avec un texte grec différent de celui qui est à la base de » Lyon *356*. De Bruyne, *op. cit.*, p. 32. Cf. Sam. Berger, *Notice de quelques textes latins inédits de l'Ancien Testament*, Paris, 1893, p. 33-37 et *Histoire de la Vulgate*, Nancy, 1893, p. 22, 62, 68. — Deuxième groupe : *2571* de l'Université de Bologne (XIe siècle); *B 48 inf.* de la Bibliothèque Ambrosienne, à Milan (XIe siècle) pour II Mac. seulement; *E 26 inf.* (IXe siècle) pour II Mac. Au ms. *2571* se rattache un fragment du VIII-IXe siècle trouvé à Breslau, édité dans la *Zeitschrift für alttestam. Wissenschaft*, 1904, t. XXIV, p. 240; et à *B 48 inf.*, un fragment du IXe siècle publié par Mgr Mercati dans *Revue biblique*, 1902, p. 184-211. Ce deuxième groupe offre une « paraphrase » du texte du premier groupe, trahissant « à chaque page une revision sur le grec » — « texte étrangement remanié et amplifié » — et formant « sous une double forme » les sous-groupes : *2571* et fragment Breslau; *B 48 inf.* et fragment Mercati. La version *E 26 inf.* dépend des deux précédentes et « suppose une nouvelle comparaison avec le grec ». De Bruyne, *loc. cit.*, p. 32, 33.

2. *Vulgate.* — C'est non pas une revision de l'ancienne latine par saint Jérôme, mais le texte reçu dans les Bibles et devenu officiel à l'Université de Paris au XIIIe siècle, puis authentiqué par le concile de Trente. En réalité texte ancien profondément revisé, corrigé, amplifié parfois par comparaison avec les textes précédents et le grec; puis remélangé de versions latines antérieures avec nouvelles corrections sur le grec. Cette vulgate est celle de « l'*Amiatinus* en Angleterre, du *Toletanus* et du *Cavensis* en Espagne, des Bibles de Mordramme, d'Alcuin et de Théodulphe en France, des manuscrits alémaniques du VIIIe siècle, Saint-Gall *12* et Munich *9668* ». De Bruyne, p. 33. Cf. Sam. Berger, *Hist. de la Vulgate*, p. 37 sq., 12-15, 102, 149 sq., 197 sq., 124; *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, col. 491, 493.

3. *Des autres versions* anciennes des livres des Machabées, il n'existe que la version *Syriaque* de la Peschitto : Polyglotte de Londres, 1657, t. IV; Lagarde, *Libri Vet. Test. apocryphi syriace*, Leipzig, 1861, et une version *arménienne* faite d'après le grec, édition des Méchitaristes, Venise, 1805. La Peschitto contient cinq livres des Machabées, du moins selon le *Codex Ambrosianus*, de Milan, VIe siècle, édition photolithographique de Ceriani, Milan, 1876-1883; le cinquième livre n'étant que la reproduction de Josèphe, *Bell. jud.*, l. VI.

Commentaires. — Aucun des Pères n'a commenté les livres canoniques des Machabées. Nous n'avons de commentaires catholiques proprement dits de ces livres qu'à partir de Raban Maur, vers 840. Nous trouvons ensuite, longtemps après, N. Serrarius, Mayence, 1619; P. Radanus (II Mac.), Lyon, 1651; Cornelius a Lapide, Anvers, 1664; J. Ern. Foullon (I Mac.), Liége, 1660 et II Mac., Liége, 1665; Calmet. Plus récemment : J.-M.-A. Scholz, *Commentar zu den Buchern der Makkabaer*, Francfort, 1835; Gillet, *Les Machabées*, Paris, 1880, dans la Bible dite de Lethielle IX.

Assez nombreux sont les commentaires protestants, depuis le XVIe siècle : C. Pellican, 1572; J. Drusius, 1660; H. Grotius, 1644; Calov, 1672; G. Wernsdorff, 1747; J.-D. Michaelis (I Mac.), 1778. Au siècle dernier : W. Grimm, 1853; C.-F. Keil, 1875; Reuss, 1879, et surtout les études critiques sur ces livres. Voir pour ces dernières : O. Zöckler, *Die Apokryphen des Alten Testaments*, Munich, 1891, p. 34 et 96; Tony André, *Les Apocryphes de l'Ancien Testament*, Florence, 1903, p. 65, 69, 86-87 et (III Mac.), 115-116.

L. BIGOT.

MACONI Étienne, chartreux (1347-1424). — Né à Sienne en 1347, il fut converti, après une jeunesse agitée, par sainte Catherine de Sienne, au service de laquelle il se voua entièrement. La sainte, avant d'expirer, lui ordonna de se faire chartreux; il obéit et entra, en 1381, à la chartreuse de Pontiniani dont il devint prieur deux ans après. Prieur de la chartreuse de Milan en 1390, il devint en 1398 général de la partie de l'ordre demeurée fidèle au pape Urbain VI. Il déploya d'ailleurs une grande activité pour procurer la réunion des deux parties de l'ordre, qui eut lieu en 1410. Ayant abdiqué ses fonctions de général, il fut institué prieur de Pontiniani, puis de Pavie où il mourut le 7 août 1424.

Dom Maconi se dévoua à la glorification de sainte Catherine de Sienne, à la canonisation de laquelle il travailla activement. Il traduisit en latin le *Dialogue* qu'il avait jadis écrit en italien sous la dictée de la sainte; mss. à la Bibliothèque Mazarine, n. *922* (al. *1142*) et à la bibliothèque de Marseille, n. *448*. — Il fit traduire en italien la *Légende* de Catherine composée par le bienheureux Raymond des Vignes; cette traduction a été imprimée à Ripoli, 1477; Naples, 1478, Milan 1488 et 1489. — Il composa en latin et en italien une *Vie* de sainte Catherine, dont le texte italien existait encore en 1707 chez les dominicains de Sienne et les chartreux de Pontiniani. De même, en 1411, il composa une *Contestatio de sanctitate vitæ et doctrina beatæ Catarinæ de Senis*, qui a été imprimée en 1496 à Brescia avec la traduction latine du *Dialogue*; on la trouve aussi dans les *Acta Sanctorum*, éd. d'Anvers, 1675, avril, t. III, p. 968; dans Martène et Durand, *Veterum scriptorum et monumentorum amplissima collectio*, t. VI.

Pour entretenir dans le peuple la dévotion envers la sainte, dom Maconi composa, selon l'usage du temps, des *mystères* ou représentations scéniques rappelant les épisodes de la vie extraordinaire de l'illustre vierge. — Parmi les lettres éditées par Grottanelli dans le recueil intitulé *Leggenda minore di S. Caterina da Siena e Lettere dei suoi discepoli*, Bologne, 1868, figurent une vingtaine de pièces provenant de dom Maconi. Au XVIIIe siècle, Jérôme Gigli avait publié, au t. III des *Œuvres* de la sainte, Sienne, 1713, une douzaine de lettres adressées par Catherine à son disciple; on les trouvera dans toutes les réimpressions ou traductions de cette édition.

Tous les biographes de sainte Catherine et tous les historiens de l'Ordre des Chartreux font mention de Maconi; la plupart dépendent de l'ouvrage de Barth. Scala, *De vita et moribus B. Stephani Maconi Senensis, Cartusiani, Ticinensis Cartusiæ olim Cœnobiarchæ libri V*, Sienne, 1626.

S. AUTORE.

MACRAIOS Serge, philosophe et théologien grec du début du XIXe siècle. — Né à Phourna (province d'Eurytanie), il s'appelait en réalité Macrès, mais plus tard, on ne sait pour quel motif, il changea son nom patronymique en celui de Macraios. Après avoir achevé ses études élémentaires dans sa patrie, il se rendit à l'Athos pour y suivre à l'*Athonias* les les cours d'Eugène Boulgaris, et, quand ce dernier s'en alla à Constantinople, Macraios ne tarda pas à l'y suivre (1760), et il ne quitta plus dès lors la capitale. Admis d'abord comme professeur à l'École des lettres du patriarcat, il devint en 1778 directeur de l'École de philosophie, et quand, en 1790, cette ins-

titution fut supprimée, il revint à l'École des lettres pour y professer jusqu'en 1801, hormis le court intervalle d'un an en 1793-1794. Il mourut en mars 1819 en laissant tous ses manuscrits au Métochion du Saint-Sépulcre de Constantinople, où il avait habituellement passé les dernières années de sa vie.

Macraios avait fait imprimer de son vivant les ouvrages suivants : 1° Τρόπαιον ἐκ τῆς ἑλλαδικῆς πανοπλίας κατὰ τῶν ὀπαδῶν τοῦ Κοπερνίκου, in-8°, Vienne, 1797, recueil de trois dialogues contre le système de Copernic, composés à l'occasion de la publication par Panagiotes Kodricas d'une traduction grecque de l'ouvrage de Fontenelle sur la pluralité des mondes; 2° Ὀρθόδοξος ὑμνῳδός, in-8°, Vienne, 1802, exposé de la philosophie chrétienne en vers imités de Pindare; 3° Σταχυολογία γραμματικὴ κατὰ πάροδον διατριβῆς, in-8°, Venise, 1810, résumé de ses leçons de grammaire; 4° Ἐραστὴς σοφίας ὑπὸ τῶν θείων γραφῶν ὁδηγούμενος, in-8°, Constantinople, 1816, cours de théologie, ou plutôt traité de la sainte Écriture servant d'introduction à la théologie; 5° Ἐπιτομὴ γυσικῆς ἀκροάσεως, in-8°, Venise, 1816, traité de physique en trois livres imité de l'ouvrage analogue de Théophile Korydallée, le restaurateur au XVIIe siècle de la philosophie d'Aristote chez les grecs modernes; 6° Διδασκαλία εὐσύνοπτος Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου ἢ νόμος εὐαγγελικὸς ἐν ἐπιτομῇ σαφῶς καὶ εὐλήπτως ἐκτεθείς, in-4°, Constantinople, 1806, traité fort intéressant de Scholarios publié pour la première fois dans la langue originale par Macraios et suivi de la dissertation du même Scholarios sur les péchés mortels et véniels.

Parmi les ouvrages posthumes de Macraios, il nous faut citer, à cause de leur importance, sinon de leur impartialité, les Ὑπομνήματα ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας (*1750-1800*), édités par C. Sathas dans sa Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη, Venise, 1872, t. III, p. 201-419, avec une introduction, p. οα'-πε', quelques documents inédits, p. ργ'-ρθ', et un recueil d'épigrammes, p. ρθ'-ριγ'. Notre auteur y comble ses protecteurs d'éloges le plus souvent immérités, tandis qu'il déverse sa bile contre ceux dont il n'avait pas réussi à capter les faveurs. En dépit de ses défauts, l'œuvre restera, car l'époque dont elle traite est d'une lamentable indigence en documents de valeur.

† L. Petit.

MACRAKÈS Apostolos, un des plus féconds écrivains religieux de la Grèce moderne. — Né en 1831 dans l'île de Siphno, mais d'un père crétois, il partit, ses études élémentaires achevées, pour Constantinople; il fut admis comme interne à l'École nationale pour y parfaire son instruction. Il rêvait déjà aux plans de réforme qui allaient remplir toute son existence. Son premier projet date de 1856 : il consistait à résoudre la question d'Orient, qui se traitait alors au Congrès de Paris, par l'épreuve du feu : un chrétien et un turc devaient entrer ensemble dans un brasier ardent en tenant, l'un l'évangile, et l'autre le coran, et le pouvoir resterait exclusivement aux coreligionnaires de celui des deux qui sortirait indemne du foyer. Arrêté dans son dessein par ses protecteurs, il se tourna vers l'instruction de la jeunesse, qu'il entreprit de réformer par une vie intérieure plus intense et surtout par la communion mensuelle. Mais l'archevêque grec de Péra s'étant uni aux parents de ses élèves pour faire opposition à un système qui bouleversait tous les usages établis, Macrakès, fort désappointé, abandonne l'enseignement pour recourir à une arme nouvelle, la plume. C'est de cette époque que date son premier livre, *La Découverte du trésor caché*. Il entendait par là la parole de Dieu, ignorée ou méconnue du vulgaire. Cette publication n'ayant pas obtenu le succès escompté, l'auteur recourt à un troisième moyen, la prédication populaire au carrefour des rues. Dans ce but, il va s'établir à Athènes, où il espérait trouver plus de liberté qu'à Constantinople pour la parole publique. Vain espoir : le métropolite d'Athènes lui interdit l'accès de l'ambon (1860). Revenu à Constantinople, il se consacre d'abord à la composition de divers ouvrages, dont nous parlerons plus loin, puis il prend le chemin de Paris, où il publie en français quatre dissertations philosophiques dirigées principalement contre le système cartésien et la *Vie de Jésus* de Renan. De retour à Constantinople en 1864, il donna au quartier de Tatavla une série de conférences sur la nature et la mission de l'Église, et au bout de deux ans, en mai 1866, il va s'établir à Athènes, qu'il ne devait plus quitter. A peine installé, il inaugure sur la Place de la Concorde une série de conférences qu'il publie l'année suivante dans un nouveau journal, la Δικαιοσύνη, qu'il fonde pour combattre l'impiété des professeurs officiels et surtout la franc-maçonnerie déjà toute-puissante, même parmi le haut clergé. Au bout d'un an, le 30 septembre 1867, il se retire de la rédaction, tout en continuant par des tracts la lutte entreprise un peu contre tout le monde. Mis en prison une première fois pour injures contre le gouvernement, il est acquitté par le tribunal de Syra. Dès mars 1868, il fonde un nouveau journal hebdomadaire, le Λόγος, qui reste son œuvre principale. Il y parle à la fois religion et politique, car il se considère comme envoyé par la Providence pour réformer tout à la fois l'Église et l'État. Non content de condamner les idées régnantes, Macrakès s'en prend aux personnes avec une virulence extrême : professeurs, évêques, ministres, roi, tout le monde y passe. Invité à Syra en 1870 par l'évêque Alexandre Lycourgos, il y parle au peuple durant quinze jours de suite et ameute littéralement la foule contre la maçonnerie et le modernisme des professeurs officiels. A ces attaques, les ripostes arrivent bientôt et d'autant plus dangereuses qu'il avait fourni lui-même des armes à ses ennemis. Reprenant en 1871, dans le n° 141 du Λόγος, une théorie déjà émise par lui dans son livre l'*Arbre de la vie*, Paris, 1864, il avait affirmé, à propos du verset de la Genèse, *Pulvis es et in pulverem reverteris*, que l'homme était composé, non de deux, mais de trois parties : du corps, d'une âme sensible et matérielle et d'un esprit immatériel et immortel. Et cet esprit n'était autre que l'Esprit-Saint lui-même, principe de vie non seulement surnaturelle, mais naturelle, puisqu'il entrait comme partie essentielle et intégrante dans le composé humain. A l'énoncé de cette étrange trichotomie, tout le monde de crier au scandale et à l'hérésie. Le Saint-Synode prend ouvertement parti contre le novateur en couvrant d'éloges une dissertation sur l'âme composée par un professeur de Patras C. Nestoridès, en 1872, contre la théorie de Macrakès. Celui-ci, en proie à cette époque à de vives souffrances par suite d'une inflammation qui amène l'amputation du pied gauche, répond à ses détracteurs par une *Apologie* fort curieuse. Sur le point spécial en litige, il prétend que la dichotomie du composé humain n'est pas un article de foi et que la doctrine de quelques Pères de l'Église ne saurait contre-balancer l'Écriture et la Science, qui témoignent l'une et l'autre, affirme-t-il, en faveur du composé tripartite. La querelle devenant chaque jour plus vive, Macrakès, qui avait dû interrompre en 1871 la publication du Λόγος, fonde en 1874 un nouveau journal, Εἰρήνη, *la Paix*, et sous ce titre, c'est une guerre acharnée qui s'engage de part et d'autre. Par une encyclique du 21 décembre 1878, le Saint-Synode condamne enfin le réformateur non seulement dans ses théories renouvelées des vieilles hérésies de Valentinien, de Tatien et d'Apollinaire, mais encore

dans les pratiques religieuses en usage chez ses adeptes, spécialement en ce qui concerne la communion fréquente et la confession. En même temps, par ordre du gouvernement, l'école ouverte par Macrakès est fermée, son église est interdite au public, et ses prêtres jetés en prison. Il y a plus. Comme ces mesures vexatoires ne font qu'envenimer la discussion et provoquer des injures de plus en plus violentes, les tribunaux interviennent, et notre novateur est condamné successivement à deux mois de prison pour ouverture illicite de son école, puis à deux ans pour crime d'hérésie, puis à deux autres années pour outrages aux autorités ecclésiastiques. Nous devons signaler, à ce propos, à cause de leur importance dogmatique, les débats du fameux procès pour crime d'hérésie; ils durèrent du 5 au 17 mars 1881 et se déroulèrent au milieu d'incidents inconnus ailleurs qu'en Grèce. L'arrêt du tribunal fut d'ailleurs annulé par la cour de cassation pour vice de forme, et le prévenu renvoyé devant le tribunal de Nauplie. Ce second procès n'eut jamais lieu, et Macrakès, rendu à la liberté, reprit avec plus d'ardeur que jamais son apostolat par la parole, et par la plume, n'épargnant aucune fatigue, parcourant tout le pays durant les vacances scolaires, allant porter le nouvel évangile non seulement dans les îles, mais encore à Constantinople et jusqu'à Odessa. Et cette activité débordante, digne d'une meilleure cause, Macrakès la déploya jusqu'à son dernier jour. Avant de mourir, au soir du 24 décembre 1905, il avait encore écrit, le matin même, un petit article pour le *Logos*. Physionomie étrange, comme il s'en rencontre tant en Grèce, où d'incontestables qualités sont malheureusement gâtées par des défauts non moins incontestables, faute d'avoir pu ou su modérer de trop évidentes passions inconciliables avec la vraie réforme des idées et des mœurs.

L'œuvre littéraire de Macrakès est immense. Dans l'impossibilité de tout analyser, nous signalerons du moins, le plus souvent dans leur ordre chronologique, ses principales productions, qui traitent presque toutes de matières religieuses et méritent à ce titre de trouver place ici.

1° Ἀποκάλυψις τοῦ θησαυροῦ τοῦ κεκρυμμένου, Constantinople, 1858, 2e édit., Athènes, 1883 : nécessité pour la réforme des mœurs de mieux connaître la parole de Dieu. — 2° Ἡ πόλις Σιὼν ἢ ἡ ἐπὶ πέτρας οἰκοδομηθεῖσα ἐκκλησία, ἤτοι ἡ ἀνθρώπινος κοινωνία ἐν Χριστῷ, Constantinople, 1860 : il n'y a de bonheur pour l'individu comme pour la société que dans la religion chrétienne. — 3° Λύσις φιλοσοφικὴ ἐπὶ τοῦ προβλήματος τοῦ ἀνθρωπίνου προορισμοῦ εἰς ταὐτὸν τῇ θρησκευτικῇ συμπίπτουσα, Constantinople, 1860; Athènes, 1883 : la destinée de l'homme consiste dans la déification de son être et l'amitié de Dieu. — 4° Ἀσπὶς τῆς ἀνατολικῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας πρὸς ἀπόκρουσιν τοῦ κατ' αὐτῆς ἐπιτιθεμένου παπισμοῦ, Constantinople, 1862 : calomnies contre l'Église catholique représentée par Ésaü, que Dieu a rejeté, tandis qu'il a aimé Jacob, c'est-à-dire l'Église d'Orient. — 5° Ἡ παπικὴ μανία ἐξηγουμένη καὶ ἡ φωνὴ τῆς ἰατρικῆς ἐπιστήμης εἰς τὰ ἡμέτερα πατριαρχεῖα ἐφαρμοζομένη, Athènes, 1862 : nouvelle attaque dirigée d'abord contre la primauté du pontife romain, puis contre les abus dont le patriarcat grec est le théâtre. — 6° Ὁ Γεροντισμός, τὰ πρακτικὰ καὶ ἡ φωνὴ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πρὸς ἅπαν τὸ πλήρωμα τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας, Athènes, 1862 : le *gérontisme*, c'est la simonie qui ronge à tous les degrés la hiérarchie orthodoxe. Ces trois dernières brochures ont été réimprimées dans le recueil de J. Kaminari, Μελέται καὶ λόγοι Ἀποστόλου Μακράκη, Athènes, 1914. — 7° *Études philosophiques* au nombre de quatre publiées en français à Paris en 1864. Des trois premières, l'une est dirigée contre le scepticisme, l'autre contre la *Vie de Jésus* de Renan, la troisième contre l'athéisme; elles ont été publiées en grec à Athènes, en 1867, par A. Lecasta. Dans une quatrième brochure intitulée : *L'arbre de la vie et l'arbre de la connaissance*, l'auteur oppose la philosophie chrétienne au cartésianisme : A. Lecatsa l'a publiée en grec à Athènes en 1869. — 8° Ὑπόμνημα περὶ τῆς φύσεως τῆς τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίας καὶ τοῦ θεμελιώδους αὐτῆς νόμου καὶ περὶ τοῦ χριστιανισμοῦ βίου, πρὸς ἐξέλεγξιν τῶν ψευδοχριστιανικῶν ἐκκλησιῶν καὶ ἐπάνοδον τῶν χριστιανῶν εἰς τὸν κατὰ Χριστὸν βίον, Constantinople, 1865; 2e édit., Athènes, 1891 : l'Église fondée par le Christ est la plus grande des œuvres de Dieu, et cette Église est unique, l'orthodoxe, toutes les autres sociétés religieuses n'ayant aucun droit à se réclamer du Christ. — 9° Τὸ ἐθνοδόξαστον ἔργον, ἤγουν ποῖον ἔργον δύναται νὰ δοξάσῃ τοὺς νῦν Ἕλληνας ὑπὲρ πάντα τῆς γῆς τὰ ἔθνη, Constantinople, 1865; 2e édit. Athènes, 1875 : l'honneur et la gloire ne consiste que dans les vertus chrétiennes, lesquelles ne s'obtiennent que par la raison, la foi et la lutte. — 10° Δικαιοσύνη, ἐφημερὶς τῶν ἑλληνικῶν ἀρχῶν, journal paraissant deux fois la semaine et comptant 92 nos, du 30 septembre 1866 au 28 septembre 1867. — 11° Ἡ ἐλευθέρα τεκτονική, Athènes 1867. — 12° Ἡ μασσονία γνωριζομένη καὶ διὰ τοῦ μασσονικοῦ διπλώματος, 1868. — 13° Ὁ ἐν Ἑλλάδι ἐλεύθερος τεκτονισμὸς ἐν ὁρισμῷ καὶ ἐν συγκρίσει πρὸς τὸν ἐν Ἑλλάδι χριστιανισμόν, 1899 : trois brochures d'une extrême violence contre la franc-maçonnerie. — 14° Λόγος, ἐφημερὶς τῆς ἐν Χριστῷ θρησκείας, πολιτείας καὶ φιλοσοφίας, journal hebdomadaire dont le premier numéro porte la date du 2 mars 1868, et le dernier de cette première série, celle du 20 mars 1871. Une seconde série commence avec le no 152, daté du 4 décembre 1876, et finit avec le no 1657, publié le 29 décembre 1905, cinq jours après la mort de l'auteur; le premier tome de la collection contient, entre autres, un Λόγος φιλοσοφικός plusieurs fois réimprimé depuis, dans lequel l'auteur prouve que Dieu s'est incarné et qu'il n'y a de salut pour les peuples et le monde entier que dans l'Église orthodoxe. — 15° Λογικὸς ἔλεγχος θωρακωτοῦ τινὸς ἐλέγχου, vive et verbeuse riposte à un défenseur de Theoclétos Bimpos, professeur de théologie à l'Université, que Macrakès avait accusé d'hérésie. — 16° Λόγοι κατηχητικοὶ ἐπὶ τοῦ συμβόλου τῆς πίστεως, Athènes, 1871 : recueil de discours prononcés dans l'église de Sainte-Irène. — 17° Ἀπολογία Ἀποστόλου Μακράκη περὶ τῶν ἑαυτοῦ αἰσθημάτων, φρονημάτων καὶ πράξεων, Athènes, 1873 : défense de la trichotomie du composé humain contre le livre de C. Nestoridès. — 18° Εἰρήνη, journal politico-religieux paraissant tous les samedis : le premier numéro est daté du 12 janvier 1874, et le dernier, portant le no 146, est du 27 novembre 1876. — 19° Ἡ κατὰ τοῦ Ἀποστόλου Μακράκη ἐπὶ αἱρέσει δίκη, Athènes, 1881, contenant les discours de Macrakès et les dépositions des témoins lors du procès des 5-17 mars 1881. — 20° Τὸ τρισύνθετον τοῦ ἀνθρώπου βεβαιούμενον καὶ διὰ τῶν μεγάλων τῆς Ἐκκλησίας πατέρων καὶ τὸ κτηνῶδες δισύνθετον τῆς ἐκπεσούσης τῆς ὀρθοδοξίας συνόδου, Athènes, 1882 : violente riposte contre l'opuscule du professeur Chrysanthe Macrès sur le composé humain. — 21° Ὑπόμνημα πρὸς τὸν οἰκουμενικὸν πατριάρχην Διονύσιον τὸν Ε', Constantinople, 1888 : réponse aux griefs contenus dans la sentence synodale promulguée contre l'auteur; Macrakès la fit également imprimer en russe et présenter au Saint-Synode dirigeant, lors de son voyage à Odessa en 1888.

La plupart des ouvrages qui précèdent ont, comme leur titre l'indique, un caractère polémique : ceux qui suivent sont plus didactiques. — 22° Θεία καὶ ἱερὰ κατήχησις, Athènes, 1885 : curieuse publication en trois parties, dont la première traite de la connaissance du danger; la seconde, des dogmes et des commandements; la troisième, de la damnation, avec une notice sur les hérésies principales. — 23° Ἑρμηνεία εἰς τὴν πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολήν, Athènes, 1881.— 24° Ἑρμηνεία τῆς Ἀποκαλύψεως Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου, Athènes, 1882. — 25° Ἑρμηνεία εἰς τοὺς ψαλμούς, 3 vol., Athènes, 1887-1889. — 26° Ἑρμηνεία ὅλης τῆς Καινῆς Διαθήκης, Athènes, 1891 sq., formant un total de 2320 pages en fascicules. Tous ces ouvrages représentent l'exégèse de Macrakès : on y trouve un peu de tout, des attaques passionnées tantôt contre le pape et l'Église catholique, tantôt contre les adversaires personnels de l'auteur. — Il faut y ajouter, 27° une sorte d'introduction générale à l'Écriture intitulée : Ἡ Γραφὴ καὶ ὁ κόσμος, ἤτοι τὸ μέγα τοῦ Θεοῦ βιβλίον διὰ τοῦ μικροῦ μελετώμενον, Athènes, 1905 : tirage à part de 52 articles parus dans le *Logos*.

Les idées de Macrakès sur la réforme des diverses branches de l'enseignement sont contenues dans les ouvrages suivants. — 28° Νέον ἐκπαιδευτικὸν σύστημα, en trois parties, ayant respectivement pour titres : Γραμματομάθεια, Athènes, 1876; Λεξιμάθεια, Athènes, 1878; Λογομάθεια, Athènes, 1882. — Après la réforme de la grammaire, voici celle de la philosophie : 29° Ἡ φιλοσοφία καὶ αἱ φιλοσοφικαὶ ἐπιστῆμαι, 4 vol., Athènes, 1876-1890. Le premier volume contient, avec l'introduction générale à la philosophie, la psychologie et la logique; le second, la morale philosophique tirée surtout des exemples de l'histoire sainte; le troisième, la théodicée; le quatrième, la philosophie proprement dite. Enfin, comme pour montrer qu'aucune branche du savoir humain ne lui était étrangère, Macrakès aborda les sciences politiques dans une série de leçons professées au Syllogue *Platon* fondé par lui en 1901; on les trouve résumées dans deux petits volumes publiés respectivement en 1901 et en 1902 sous le titre : Ὁ πρῶτος (ὁ δεύτερος) καρπὸς τοῦ ἐν Ἀθήναις πολιτικοῦ συλλόγου ὁ Πλάτων. Si incomplète qu'ait été la science politique de Platon, elle était, écrit-il dans le premier opuscule, bien plus parfaite que celle en vigueur dans la Grèce moderne, surtout si on prend soin de la compléter par la philosophie chrétienne; dans le second opuscule, il assure que le bonheur est à la portée de chacun : il suffit de le vouloir et d'observer la loi de Dieu. — Macrakès, on le voit, au milieu de luttes incessantes, n'a cessé de parler et d'écrire; ses efforts, malgré les incohérences qui les déparent, ne sont pas tous demeurés stériles, et il se survit, aujourd'hui encore, dans quelques disciples restés fidèles, qui poursuivent la même œuvre avec une méthode moins défectueuse.

Voir l'article de Démétrius S. Balanos, Ὁ Ἀπόστολος Μακράκης (*1831-1905*), dans la revue Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, Salonique, 1920, t. IV, p. 65-112; et celui de V. Grégoire, dans les *Échos d'Orient*, t. XIX, 1920, p. 403-414.

† L. PETIT.

MACRES Macaire, théologien grec du XVe siècle. — Né à Thessalonique au début du règne de l'empereur Manuel II (1391-1425), il reçut de ses parents une éducation fort soignée. Mais ayant perdu sa mère quand il venait d'atteindre sa dix-huitième année, il embrassa la vie religieuse au mont Athos, au célèbre monastère de Vatopédi, et y passa d'abord douze ans sous la direction d'un vieux moine aussi versé dans les sciences profanes que dans l'ascétisme. A la mort de ce premier maître, il s'attacha à un second, dont la réputation n'était pas moindre. Aussi l'empereur invita-t-il dans sa capitale le maître et le disciple et les retint deux ans auprès de lui. Macaire regagna ensuite le mont Athos, mais pour peu de temps. Sur la recommandation de l'historien Phrantzès, il fut rappelé par l'empereur et placé à la tête du monastère du Pantocrator qui tombait alors en ruines. Tel était l'ascendant de Macaire sur l'empereur Jean VIII (1425-1448), qu'il fut choisi pour faire partie de l'ambassade qui se rendit à Rome auprès de Martin V, peu après 1426, pour traiter de l'union des Églises. Syropoulos, *Historia concilii Florentini*, éd. Creyghton, in-fol., La Haye, 1660, p. 12; Phrantzès, *Histor.*, éd. Bonn, p. 156-157. Macaire passa ainsi une année entière dans la Ville éternelle. Il devait y retourner en 1431, dans une seconde ambassade, quand il fut emporté par un abcès ganglionnaire avant d'avoir atteint sa quarantième année. Georges Scholarios prononça son oraison funèbre dont le texte était encore conservé au temps de Montfaucon dans un ms. de Naples qui n'a pas été retrouvé depuis; il lui consacra également une épitaphe contenue dans le *Parisinus 1932*, f° 66vo. On a de Macaire un traité sur la procession du Saint-Esprit, et spécialement contre l'addition du *Filioque* au symbole. Déjà mentionné par Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Cologne, 1648, p. 860, il a été publié par le patriarche Dosithée dans le rarissime recueil intitulé Τόμος καταλλαγῆς, in-fol., Jassy, 1692, p. 412-420. C'est un recueil des textes patristiques relatifs à la matière sans aucune originalité. D'un discours sur la translation des reliques de sainte Euphémie, on n'a publié jusqu'ici que des fragments. Voir Chr. Loparev, dans les *Vizantijskij Vremennik*, t. IV, 1897, p. 352-354, et E. Kurtz dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. VII, 1898, p. 476. On a encore de lui deux *descriptions*, ἐκφράσεις, conservées dans un manuscrit de la Laurentienne. Cf. Fabricius, *Bibliotheca graeca*, édit., Harles, t. VIII, p. 370. Kayser les a publiées en tête de l'appendice à son édition de Philostrate, Heidelberg, 1841, mais en les attribuant à tort à Marc Eugénicos. Voir à ce nom.

Une courte biographie de Macaire a été publiée par A. Papadopoulos-Kérameus, d'après le ms. de la bibliothèque patriarcale du Caire, dans le Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος, Athènes, 1890, t. III, p. 463-466. Un éloge beaucoup plus étendu contenu dans le même manuscrit, fol. 13-60, attend encore un éditeur.

† L. PETIT.

MADDELON Fidèle, O F. M., plus connu sous le nom de Fidèle de Fanna, naquit au village de ce nom dans le Frioul le 24 décembre 1838. Instruit par un vénérable prêtre, J. B. Piamonte, il entra chez les frères mineurs de la province de Venise le 29 septembre 1855. Ordonné prêtre le 26 décembre 1862, il fut appelé à remplir les fonctions de lecteur (1862-1869). Solidement initié aux études franciscaines par le P. Antoine Marie de Vicence, O. F. M., il composa alors un manuel de théologie encore inédit sur le plan du *Breviloquium* de saint Bonaventure. En 1870, lors du concile du Vatican, il vint à Rome sur l'ordre du Rme P. Bernardin de Portogruaro, ministre général des franciscains, et y composa un ouvrage estimé : *Seraphici doctoris S. Bonaventuræ doctrina de romani pontificis primatu et infallibilitate*, Rome, 1870. L'année suivante, il fit paraître l'opuscule suivant, dirigé contre le libéralisme : *Urgente escursione contro una mano di auxiliari massonici*, Venise, 1871. Au cours de ces divers travaux, le P. Fidèle de Fanna avait souvent reconnu l'insuffisance des éditions bonaventuriennes faites jusqu'alors. Aussi, lorsqu'en grande partie sur ses instances le Rme P. Bernardin de Portogruaro eut décidé la réédition critique des *opera omnia* de saint Bonaventure, le P. Fidèle fut-il chargé de la

difficile entreprise. A cette fin, il visita, de 1871 à 1879, tous les pays d'Europe sauf la Russie et la Suède et examina environ cinquante mille mss. ou imprimés de tout genre, relatifs à saint Bonaventure et aussi, en bonne partie, aux autres maîtres de l'école franciscaine. Ses notes, conservées en vingt-sept volumes, sont extrêmement précieuses pour l'histoire littéraire de la scolastique, vu surtout que le P. Fidèle de Fanna était un paléographe d'une extraordinaire sûreté de jugement. Dès 1874, il fit connaître les premiers résultats de ses recherches dans l'ouvrage suivant : *Ratio novæ collectionis operum omnium Seraph. Doct. S. Bonaventuræ*, Turin, 1874. Cet écrit marque une date dans l'histoire du mouvement néo-scolastique. M. Grabmann, *Das Bonaventurakolleg zu Quaracchi in seiner Bedeutung für die Methode der Erforschung der mittelalterlichen Scholastik*, dans *Franziskanische Studien*, Munster, 1924, t. XI, p. 63-70. Il valut à l'auteur d'être brillamment présenté par Léopold Deliste à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et d'être élu, le 3 décembre, 1877, membre correspondant de la *Real Academia de la historia* de Madrid. Entre temps le collège Saint-Bonaventure fut organisé à Quaracchi et le 11 juillet 1879, le P. Fidèle de Fanna en prit la direction comme préfet. Les travaux d'édition commencèrent alors, mais ces labeurs et de nouveaux voyages en Italie ruinèrent bientôt la santé toujours frêle de cet infatigable chercheur: une longue maladie vint l'enlever, le 12 août 1881, à Quaracchi, laissant la direction de l'édition à peine commencée au P. Ignace Jeiler. Dans sa vie comme dans sa mort, le P. Fidèle de Fanna fut un grand religieux, digne disciple de S. Bonaventure.

P. Marcellin da Civezza, *Il P. Fedele da Fanna della francescana riformata provincia di Venezia*, Prato, 1881; S. Bonaventure, *Opera omnia*, Quarracchi, 1882, t. I, p. IX, XI; [P. Pacifique de Monza], *Il Rmo P. Bernardino da Portogruaro*, Quaracchi, 1898, p. 101-105; C. Guasti, *Opere*, Prato, 1899, t. V *b*, p. 610-630.

E. Longpré.

MADERNI Alexandre, théologien italien, né à Lugano en 1617, mort à Rome en 1685. — Il entra très jeune dans l'ordre des barnabites en 1633. Très estimé pour sa doctrine et sa prudence, Maderni obtint dans l'ordre les plus hautes charges et enfin, en 1680, celle de supérieur général. Il mourut dans cette charge à la veille d'être élevé au cardinalat par le pape Innocent XI. On a de lui un *Cursus theologicus* en trois gros volumes publié à Rome (1671, 1672, 1675), ouvrage remarquable au point de vue de l'ordre et de la clarté d'exposition. Le cardinal Lambertini (Benoît XIV), dans son ouvrage célèbre *De canonizatione et beatificatione servorum Dei*, cite souvent le *Cursus* du P. Maderni, surtout là où il parle des vertus *in gradu heroico* (l. III, c. XXI).

O. Premoli.

MADIUS Jules-César. — A la suite d'E. du Pin les bibliographes mentionnent sous ce nom un traité *De ordinibus sacris et quibusdam aliis*, paru à Pavie, 1616.

Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, col. 1375; Jocher-Rotermund, *Gelehrten-Lexikon*, édit. de 1813, t. IV, col. 336.

É. Amann.

MAFLIX (Baudouin de), dominicain, maître à l'Université de Paris, nommé le dix-neuvième dans la liste des maîtres établie par Étienne de Salanhac : *Balduinus de Maflix, flamingus*. Originaire de Maffles, près de Tournai, il remplissait les fonctions de maître en 1267-1269; en 1269, présent au chapitre général des frères prêcheurs, à Paris, il faisait partie de la commission de six maîtres, parmi lesquels frère Thomas d'Aquin, chargée de résoudre un cas de conscience *De secreto*. Il paraît indubitable qu'il a composé des ouvrages théologiques ou scripturaires; mais on n'a pu jusqu'ici identifier que des sermons, tels le sermon contenu dans le ms. *14 952* de la Bibliothèque Nationale de Paris, f° 137, et sans doute celui du ms. lat. *1650*, f° 219 du même fonds.

Catalogue des *Magistri in theologia Parisius* d'Étienne de Salanhac, publié par H. Denifle, *Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens*, dans *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des M.-A.*, t. II, p. 206. Son intervention est signalée dans un acte universitaire en 1267, Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, p. 469. La consultation *De secreto* est éditée parmi les œuvres de S. Thomas; ainsi dans l'édition Vivès, 1889, t. XXXII, p. 816.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris 1719, t. I, p. 217; P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, 2e éd., Louvain, 1911, t. I, p. 84; B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques mss. latins de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1892, t. IV, p. 40; F. Hennebert, *Biographies de Belgique*, 1886, t. *I*, p. 840.

M.-D. Chenu.

MAGALHAENS Pierre, dominicain portugais, né à la fin du XVIe siècle, qui, après de nombreuses années d'enseignement dans les couvents de l'ordre, fut nommé maître en théologie au chapitre général de Rome en 1644. Il remplit ensuite la charge de conseiller du tribunal de l'Inquisition, jusque dans un âge avancé. Il mourut peu après 1672. Il a publié les ouvrages suivants : *Tractatus theologicus de scientia Dei*, Lisbonne, 1666; *Tractatus secundus theologicus de prædestinationis executione in duas partes distributus, unam de efficacia, alteram de necessitate gratiæ*, Lisbonne, 1667, Lyon, 1674; *Tractatus theologici ad Iam partem D. Thomae, de voluntate, de prædestinatione, de Trinitate*, Lisbonne, 1670.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1721, t. II, p. 644; B.-M. Reichert, *Acta capitulorum generalium ordinis prædicatorum*, t. VII, Rome, 1902, p. 150.

M.-D. Chenu.

MAGIE. — On ne trouvera pas ici une histoire, même abrégée, de la magie, à travers les âges et les peuples. Pareille histoire, si elle est possible, demanderait des développements considérables. D'ailleurs, elle n'est pas nécessaire au but de cet article. Dans un dictionnaire de théologie, nous traiterons de la magie surtout au point de vue théologique : il s'agira avant tout de la nature et de la moralité de la magie. Pour terminer, nous examinerons, aussi brièvement que possible, la question des relations historiques entre magie et religion. Cette question appartient directement à l'histoire des religions; mais elle est tellement à l'ordre du jour qu'il a paru impossible de la passer sous silence. — I. Le mot. — II. La chose (col. 1515). — III. Moralité de la magie (col. 1528). — IV. Magie et religion (col. 1534).

I. Le mot. — La magie, au sens étymologique, est l'art du mage ou du magicien. Les mages semblent avoir été d'abord une caste chez les Chaldéens, puis chez les Mèdes et chez les Perses, caste aristocratique et sacerdotale, un peu comme la tribu de Lévi chez les Juifs; on les trouve organisés vers l'an 600 av. J.-C. Voir Hastings, *Enc. of religion*, art. *Magi*, t. VIII, p. 242, 243; Huby, *Christus*, p. 303, 304. Ainsi, l'imagination aidant, le mage nous apparaît dans un recul impressionnant : personnage héroïque, mystérieux, redoutable, habitant les confins du monde visible et occupé à lire dans les astres les secrets les plus cachés, ou à puiser dans un au-delà invisible les phénomènes les plus merveilleux.

Le magicien, lui, a des apparences moins grandioses. Ce nom évoque un être plus ou moins étrange coiffé d'une espèce de mitre en forme de cône tronqué : il tient en main une baguette dont il vient de tracer

autour de lui sur le sol une circonférence enchantée. Le cercle ainsi limité jouit vis-à-vis des lois ordinaires de tous les privilèges de l'extraterritorialité, ou bien il emprisonne une force surhumaine. Et ce n'est encore que la première merveille opérée par la baguette : cette baguette contient virtuellement tous les prodiges, bienfaisants ou malfaisants, baguette de fée ou baguette de sorcier Voilà à peu près les représentations qu'éveillent dans l'âme populaire ces mots : magie, mage, magicien.

Mais à côté de cette description extérieure, il faut tâcher de donner de la magie une définition un peu plus scientifique. Dans cette I[re] partie, il s'agit seulement d'une définition nominale; il s'agit, sans préjuger la réalité ni la nature intime des phénomènes, d'analyser l'idée de magie. Pour la clarté, nous donnerons d'abord la définition précise, élaborée par la théologie; puis, nous tâcherons de nous représenter l'idée que pouvaient, que peuvent encore se faire de la magie les païens, depuis les plus grossiers jusqu'aux plus raffinés, et en général tous ceux qui n'ont pas des notions très fermes sur Dieu.

Pour la théologie catholique, la magie est une espèce de superstition. La superstition — saint Thomas en traite, *Sum. theol.*, II[a]-II[æ], q. XCII — est le péché par excès contre la vertu de religion. « La religion, dit la *Somme, loc. cit.*, a. 1, est une vertu morale; or, toute vertu morale se tient dans un juste milieu entre deux excès... La superstition est un vice opposé à la religion par excès, non qu'elle fasse pour le culte divin plus que la religion véritable, mais parce qu'elle rend un culte divin à qui ce culte n'est pas dû, ou qu'elle le rend à Dieu, mais d'une manière qui ne convient pas. » De là les deux grandes divisions de la superstition. Elle peut consister dans un culte rendu au vrai Dieu, mais d'une façon qui lui déplaît, parce que les manifestations en sont vaines ou même injurieuses à Dieu. Par exemple, attacher à telle prière, répétée 3, 7 ou 9 fois, une efficacité que Dieu n'y a pas mise; ne vouloir assister à la messe que dans telle église, à telle heure déterminée, comme si ces circonstances avaient leur efficacité propre, ce serait superstition vaine; observer les rites judaïques serait actuellement superstition injurieuse à Dieu. Cf. q. XCIII.

Il y a aussi superstition et toujours, dans un culte religieux rendu à un autre qu'au vrai Dieu et sans considération pour Dieu, et ici, de nouveau, plusieurs espèces sont à distinguer. L'homme peut se proposer de rendre à une créature, par exemple, au démon, le culte dû à Dieu seul, à l'Être Suprême, en attribuant ou non au démon les perfections divines, et nous avons l'idolâtrie parfaite ou imparfaite; ou bien l'homme se propose seulement d'obtenir par le secours du démon un effet qui dépasse ses propres forces, et nous avons la divination, la vaine observance, la magie. La divination révèle des choses futures ou cachées, humainement inconnaissables. Entre la vaine observance et la magie, pour beaucoup de théologiens, il y a identité ou tout au plus simple différence de degré. Cf. Suarez, *De religione*, tr. III, l. II, c. VII, n. 1. On dit souvent : Il y a vaine observance à attendre un phénomène de moyens naturellement disproportionnés; si le phénomène est très merveilleux, la vaine observance prend le nom de magie. Ainsi après Busembaum et saint Ligori, l. III, n. 14 (éd. Gaudé, t. I, p. 378), Lehmkuhl, t. I, n. 490, Noldin, t. II, n. 148 *b*, 159, 163, Salsmans, t. I, n. 267.

On peut regretter que la doctrine ne distingue pas plus franchement entre vaine observance et magie. Avec Gury-Bulot, 2[e] édit., t. I, n. 283, 284, on voudrait dire que la magie consiste à produire des effets extraordinaires ou complètement merveilleux, tandis que la vaine observance consiste à ordonner sa vie, à régler ses actions, d'après des événements fortuits, à attendre un bonheur ou un malheur à la suite de tel accident ou incident. Ainsi faisaient les Romains avec leurs jours fastes et néfastes, ou bien quand ils consultaient le vol des oiseaux ou les entrailles des victimes avant d'engager la bataille, d'entreprendre un voyage, de conclure un contrat; ainsi font ceux qui se croient perdus si l'on s'est trouvé treize à table, si la salière a été renversée, si l'on a allumé trois cigarettes avec la même allumette.

On dira : « Cet événement est considéré comme un *signe* ou comme une *cause* de ce qui va se passer ou de ce qui se passerait; dans le 1[er] cas, il y a divination; dans le 2[e], il y a magie. » C'est vrai logiquement peut-être. Psychologiquement, il y aurait avantage et vérité à retenir les trois espèces, *divination, magie, vaine observance;* car dans beaucoup de cas, le phénomène, objet de vaine observance, n'est considéré vraiment ni comme le signe, ni comme la cause de l'événement attendu, mais par faiblesse d'esprit, par routine, par instinct, on redoute quelque suite fâcheuse : « Cela porte malheur », dit-on, sans même y croire bien fort.

Pratiquement, nous éviterons l'emploi de l'expression vaine observance, et nous entendrons par magie *l'art de produire des phénomènes extraordinaires ou merveilleux*; ou encore, *l'art de produire des effets par des causes disproportionnées.* Suarez, *loc. cit.* Les théologiens précisent ordinairement : « par le secours des démons ». Ainsi Gousset, t. I. n. 420; Ferreres, t. I, n. 359; Bulot, t. I, n. 289; Salsmans, t. I, n. 267; Pesch, *Prælectiones dogm.*, t. IX, p. 427, etc. Cette caractéristique sera examinée dans la II[e] partie. Ici, pour garder une notion suffisamment commune, il est préférable de nous contenter d'une formule négative et de dire « avec un secours différent de celui de Dieu, *non divino sed alio auxilio* ». Lehmkuhl, t. I, n. 490.

La notion commune, celle que recherchent les ethnologues, les historiens des religions, celle que se font, que peuvent se faire les païens même éclairés, et, en général, ceux qui n'ont pas la foi, reviendra à peu près au même. Cette définition un peu longue serait sans doute généralement acceptée : « La magie est l'art de produire ou de provoquer des phénomènes sensibles extraordinaires, merveilleux, par des moyens naturellement disproportionnés selon toute apparence, mais capables de déclencher des forces mystérieuses, surhumaines et normalement hors des atteintes de l'homme. » On peut voir dans *Recherches de science relig.*, t. III, p. 426, et *Anthropos*, t. VIII, p. 885, des essais de définition ou de description extrêmement fouillés et complexes. Il nous suffira de quelques remarques sur la définition nominale proposée.

Cette définition ne s'applique pas à ce que l'on appelle la magie blanche, la prestidigitation, laquelle n'a aucune raison de comparaître dans un dictionnaire de théologie. Les théologiens se contentent de lui recommander, en passant, de ne pas virer du blanc au noir, et, bien entendu, de ne pas couvrir de sa blancheur des escroqueries ou autres passe-temps hétérodoxes. Cf. Ferraris, *Superstitio*, 10; Gousset, t. I, n. 420. Le prestidigitateur fait des choses en apparence merveilleuses; mais les spectateurs, j'entends les grandes personnes et sérieuses, admirent la dextérité, sans songer même à une intervention préternaturelle. Le prestidigitateur est au magicien ce que l'illusionniste est au médium spirite.

Donc, la magie véritable, ou, pour lui donner son épithète de nature, la magie noire — ainsi appelée parce qu'elle est le plus souvent malfaisante et est rapportée au démon ou à des puissances ténébreuses — est un art, c'est-à-dire un ensemble de procédés, de formules, de recettes; elle est l'art de produire ou de

provoquer, car elle opère généralement à coup sûr : la pratique magique capte et contraint la force surhumaine. Hastings, *op. cit.*, p. 278; *Rech. de science rel.*, t. III, p. 176.

En réalité, le processus total est variable et plus ou moins complexe. La pratique magique déclenche par sa propre puissance — puissance attachée à tel objet, à tel rite, à telle personne — une puissance plus grande qu'elle; et cela par action directe ou censée directe sur la nature ou bien indirectement en vertu d'un pacte, explicite ou implicite, avec une force supposée intelligente, personnelle, susceptible de contrainte ou de séduction (cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 1903, p. 11, 221; A. C. Haddon, *Magic and Fetichism*, p. 61), force plus ou moins préternaturelle, sans être cependant une divinité dans le plein sens du mot. Le phénomène produit est un phénomène sensible, extraordinaire, merveilleux.

Mgr Le Roy, *Religion des primitifs*, p. 331, exprime bien l'essentiel dans cette définition : « Nous entendons par magie, l'art de réduire à son service, par certaines pratiques occultes et d'aspect plus ou moins religieux, les forces de la Nature ou de capter les influences du monde invisible. » Cf. p. 52, 89.

Par ces caractères, l'œuvre magique se distingue du sacrement et du miracle, avec lesquels beaucoup d'écrivains rationalistes la confondent. Le sacrement lui aussi opère à coup sûr et par sa propre vertu, *ex opere operato*, par le fait que le rite sensible est exécuté. Mais si le rite est sensible, l'effet surnaturel ne l'est pas; de plus et surtout, l'efficacité réelle du rite lui vient de la volonté divine et de la dignité qu'il reçoit du Christ; d'ailleurs l'effet du rite sacramentel, contrairement à l'effet du rite magique en général, n'est pas indépendant de la préparation morale du sujet, ni de ses dispositions intérieures. Donc si un rite sacré est révélé ou considéré comme révélé, si son efficacité lui vient de la volonté divine, il faut le rattacher non à la magie, mais à la religion. *Rech. de science rel.*, t. III, p. 423; *Anthropos*, t. VIII, p. 883; contre Frazer, Hubert et Mauss, Durkheim, Goblet d'Alviella, Marett, S. Reinach. Dans certains cas, on peut hésiter devant un rite qui prétend à contraindre la divinité même. Plusieurs auteurs admettent, avec exemples à l'appui qu'en bien des cas cette efficacité du rite a dépendu originairement d'une promesse de la divinité. Cf. *Rech. de science rel.*, t. III, p. 412; Maspéro, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, t. I, p. 106; Lagrange, *op cit.*, p. 16; *Anthropos.*, t. IV, p. 523. L'homme qui recourt à de pareils rites doit être considéré comme faisant acte de religion plutôt qu'acte de magie.

Sur cette distinction entre magie et sacrement, il est assez piquant de faire donner une leçon à S. Reinach, lequel tire toute religion de l'animisme et des tabous, du totémisme et de la magie (*Orpheus*, p. 10, 20), par A. Loisy, *A propos d'histoire des religions*, p. 84. « Le rite baptismal ou eucharistique, dit M. Loisy, ne doit pas être confondu avec l'opération magique, car l'efficacité du rite sacramentel n'est pas censée indépendante de la volonté divine, elle ne l'est pas non plus des dispositions intérieures de ceux qui interviennent au rite, en sorte qu'on ne peut plus parler que de magie transformée, de magie qui n'est plus magie, l'essence du rite magique étant d'agir par sa propre vertu. » A part l'expression « magie transformée » qui est inacceptable, mais qui affecte l'origine du rite sacramentel et non l'idée que s'en font les chrétiens, la leçon maintient une distinction trop souvent oubliée.

Le miracle, comme l'opération magique, est un phénomène sensible extraordinaire, sans antécédents proportionnés; mais, à la différence de l'opération magique, il n'arrive pas à point nommé, car il est accordé librement par la bienveillance divine. S'il est des cas où l'homme a d'avance la certitude d'être exaucé, cela est une nouvelle faveur que nous appelons la foi du miracle. Souvent l'homme doit se préparer au miracle par la confiance, la prière, la vertu : tout cela encore conditions, ni strictement nécessaires ni certainement suffisantes. Le rite magique, au contraire, opère infailliblement, ou à peu près, et en général, quelles que soient les dispositions morales du magicien. *Recherches*, t. III, p. 423; *Anthropos*, t. VIII, p. 881; « en général », disons-nous, car on trouve, de-ci de-là, exigée du magicien, une purification morale. Voir plus loin, col. 1532. De plus, le prestige magique et le véritable miracle se distinguent souvent par leur signification, leur portée, leur bonté morale : le prestige magique est d'ordinaire inutile à une fin supérieure, malfaisant même et malsain. *Recherches, ibid.; Anthropos, ibid.*

D'un mot, le sacrement est un acte religieux; le miracle est obtenu ordinairement par un acte religieux; la magie n'est pas vraiment religieuse. D'une façon générale, les hommes, même les non-chrétiens, et, parmi eux, même les sauvages, savent distinguer entre religion et magie, prêtre et sorcier. L'école sociologique avec Durkheim n'exprime qu'une partie de la vérité, qu'une différence secondaire et même accidentelle, en opposant le caractère individuel, secret, illicite de la magie, au caractère social, officiel de la religion. Cf. Hastings, art. *Magic*, t. VIII, p. 269 *b*, 207; *Anthropos*, t. VIII, p. 881. La magie, en effet, peut passer à l'état d'institution et la religion est souvent acte privé.

La distinction, la différence fondamentale, au témoignage de beaucoup d'auteurs qui s'occupent d'histoire des religions, de ceux même qui n'ont aucun souci de la religion révélée, semble revenir à ceci : la religion considère le monde comme une série d'événements dirigés par un ou plusieurs êtres souverains, qui agissent pour des motifs et des fins; et elle soumet l'homme à ces êtres, elle tâche de lui concilier leur bienveillance et leur secours. La magie, elle, voit dans le monde une série d'événements qui se déroulent invariablement, fatalement, de telle sorte cependant que des êtres supérieurs à l'homme puissent intervenir et diriger les forces naturelles, et que l'homme, le magicien, puisse, en faisant pression sur ces forces ou sur ces êtres, introduire son activité dans la série. Hastings, art. *Magic*, p. 245.

Par ailleurs, il ne faudrait pas confondre la magie avec toute science, tout art, dès qu'il a quelque prétention au secret, au mystère, dès qu'il présente quelque caractère étrange. Il s'agit de distinguer la magie des sciences occultes, des sciences mal faites, imaginées par les simples ou les sauvages et, aussi, de bon nombre de superstitions populaires. Une science occulte, par exemple, autrefois, l'alchimie, peut être considérée par ses adeptes, et même par le public, comme une vraie science qui, par des moyens naturels, mais secrets, produit des effets naturels, merveilleux pour les ignorants, pour les profanes. La pierre philosophale devait être un corps dont la propriété spécifique serait de changer tous les métaux en or. Certains alchimistes pouvaient aussi prétendre avoir à leur service des agents préternaturels; alors c'étaient de véritables magiciens, l'aristocratie des sorciers; et ils étaient traités comme tels. Quand, vers 1922, un faiseur de pluie passait contrat avec des cultivateurs de l'Amérique du Nord, il prétendait avoir un secret, une science occulte; le public croyait ou ne croyait pas, ou attendait; personne, que je sache, ne soupçonnait la magie d'intervenir.

Des remarques analogues sont à faire sur les sciences enfantines des simples et des sauvages, et sur les

remèdes de bonnes femmes. Par exemple, voici une éclipse de lune : en bien des pays, pour les gens du peuple, la lune est dévorée par un dragon. Que faire? mobilisation générale des batteries de cuisine, vacarme assourdissant, qui bientôt contraint le monstre à lâcher prise. Et chaque fois le procédé finit par réussir. On appelle cela couramment de la superstition, parce que la croyance est vaine; mais il n'y a pas nécessairement superstition au sens strict. Cet exemple a été choisi précisément pour montrer qu'il peut y avoir dans une histoire un dragon ou un autre être surhumain, sans qu'il y ait histoire de magie. Ici le dragon est mis en fuite par le vacarme, moyen très humain, très naturel, tout comme serait chassé le chien le plus vulgaire. Donc Frazer a tort de présenter la magie comme « une fausse science et un art avorté ». *The magic art*, t. I, p. 53. Les remèdes de bonnes femmes peuvent être excellents ou absurdes; en général, ils n'ont rien de magique, à moins que leur application ne comporte des circonstances plus ou moins étranges : par exemple, il faut une certaine plante, cueillie tel jour de la lune, avec accompagnement d'une formule déterminée. Il y a alors naïve simplicité ou procédé vraiment magique.

Enfin, les superstitions populaires dans nos pays peuvent se rattacher à la magie quand un résultat extraordinaire est demandé à une pratique absolument inopérante et connue comme telle. Même alors, avant de lâcher le gros mot de magie, il faudrait voir s'il ne s'agit pas plutôt d'attente irraisonnée ou de superstition simple, c'est-à-dire s'adressant à Dieu avec la prétention, par des moyens considérés comme capables de le toucher, d'obtenir de sa puissance et de sa bonté, une intervention miraculeuse.

Enfin, il importe de rapprocher de la notion de magie plusieurs notions connexes, plusieurs pratiques ou arts auxquels la magie peut se trouver mêlée :

L'*hypnotisme*, voir t. VII, col. 357, pris du côté de l'agent, est l'art d'endormir une personne et de lui faire dans cet état exécuter certaines actions plus ou moins extraordinaires ou simplement insolites.

Le *magnétisme* est l'art d'agir sur une personne au moyen du magnétisme, force primordiale universelle qui relierait entre eux tous les corps de l'univers.

L'*occultisme* est la science des choses cachées et aussi des choses à cacher. Cf. *Dictionn. apologétique*, art. *Occultisme*, donc science spéculative ou science pratique. Le *maléfice* est la pratique magique malfaisante. Il en sera spécialement traité dans la IIIe partie. La *sorcellerie* ou art de jeter des sorts, ordinairement nuisibles, est à peu près la même chose que l'art d'opérer des maléfices. L'usage, à certaines époques surtout, a étendu le mot à tout commerce avec le démon. La *nécromancie* est l'art d'évoquer les âmes des morts pour en obtenir la connaissance des choses cachées, futures, des choses de l'autre vie. Le *spiritisme* est l'art de provoquer des phénomènes extraordinaires, grâce à des esprits ou aux âmes séparées ou à des forces naturelles encore mystérieuses, ou à la supercherie et à l'illusion. Chacune de ces explications a ses défenseurs. Un des phénomènes les plus couramment obtenus par la nécromancie ou le spiritisme, est celui des tables tournantes, avec accompagnement ou non de signes d'intelligence.

Tous ces arts, toutes ces pratiques, peuvent être plus ou moins entachés de magie; dans cette mesure et dans cette mesure seulement, s'applique à eux ce qui est dit de la magie en général.

II. LA CHOSE. — S'il est difficile de bien dégager la notion de magie des notions plus ou moins voisines, de lui attribuer toute sa compréhension, rien que sa compréhension, il est incomparablement plus malaisé de se prononcer sur la réalité de la magie. A la notion de magie, y a-t-il quelque chose qui réponde dans l'histoire des peuples, et quoi?

Cette question générale peut avantageusement se résoudre en trois ou quatre plus particulières. Dans une féerie, on peut considérer l'attitude du parterre, le rôle supposé ou prétendu des acteurs visibles, enfin le rôle de l'acteur invisible, le machiniste. De même ici, on distinguera : 1° la croyance à la magie dans la foule, témoin de phénomènes insolites; 2° la prétention du magicien ou du sorcier devant ce témoin; 3° les tentatives et pratiques magiques du même magicien; 4° l'efficacité des pratiques magiques, ou la mise en branle d'une puissance vraiment surhumaine. Aux trois premières questions la réponse n'offre pas de difficulté sérieuse.

1° *Croyance populaire à la magie.* — Oui, la croyance à la magie existe dans la foule. Si elle n'existait pas, on ne rencontrerait pas aussi répandue une notion de la magie. Quand même la magie serait une chimère, il y a précisément toujours des gens pour croire à la chimère. Cette croyance est pour ainsi dire universelle : tous les temps, tous les pays ont cru plus ou moins à la magie.

2° *Prétentions avouées des magiciens.* — S'il y a des gens prêts à y croire, il y aura des gens pour la pratiquer, pour prétendre la pratiquer, au bénéfice du public ou à son détriment. Cela s'explique très naturellement, du côté du magicien, par le désir de se distinguer, de dominer, de se satisfaire, de gagner de l'argent; du côté de la foule, par l'attrait pour le mystérieux, le merveilleux, par le désir de se préserver des puissances occultes ou de se servir d'elles pour échapper aux maux présents, pour se procurer des avantages, des satisfactions de toute sorte. Ces tendances sont fortifiées par la persuasion fréquente que les maux viennent aux hommes de causes mystérieuses, supra-sensibles.

3° *Recours aux pratiques magiques.* — Enfin, s'il y a un public prêt à croire, s'il y a des hommes prêts à en faire accroire, à se poser comme magiciens, il y aura des hommes pour tenter de lier partie avec ces puissances mystérieuses et préternaturelles. Cela ne saurait manquer tant qu'il y aura des hommes crédules, suggestionnables, passionnés ou pervers. — Voilà pourquoi dans toute histoire des diverses religions, on attend un chapitre sur la superstition : divination, magie. Quelques exemples suffiront.

Chez les populations de culture inférieure, chez les Primitifs, le magicien, le sorcier sont des personnages importants, redoutés, puissants. *Christus*, p. 61, 68. La magie partout s'attache à la religion, mais en reste distincte. Le Roy, *La religion des primitifs*, p. 425, 452. Nous aurons à revenir plus en détail sur les Primitifs dans la IVe partie. Ici, nous emprunterons nos exemples à l'histoire des peuples civilisés.

Chez les Babyloniens et les Assyriens, la magie est très développée et très ancienne. Le magicien ou incantateur figure parmi les prêtres et la magie se mêle souvent au culte religieux. D'ailleurs, le magicien a un rôle bienfaisant : protéger l'homme contre les puissances hostiles, morts, démons, sorciers. *Christus*, p. 703; *Où en est l'histoire des religions?* t. I, p. 156; Hastings, *Magic*, p. 253.

Chez les Égyptiens, « la pratique de la magie nous est attestée par des documents de toutes les époques. Elle atteint son maximum, semble-t-il, au temps de l'empire romain ». *Christus*, p. 644. La magie égyptienne a exercé son influence sur celle de plusieurs autres peuples. En Égypte comme en Babylonie et en Assyrie, la magie est mêlée assez intimement avec la religion, et l'on trouve des pratiques magiques dans le culte des dieux et dans le culte des morts. Hastings, *Magic*, p. 273 *a*. Mais, comme il a été remarqué plus

haut, souvent un rite est censé contraignant pour tel dieu moins par sa nature que par un décret de ce dieu; ce rite retient donc un caractère religieux.

Chez les Celtes, les druides étaient, surtout à une époque relativement basse, moitié savants, moitié magiciens. *Christus*, p. 571. Leurs pratiques magiques sont très nombreuses, et les sorciers souvent sont regardés comme des êtres surnaturels. Hastings, *Magic*, p. 257 *a*.

Chez les bouddhistes, la magie, bien que condamnée en principe, est fréquente, grâce probablement à l'influence de l'Hindouisme. Hastings, p. 255 *b*, 271 *a*.

Les Chinois ont été de tout temps fort adonnés à la magie. La magie, souvent mélangée à la religion, occupe dans leur littérature une place considérable. Hastings, *Magic*, p. 259 *a*, 260 *b*. « Les magiciens sont censés pouvoir faire par leurs formules les choses les plus fantastiques. Ils enlèvent ou changent à volonté des parties du corps. Ils pratiquent toutes les formes de l'envoûtement, dessinant le portrait d'une personne qu'ils font ensuite souffrir ou mourir en y enfonçant des épingles; fabriquent des figurines ou des objets en papier, qu'ils lancent contre leurs victimes et qui se changent en agresseurs réels... » L. Wieger, S. J., *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, 2e édit., Zi-ka-wei, 1922.

Au Japon, la magie est partout et se trouve intimement mélangée avec la religion. Hastings, p. 296. « Dans le peuple, les superstitions sont très vivaces. On croit toujours aux possessions par le renard ou par le chat. Les bonzes continuent à faire un grand commerce de charmes, d'amulettes. » *Dictionn. apolog.*, art. *Japon*, t. II, col. 1208.

Chez les Grecs et les Romains, la magie était très développée; même on la rencontre souvent dans le culte officiel. Il paraît impossible de remonter très haut dans le passé et de dégager les formes primitives propres aux Grecs ou propres aux Romains : H. Hubert y a renoncé dans l'art. *Magie* du *Dictionn. des antiquités* de Daremberg et Saglio. Cf. Hastings, p. 269 *b*. D'ailleurs, cette magie gréco-romaine n'est même pas originale; elle semble être au confluent des magies orientales : perse, juive, cypriote, égyptienne. Daremberg et Saglio, t. III *b*, p. 1504 *b*. Aux Actes des apôtres, XIX, 19, nous voyons les Éphésiens apporter à saint Paul, pour les brûler, une grande quantité de formulaires magiques.

Dans le peuple même à qui Dieu avait confié sa révélation surnaturelle, dans le peuple juif, la croyance à la magie était très répandue, les pratiques magiques, assez fréquentes. Les Hébreux étaient très portés à suivre les mauvais exemples des païens; or, ils avaient ou avaient eu sous les yeux de très mauvais exemples en Égypte et dans le pays de Chanaan. « Vous avez abandonné votre peuple parce qu'ils... pratiquent la magie comme les Philistins. » Is., II, 6. La divination et la magie nuisaient grandement à la pureté de la religion; aussi étaient-elles très sévèrement châtiées. Ex., XXII, 18; Lev., XX, 6, 27; Deut., XVIII, 10, 11.

Le christianisme, en pénétrant dans le monde juif et dans le monde païen, se heurta plus d'une fois à la magie. La doctrine chrétienne réprouve toute pratique magique; mais les néophytes ne s'affranchissent pas toujours des superstitions parmi lesquelles ils ont grandi; sans compter que la superstition, nous l'avons indiqué, peut naître et se développer spontanément dans toute âme humaine. On se rappelle l'épisode de Simon de Samarie, Act., VIII, 9-19 : converti de la veille, il veut acheter à Pierre et à Jean le pouvoir de donner comme eux l'Esprit; il obtient seulement un blâme sévère de saint Pierre, et l'humiliant privilège d'être le parrain de la simonie. Les Actes, XIII, 6-8, nous parlent encore de Barjésu ou Élymas, Juif magicien et faux prophète, adversaire déclaré de Paul et de Barnabé à Paphos.

Chose curieuse, d'où l'on peut sans doute conclure à l'influence de la magie juive sur la magie des peuples entrés en contact avec les Israélites : beaucoup de termes ou de formules d'incantation chez les différents peuples sont empruntés à l'hébreu. Voir *Dictionn. de la Bible*, art. *Magie*, t. IV, col. 568. La magie égyptienne jouit d'un pareil honneur.

Enfin, dans le peuple chrétien, même chrétien de longue date, la croyance à la magie et le recours aux pratiques magiques ne sont pas rares. Le recours aux pratiques magiques n'a rien de chrétien, il est même anti-chrétien au premier chef. Pour ce qui est de la croyance à l'efficacité de ces pratiques, elle s'explique en grande partie par les souvenirs des religions païennes. Un exemple, l'Allemagne : historiens catholiques et historiens protestants arrivent à la même conclusion. « L'opinion moderne qui veut que les croyances superstitieuses aient été propagées en Germanie par les Romains, est très peu fondée. Il est plus exact de dire que, chez les peuples germains, la sorcellerie a pris un développement plus grand, la superstition, des formes plus fantastiques que chez les Grecs et les Romains. La mythologie de ces peuples a donné tout naturellement naissance à la sorcellerie. » Ainsi parle le catholique J. Janssen, dans *La civilisation en Allemagne*, IIIe part., c. III, trad. E. Paris, t. VIII, p. 519. Le protestant S. Riezler, dans sa *Geschichte der Hexenprozesse in Bayern*, Stuttgart, 1896, est d'un avis tout pareil : « Il est certain que les anciennes superstitions germaines ont fourni de puissants éléments à la sorcellerie. On pourrait presque dire que cette folie de sorcellerie, cause des grandes persécutions de la fin du XVe siècle — l'auteur pouvait bien ajouter tout le XVIe siècle, le siècle de Luther et de la Réforme — procède plus encore de la superstition germaine que de la mythologie romaine. » P. 10. Cité dans Janssen, *loc. cit.*, p. 519, n. 3.

Il faut cependant reconnaître que la croyance chrétienne au démon, à sa puissance, à ses interventions néfastes dans l'histoire de l'humanité et des âmes, a pu favoriser la croyance à la magie, et même la faiblesse et la méchanceté humaine aidant, le recours à la magie, la tentative magique.

La presque universalité dans le temps et dans l'espace de la croyance à la magie, le recours fréquent même en pays chrétien, aux pratiques magiques, sont deux faits assez bien établis et généralement reconnus. L'accord cesse complètement quand il faut apprécier la réalité des phénomènes et leur caractère préternaturel.

4° *Efficacité réelle ou prétendue des pratiques magiques.* — De tout temps, même pendant la superstitieuse antiquité, il y a eu des hommes pour nier ce caractère ou pour en douter : tels les sceptiques, les épicuriens, les cyniques. Qu'il suffise de citer Sextus Empiricus, *Contra Mathematicos* et Lucien, *Pseudomantis*. Cf. Hastings, art. *Magie*, p. 277 *b*.

Plus près de nous, l'Encyclopédie du XVIIIe siècle ne pouvait pas moins faire que de déclarer la « magie surnaturelle » ou « magie noire » produite par « l'orgueil, l'ignorance et le manque de philosophie », bref une manifestation du « fanatisme ». Éd. in-fol., Neufchastel, 1765, t. IX, p. 853 *a*, 854 *a*.

L'Encyclopédie des sciences religieuses de Lichtenberger voit dans la magie une « science chimérique, que, pendant des siècles, on a crue capable de donner à ceux qui la possèdent la puissance de commander aux éléments ». T. VIII, p. 541.

Le *Grand Dictionnaire Larousse*, t. X, p. 916 *b*, constate que : « Aujourd'hui la magie est bien malade, mais elle n'est pas morte... les sorciers sont morts. »

Et cet heureux résultat, au gré de l'auteur de l'article, est dû « au progrès de l'instruction publique ».

Mais il est impossible de résoudre la question présente par voie d'autorité : à un témoin qui nie ou qui doute, on pourrait opposer un ou plusieurs témoins fermement convaincus; et parmi ceux-ci un certain nombre s'appuient sur la révélation. La question de l'efficacité du rite magique se pose donc. La révélation ou l'expérience apportent-elles une réponse ferme ?

1. *La révélation.* — Il ne semble pas que la révélation tranche le cas de façon péremptoire, en affirmant des faits de vraie magie, c'est-à-dire des interventions sensibles du démon efficacement et volontairement provoquées par l'homme.

J. Didiot, dans sa *Morale surnaturelle spéciale ; Vertu de religion*, Paris, 1899, parle assez légèrement des sorciers : « Que les sorciers, autrefois si redoutés, quoique assez peu redoutables peut-être, aient disparu de la société actuelle, nous en sommes véritablement bien aises, » p. 490, n. 618. Cependant un peu plus haut, p. 487, n. 613 fin, après avoir signalé les exagérations et les supercheries fréquentes en la matière, il avance que la révélation surnaturelle garantit « la réalité de bon nombre de faits où la méchanceté diabolique s'ajoute à la malice et à la sottise humaines, pour produire d'étranges phénomènes, impossibles à nier. » A quelle vérité, à quel fait révélé J. Didiot fait-il allusion? Il ne le dit pas.

Un catholique ne peut évidemment pas nier l'existence du démon, ni son intervention puissante et malfaisante dans le monde. Mais il y a intervention et intervention, intervention spontanée de la part du démon et intervention provoquée par l'homme, par exemple au moyen d'un pacte.

La puissance d'intervention spontanée du démon et son intervention de fait est certaine. Voir ici t. IV, art. DÉMON, DÉMONIAQUES surtout, col. 331, al. 3 : *le démon dans l'évangile*, et col. 405-407 : *action du démon sur les hommes, d'après l'enseignement commun des docteurs.* Le démon peut certainement intervenir d'une manière insensible, c'est-à-dire qui ne tombe pas sous l'expérience de l'homme, en agissant sur le composé humain, corps, imagination, sensibilité, pour provoquer ou renforcer certains actes, certaines représentations, certains appétits, sources d'illusions ou de tentations. Là souvent se borne son action. Il est certain pourtant qu'il intervient parfois d'une manière sensible, on veut dire qui tombe sous l'expérience, par exemple, dans les cas de possession. En effet, il est insoutenable que les possédés guéris par Notre-Seigneur dans l'Évangile, fussent de simples névrosés ou hystériques : Jésus, en parlant à l'esprit qu'il chassait, en lui commandant, aurait autorisé, favorisé une croyance superstitieuse extrêmement nuisible. Il aurait joué un rôle indigne de Lui. « Tais-toi, et sors de cet homme. » Luc., IV, 35 « Comment t'appelles-tu? » demande Jésus au possédé de Gerasa. — « Je m'appelle Légion, » répond Satan; et Jésus en chassant cette légion du corps de l'homme lui permet d'entrer dans les porcs et de les précipiter dans le lac. Luc., VIII, 30-34; Matth., VIII, 28-33. Voir art. DÉMONIAQUES, col. 411.

Tout cela est certain; mais tout cela ne prouve pas la réalité de la magie, parce que rien de tout cela n'est de la magie. La question précise est celle-ci : « Sommes-nous, comme catholiques, obligés de croire à l'existence de la magie noire, d'admettre que des hommes puissent par certaines pratiques, s'assujétir le démon, pour ainsi parler, le contraindre à produire des phénomènes préternaturels, ou du moins obtenir par un pacte qu'il mette sa puissance au service de l'homme pour opérer des prodiges surhumains? »

On peut songer à trois moyens de preuve : Écriture, tradition théologique, raisonnement théologique. Or, aucun de ces trois moyens n'aboutit à une conclusion absolument ferme.

Dans l'Écriture sainte, il y a surtout deux passages où il semble être question de vraie magie. Le premier est dans l'Exode, c. VII et suiv., où les magiciens du pharaon rivalisent avec Moïse et Aaron qui, par le secours évident de Dieu, provoquent les plaies d'Égypte. Les insuccès partiels des magiciens confirmeraient l'efficacité des incantations couronnées de succès, en montrant que les réussites ne sont pas dues à la supercherie. Pareil raisonnement est loin d'être invincible; par ailleurs, bien que le recours au démon soit l'explication la plus simple, la plus vraisemblable peut-être, cependant on ne peut pas dire que le Saint-Esprit affirme explicitement l'action du démon, et le récit n'est pas assez circonstancié pour que l'on soit forcé d'exclure toute explication naturelle : illusion, prestidigitation, prétentions non contrôlées, au moins non contrôlées par des témoins impartiaux. Les exégètes, même croyants, ont recouru à diverses explications : preuve assez forte qu'aucune ne s'impose.

Pareil défaut de concorde se retrouve dans l'interprétation du second passage. La pythonisse d'Endor évoque l'âme de Samuel; celui-ci prédit à Saül sa défaite et sa mort. I Reg., XXVIII, 7-25. Mais cet épisode offre plus de difficultés que de certitudes. Le démon s'amuse-t-il à décevoir, en prenant les traits de Samuel? nous avons alors un fait patent de magie. Seulement à côté de cette explication, il y en a au moins deux autres possibles. Peut-être est-ce l'âme de Samuel qui a répondu à l'appel : dans ce cas on ne peut pas dire que l'évocation soit la cause de l'apparition d'une âme juste; ce qui est exact, c'est que, à l'occasion de l'évocation, Dieu permet l'intervention miraculeuse de Samuel. Autre explication : Saül, s'il voit ou entend l'apparition, est peut-être le jouet d'une illusion ou d'une supercherie attribuable à un diable beaucoup plus voisin de la nature humaine; et, s'il ne voit ni n'entend rien, il reste seulement la parole de la pythonisse; mince autorité. Il reste aussi en tout cas la prédiction vérifiée par l'événement de la défaite et de la mort : mais les faits ne sont vraiment pas assez complexes pour exclure l'explication naturelle : conjecture vraisemblable, réalisée de fait. D'ailleurs, il est bon de remarquer qu'en semblable matière, événement futur dépendant de l'activité libre de l'homme, le démon en est, comme nous, réduit aux conjectures. Sans doute, il table sur des antécédents plus nombreux et mieux connus; il aboutit ainsi à des conjectures mieux fondées : différence de degré, non d'espèce.

2. *Le sentiment des Pères.* — Il faut reconnaître pour la réalité de la magie noire, même pour une réalité assez fréquente, l'existence d'une opinion traditionnelle extrêmement forte. Pourtant, il ne faut rien exagérer, et la masse des références ne doit pas nous accabler. A l'art. DÉMON, § 2, *Démon d'après les Pères*, E. Mangenot s'est livré à une étude assez complète, col. 339-384; or, la plupart des textes parlent de la nature, de la chute, de la méchanceté, de la puissance des démons pour le mal, mal de la tentation, mal physique, possessions, obsessions, calamités. Parfois aussi il est question de magie; mais souvent les Pères réprouvent la croyance à la magie, les pratiques magiques ou encore la magie en bloc. Les seuls textes vraiment certains en faveur de l'efficacité de la magie sont ceux où il s'agit explicitement de cette efficacité : et ces textes existent, mais moins nombreux qu'on ne dit parfois; on peut même avancer que, parmi les textes qui parlent de la puissance du démon, ils tiennent une place relativement minime.

Saint Justin, dans son *Dialogue contre Tryphon*,

affirme sans hésitation que le démon a trompé les hommes par les magiciens d'Égypte et par les faux prophètes au temps d'Élie. *Dial.*, 69, *P. G.*, t. vi, col. 636. D'après Tatien, les démons promettent de rendre la santé par des remèdes magiques; en réalité, dit-il, ils joignent de bons remèdes à de mauvais : ils trompent et ne guérissent personne. *Or. adv. Græcos*, 17,18, *P. G.*, t. vi, col. 841, 844. Pour beaucoup d'apologistes et de Pères, les démons habitent les idoles, les statues des dieux, ils sont les dieux mêmes du paganisme, suivant cette parole du Psalmiste : « Tous les dieux des peuples sont des démons. » Ps. xcv, 5. Cf. Athénagore, *Legatio*, 26, *P. G.*, t. vi, col. 949.

Eusèbe constate cette croyance chez les fidèles, *Vita Const.*, l. III, c. lvii, *P. G.*, t. xx, col. 1124. D'ailleurs, dans le psaume au lieu de « démons », il faut peut-être comprendre « néant ».

Tertullien dit nettement que les magiciens opèrent par la puissance des démons : *Apol.*, 22, *P. L.*, t. i, col. 404. Il attribue spécialement au démon les tables tournantes : *per quos et mensæ divinare consueverunt. Id.*, 23, col. 411. Les démons sont dans les idoles, en particulier Vénus et Bacchus sont deux démons; ils sont au théâtre, dans le cirque, *De spectac.*, 7, 8, 10, 12, 26, col. 638 sq.

Saint Cyprien enseigne que les esprits mauvais « se cachent sous les statues et les images des dieux. Ce sont eux qui, par leur puissance, inspirent les devins, animent les entrailles des victimes, gouvernent le vol des oiseaux, dirigent les sorts, rendent les oracles; ils mêlent toujours l'erreur à la vérité, car ils trompent et ils se trompent. » *De idol. vanit.*, 7, *P. L.*, t. iv, col. 574.

D'après saint Augustin, il ne faut pas croire tout ce que disent les historiens, mais force est bien d'admettre des phénomènes préternaturels, produits directement par le démon, ou par des hommes, grâce à la magie, art diabolique. « Si nous voulons nier ces prodiges, nous nous mettrons en contradiction avec la vérité des saintes Lettres, à laquelle pourtant nous croyons. » *De civ. Dei*, l. XXI, c. vi, *P. L.*, t. xli, col. 716. Dans le *De doctrina christiana*, après avoir décrit les pratiques superstitieuses et magiques, Augustin ajoute que, par un châtiment providentiel, les hommes qui s'adonnent à la superstition « sont livrés pour être moqués et trompés, comme leurs mauvaises volontés le méritent, aux anges prévaricateurs, moqueurs et trompeurs ». L. II, c. xxiii, n. 35, *P. L.*, t. xxxiv, col. 52. Et, un peu plus loin, « Toutes ces pratiques d'une superstition frivole ou nuisible, fondée sur une sorte d'alliance pestilentielle entre les hommes et les démons... doivent être absolument rejetées et évitées par les chrétiens. » *Ibid.*, n. 36, col. 53. Saint Léon le Grand, saint Grégoire le Grand, saint Bernard, et beaucoup d'autres parlent de l'action du démon dans le monde; mais, le plus souvent, il s'agit de tentations, de calamités provoquées par le démon ou encore, du côté de l'homme, de pratiques magiques, sans que l'on sache si elles aboutissent.

On pourrait certainement apporter d'autres autorités et d'autres textes, même sur l'efficacité de la magie. D'une façon générale, les Pères de l'Église ne paraissent guère portés à restreindre la puissance du démon; donc, quand ils parlent de magie, même sans se prononcer explicitement sur l'efficacité des pactes avec le démon, il est plus vraisemblable qu'ils admettent cette efficacité, mais ce n'est pas sûr. Et puis, attaqués sur ce point précis, se seraient-ils réclamés de la révélation ou de l'expérience? Sans doute, on a entendu plus haut saint Augustin en appeler à l'autorité de l'Écriture pour prouver la réalité des prodiges démoniaques, produits directement par le démon ou par des hommes, grâce à la magie. Avec un peu de subtilité, on pourrait prétendre que l'évêque d'Hippone établit sur l'Écriture le fait que le démon opère des prodiges, alors que le mode, directement ou par des magiciens, est précision humaine. Quoi qu'il en soit, la plupart du temps, il n'apparaît pas évidemment que les Pères prétendent avoir sur l'efficacité de la magie, une certitude théologique.

3. *Le raisonnement théologique.* — Cependant, si la révélation ne nous oblige pas directement à admettre la réalité de la magie, n'arriverait-on pas à la certitude par un raisonnement théologique? Le démon peut intervenir spontanément d'une façon sensible, cela est hors de doute; dès lors, pourquoi n'interviendrait-il pas sur l'invitation d'une volonté humaine? On ne voit à cela nulle répugnance, ni du côté de Dieu, ni du côté du démon, au contraire. Du côté de Dieu, laisser alors au démon une plus grande puissance, c'est pour l'homme un châtiment qui répond parfaitement à la faute. Du côté du démon, céder à une sollicitation qui flatte son orgueil, qui gratifie sa haine de Dieu et sa haine de l'homme, son désir de faire du mal, cela est tout à fait conforme à sa psychologie.

Ainsi l'entend Augustin dans un passage cité en partie plus haut. Les hommes qui s'adonnent à la superstition « sont livrés, comme leurs volontés mauvaises le méritent, aux anges prévaricateurs pour en être moqués et trompés; car aux anges ce bas monde a été soumis, suivant le bel ordre établi par la divine Providence ». *De doctr. christ.*, l. II, c. xxiii, n. 35, *P. L.*, t. xxxiv, col. 52. Et pour expliquer que les démons soient attirés, influencés par l'action de l'homme, et en particulier par l'emploi de certains objets, de certaines substances, saint Augustin remarque qu'ils sont attirés « non comme un animal l'est par la nourriture, mais comme un esprit l'est, par un signe ». *De civ. Dei*, l. XXI, c. vi, *P. L.*, t. xli, col. 716.

Il semble donc que l'on puisse fonder sur la doctrine chrétienne relative aux démons, une haute probabilité en faveur de l'efficacité des pratiques magiques. Mais la conclusion n'est peut-être pas théologique, car l'analogie, dont dépend toute la force du raisonnement, est peut-être objet de lumière naturelle, uniquement.

4. *L'expérience.* — Cependant est-il besoin de recourir à la révélation ou à des raisonnements détournés, et l'existence de la magie, d'une magie efficace, n'est-elle pas un fait patent, établi sur d'innombrables et irrécusables témoignages? De fait, les témoignages abondent : témoignages de gens intègres, intelligents, témoignages se répartissant sur plusieurs siècles, dans nos pays et dans les pays de mission.

Chez beaucoup de peuples, on trouve la croyance à la magie non seulement dans la foule ignorante et crédule, mais aussi dans la classe instruite et dirigeante. La législation pénale ecclésiastique en particulier, montre à l'évidence que la magie n'a pas été considérée comme une chimère. De même les réprobations multiples des papes, des conciles, des évêques, des écrivains ecclésiastiques et des théologiens. Toutes ces autorités ne sont considérées ici que comme des autorités humaines, témoignant de la réalité des phénomènes au nom de l'expérience.

a) *Le droit ecclésiastique.* — La plupart des textes de l'ancien droit se trouvent dans le *Décret de Gratien*. Cf. Wernz, *Jus decretalium*, t. vi, n. 323. On rappelle en passant que, le *Décret* n'étant pas une publication officielle, les documents ne reçoivent pas du fait de l'insertion une valeur nouvelle. Il y a, caus. XXVI, q. v, c. 12, un décret fameux connu sous le nom de *Canon episcopi* et attribué autrefois à un concile d'Ancyre, tenu en 314. En réalité, le *canon episcopi* semble emprunté à un capitulaire inédit des rois francs. Cf. *Corpus juris can.*, édit. Friedberg, t. i,

col. 1030 et not. 142. Il n'empêche que ce texte reflète l'opinion qui a régné dans l'Église pendant plusieurs siècles. On y lit : « Les évêques et les prêtres placés sous leur autorité, doivent travailler de toutes leurs forces à extirper de leurs diocèses la sorcellerie et la bonne aventure, puisque, le diable en est l'instigateur. » Plus loin, le canon décrit les sabbats des sorciers et des sorcières. Évidemment, il croit ceux-ci sous l'influence du démon, mais il n'admet pas la réalité des phénomènes : elles (les sorcières) sont « trompées par les ruses et les illusions du démon... Quantité de malheureux se sont laissé séduire par les extravagants récits de ces femmes, et les tiennent pour très véritables... Ces pauvres abusés se séparent de la vraie foi et retournent aux erreurs des païens, puisqu'ils attribuent au démon un pouvoir divin, ou prennent pour l'effet de sa puissance ce qui n'est qu'illusion, erreur et mensonge. »

Quelques autres canons du *Décret de Gratien* décernent des peines contre les clercs ou contre les laïcs qui s'adonnent à la magie : les clercs doivent être déposés, enfermés dans un monastère, emprisonnés; les laïcs de condition servile, condamnés à des châtiments corporels; les laïcs de condition libre, punis de prison, d'excommunication. Cf. caus. XXVI, q. v, c. 4, 5, 6, 10; q. vii, c. 15; Ferraris, *Bibliotheca*, art. *Superstitio*, n. 40-45.

Dans les autres parties du *Corpus*, il y a peu de chose. Dans les *Décrétales*, collection de Grégoire IX, authentique celle-là, le titre xxi, du livre V est consacré aux sortilèges. On n'y trouve presque rien qui éclaire la question présente. Au c. 2, on lit un décret d'Alexandre III recommandant au patriarche de Grado que l'on punisse avec indulgence — le pape parle d'une suspense de moins de deux ans — un prêtre qui a consulté l'astrolabe pour retrouver des objets volés dans une église. Éd. Friedberg, t. ii, col. 822.

b) *Les documents pontificaux.* — Les souverains pontifes ont lancé contre la magie et la sorcellerie plusieurs bulles célèbres : Innocent VIII, *Summis desiderantes affectibus*, 5 déc. 1484; Léon X, *Supernæ*, 5 mai 1514, § 41; *Honestis*, 15 fév. 1521; Adrien VI, *Dudum*, 20 juil. 1522; Sixte V, *Cæli et terræ*, 5 jan. 1586; Grégoire XV, *Omnipotentis Dei*, 20 mars 1623; Urbain VIII, *Inscrutabilis*, 1er avril 1631. *Bullarium*, édit. Coquelines, t. iii, part. 3, p. 191; 400, 499; t. iv, part. 1, p. 16; part. 4, p. 176; t. v, part. 5, p. 97; t. vi, part. 1, p. 268. L'historien B. Duhr dans *Die Stellung der Jesuiten in den deutschen Hexenprozessen*, Cologne 1900, a pu écrire contre l'écrivain protestant Riezler, qui rend l'Église romaine responsable en partie de la croyance à la sorcellerie : « L'argumention de Riezler pèche par un point essentiel : elle confond les doctrines particulières des théologiens avec les décrets dogmatiques de l'Église catholique. L'assistance au sabbat, le commerce amoureux avec le démon, constituent les points essentiels des accusations portées contre les sorcières. Or, toutes ces choses sont complètement étrangères au dogme. Aucune bulle n'a jamais fait mention ni des voyages aériens, ni des danses des sorcières. Et quand bien même il en serait autrement, de telles imaginations ne pourraient jamais entrer dans le système doctrinal de l'Église. » Dans la bulle *Summis desiderantes*, Innocent VIII cite le commerce amoureux avec le démon comme un des crimes signalés par les inquisiteurs d'Allemagne. Nous reviendrons sur cette bulle un peu plus bas. « Ce dont il faut convenir, poursuit Duhr, c'est que bien des théologiens catholiques eussent mieux fait d'écrire avec plus de prudence et de circonspection; mais ce reproche pourrait s'adresser avec plus de justice encore aux juristes. » Cf. Janssen, *La Civilisation en Allemagne*, t. viii, p. 515 note.

c) *Les décisions conciliaires.* — Les conciles particuliers, eux aussi, se sont occupés bien des fois de la magie.

Le concile d'Elvire, en 305, suppose nettement l'efficacité possible des maléfices. « Si un homme en a tué un autre par maléfice, comme il n'a pu accomplir pareil crime sans idolâtrie, il se verra refuser la communion même à la mort. » Can. 6, Mansi, *Concil.*, t. ii, col. 6; Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Leclercq, t. i *a*, p. 225. Un synode de Riesbach et Freising, au diocèse de Salzbourg, en 799, prescrit d'enfermer les magiciens, sorcières, etc. « et l'archiprêtre fera ce qu'il pourra pour les amener à faire des aveux. Néanmoins on n'attentera pas à leur vie. » Can. 15, Hefele-Leclercq, t. iii *b*, p. 1105.

On ne trouvera sans doute pas beaucoup d'autres textes exprimant la croyance de tel ou tel concile particulier, à l'efficacité des pratiques magiques. Le plus souvent ce qui est condamné, c'est la croyance même à cette efficacité, ce sont encore les pratiques, les tentatives de magie. Ainsi, le synode de Paderborn, tenu en 785, décrète : « Quiconque, aveuglé par le démon, croit, à la façon des païens, que telle personne est sorcière et mange des hommes, et pour ce motif brûle cette personne, en mange la chair ou la fait manger par d'autres, sera puni de mort. » Can. 6, Hefele-Leclercq, t. iii *b*, p. 993. Dans les canons du concile de Prague, tenu entre 1346 et 1349, il est décrété que les curés doivent répéter souvent à leurs paroissiens que les pratiques de la sorcellerie sont de pures superstitions, impuissantes contre les maladies des hommes et des bêtes, contre la stérilité de la terre et, de plus, sont défendues sous peine d'excommunication. Can. 56, Mansi, *Concil.*, t. xxvi, col. 75. En 1355, nouveau synode de Prague, qui dans son canon 61 répète la même monition et la même défense. Ou bien les conciles portent des peines contre les magiciens : tels le 1er synode d'Orléans en 511, can. 30, Mansi, t. viii, col. 356; le concile Quinisexte en 692, can. 61, Mansi, t. xi, col. 970; le synode d'Aix-la-Chapelle en 789, IIe série, can. 64, Hefele-Leclercq, t. iii *b*, p. 1032; le synode de Grado en 1296, can. 23, Mansi, t. xxiv, col. 1169; le synode de Trèves en 1310, can. 81, Mansi, t. xxv, col. 268 : « Aucune femme ne doit feindre de sortir la nuit pour chevaucher avec la déesse païenne Diane ou avec Hérodiade, » cf. can. 79, 80; le synode de Salamanque en 1335, c. 15, Mansi, t. xxv, col. 1056.

d) *La doctrine d'Églises particulières* nous est aussi manifestée par les écrits de quelques grands évêques.

Au ixe siècle, Agobard, archevêque de Lyon, réprouve comme vaine, illusoire, la croyance aux *tempestarii*, ou faiseurs de tempêtes. Il a tout un traité « contre la sotte croyance du peuple sur la grêle et le tonnerre », *contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis. Liber de grandine et tonitruis*, *P. L.*, t. civ, col. 147-158.

Au xe siècle, Burchard, évêque de Worms, publie un examen de conscience basé sur le *canon episcopi*. Il considère les phénomènes diaboliques du sabbat comme des illusions, tout en admettant que ces illusions ou hallucinations, sont causées par le démon, en punition de l'impiété et de l'infidélité des sorcières. *Decret.*, l. X, c. i, *P. L.*, t. cxl, col. 831-833.

En somme, jusqu'au xiiie siècle, si l'on compare la tendance populaire à croire à l'efficacité des pratiques magiques et les actes officiels de l'Église enseignante, on constate à l'évidence que le rôle de celle-ci est nettement modérateur. Cf. Janssen, *op. cit.*, t. viii, p. 522, n. 3. L'Église combat surtout la foi à la réalité des prodiges. Janssen, p. 524, n. 3, 525. Pour un concile d'Elvire qui, vers 305, excommunie celui qui a tué son prochain par un maléfice, plusieurs condam-

nent surtout la croyance à la magie. Le IIIe concile de Tours (813), can. 42, affirme que la magie ne peut guérir ni les hommes ni les bêtes. Mansi, *Concil.*, t. XIV, col. 89; canon inséré dans le *Décret de Gratien*, c. 15, *Admoneant*, caus. XXVI, q. VII, Friedberg, t. I, p. 1045.

Un synode de Trèves en 1310 explique tout par des illusions diaboliques. Cf. Janssen, *op. cit.*, t. VIII, p. 521, 542, 543.

e) La croyance à la magie au XVe siècle. — Cependant la croyance à la sorcellerie gagnait du terrain peu à peu, à partir surtout de l'introduction des doctrines gnostiques et manichéennes, qui avaient commencé à s'infiltrer dans notre Occident au moins dès le VIe siècle, en attendant le beau temps des Albigeois au XIIe siècle. Voir ci-dessus art. LUCIFÉRIENS, col. 1045 sq.

Vient la bulle d'Innocent VIII *Summis desiderantes affectibus*, 5 déc. 1484. La portée et l'influence de ce document ont été souvent exagérées par les ennemis de Rome. Sans doute le pape semble admettre en grande partie la réalité des phénomènes qu'il rapporte; cependant il ne prend pas les récits à son compte, il parle « d'après ce qui est parvenu récemment à notre connaissance ». Pourtant, même s'il avait des doutes positifs sur l'exactitude des faits, il devait intervenir pour écarter de la chrétienté jusqu'à la menace d'un pareil fléau, et il conférait d'amples pouvoirs aux deux inquisiteurs, H. Institoris et J. Sprenger. En tout cela, il y a tout au plus connaissance d'ordre naturel, appuyée sur le témoignage humain. « Dans toute cette bulle, dit l'historien L. Pastor, il n'y a pas trace de décision dogmatique au sujet de la sorcellerie. » *Histoire des papes*, trad. Furcy-Raynaud, t. V, p. 338, 339; cf. Janssen, t. VIII, p. 534, n. 2 et ici, INNOCENT VIII, t. VII, col. 2003, 2004.

Enfin, au XVe siècle, éclate dans le peuple chrétien une violente épidémie de superstition. C'est peut-être l'âge d'or de l'alchimie; or, si alchimie n'est pas superstition ni magie, il est incontestable qu'à une époque de croyance facile au préternaturel, le développement de l'alchimie devait favoriser la superstition. Cf. Janssen, t. VI, p. 417.

Avec la Réforme, le phénomène prend des proportions colossales. Luther aperçoit l'action du diable dans toutes les maladies et dans tous les maux. Janssen, t. VI, p. 432, 436 et ci-dessus art. LUTHER, col. 1162; ses ennemis sont des possédés, et lui-même se croit en butte aux vexations du malin. Janssen, t. VIII, p. 551, 553, 554, n. 3, 558.

On voit à cette époque paraître de nombreux récits intitulés : *Gazette très véridique et effrayante...* Janssen, t. VI, p. 469-476. La seconde qualité est certainement plus sûre que la première. L'atmosphère, la mentalité devenait on ne peut plus favorable à l'éclosion virulente de la croyance à la magie; et le protestantisme était certainement pour quelque chose dans cet état des esprits. Les auteurs protestants eux-mêmes proclament que les cas de magie sont bien plus fréquents depuis la Réforme : preuve de la rage du démon contre le pur évangile. Janssen, t. VI, p. 468. On peut retenir la constatation matérielle et laisser tomber l'explication.

La recrudescence de la croyance à la magie amena une recrudescence de la persécution contre les sorciers et les sorcières. Janssen, t. VIII, p. 528. Cette persécution sévissait d'ailleurs, surtout en Allemagne, depuis le milieu du XVe siècle. Cette triste histoire des procès de sorcellerie n'est pas à raconter ici; elle est seulement rappelée comme un moment significatif dans l'histoire de la magie en pleine chrétienté. Elle témoigne d'une conviction très étendue et très profonde dans l'efficacité des pactes avec le démon et dans leur fréquence, croyance enracinée non seulement dans le peuple crédule mais chez les hommes les plus cultivés, surtout juristes et gens d'Église. Cependant pareille conviction n'engage ni ne compromet à fond l'Église comme telle, pas plus que ne lui sont imputables les cruautés commises, les sentences iniques, dictées, certaines par un zèle aveugle ou par une peur affolée, mais d'autres par la passion, la convoitise, la vengeance, voire la luxure. Janssen, t. VIII, p. 529, al. 3. Après cette remarque, il sera permis de déplorer que prêtres, évêques, théologiens, en trop grand nombre, aient subi la suggestion de cette hallucination collective. Voir ci-dessus, art. LOOS, col. 930.

Heureusement, le bon sens réagit peu à peu; et celui qui, après Corneille Loos, dénonça le plus haut la crédulité générale et la cruauté de la torture, fut un jésuite, Fred. von Spee (1591-1635). La réaction ne se fit pas toute seule, mais elle se fit, et bientôt les gens réfléchis, les théologiens en particulier, adoptaient au nom de l'expérience plus que de la théologie, des positions que plus d'un tient encore aujourd'hui.

f) Les théologiens classiques. — Dans l'ensemble, les grands théologiens à partir du XVIIe siècle admettent la réalité et l'efficacité des pactes avec le démon, plus facilement que nous ne le faisons dans cet article.

Tanner, très modéré pour son époque, rejette seulement la réalité des phénomènes qui lui paraissent dépasser les forces du démon, comme la métamorphose d'un corps humain en chat, souris, oiseau et les voyages des sorcières à travers les airs; encore parmi ceux-ci, affirme-t-il qu'il y a des voyages réels, prouvés. *Theologia scholastica*, Ingolstadt, 1626, 1627, t. I, disp. V, *De angelis*, q. V, dub. 3, n. 12, 13, 14, p. 1501, 1502, 1503. Un peu plus tard Laymann admet nettement l'efficacité des pactes explicites ou implicites avec le démon. *Theol. mor.*, l. IV, tr. X, c. IV. — Suarez affirme, sans hésiter, cette même efficacité; il croit même que cette affirmation nous est imposée par la révélation : impossible de nier « sans erreur dans la foi », avance-t-il. *De relig.*, tr. III, l. II, c. XIV, n. 5, 7. Les *Salmanticenses* qui commencent à publier leur *Théologie morale* un demi-siècle après Tanner, sont moins critiques que lui. Ils accueillent avec une crédulité, qui aujourd'hui nous paraît excessive, les récits les plus extraordinaires. Ils rejettent cependant les métamorphoses du corps humain en chat, en oiseau. Tr. XXI, c. XI, punct. 11, n. 174. Il serait facile et long de multiplier les autorités. En somme il faut reconnaître que la majorité des théologiens semble admettre l'efficacité du pacte magique, mais tandis que les uns pensent arriver à une certitude théologique, les autres sont moins explicites et semblent en appeler surtout à l'expérience ou à l'évidence. Donc ni unanimité, ni surtout unanimité impérative sur le terrain de la théologie.

Il y a quelques années, surtout en 1900 et 1902, l'*Ami du Clergé* a repris la question dans une série d'articles. Il tient fortement pour l'affirmative, et il appuie sa thèse sur l'Écriture sainte, les Pères, les papes, les conciles, les théologiens. Nous avons examiné ces autorités, et il nous a semblé que malgré leur prépondérance incontestable en faveur de l'affirmation, elles ne forçaient pas à une adhésion théologique absolument ferme sur le point précis qui nous occupe. S'agit-il d'une certitude d'ordre naturel, nous sommes bien plus à l'aise pour critiquer les raisons. Le grand argument de bon sens auquel recourt l'*Ami du Clergé* est un argument d'ensemble. Il y a trop de faits rapportés et garantis par trop de témoignages, pour que tout soit faux, 1900, p. 988 *b*; 1902, p. 979 et note 1, 1065 *b*. Pareil raisonnement est loin d'être méprisable. Qui n'y pas recouru plus d'une fois sur des matières diverses? Admettons que ce raisonnement

confère ici une très haute probabilité à la thèse affirmative. Lui confère-t-il la certitude? Au lieu d'une multitude de faits dont aucun peut-être n'est mis hors de conteste et pour lesquels la critique des sources est à peu près impossible, on préférerait en avoir seulement une demi-douzaine contrôlés par une commission de savants, comme en 1922 et 1923 étaient contrôlés en Sorbonne, pour leur plus grand malheur, des phénomènes de spiritisme obtenus par Éva Carrère et Jean Guzik. L'auteur de l'article *Démon* dans le *Dictionn. apologétique*, F. Nau, se prononce de façon encore plus péremptoire que l'*Ami du clergé*. « Il est certain *a priori*, dit-il, qu'il peut y avoir des pactes et des commerces entre les hommes et les démons. » T. I, col. 926. Malheureusement, cette certitude n'est pas justifiée autrement.

On peut ajouter ici deux remarques de détail. Si les pactes avec le démon sont efficaces, ce ne peut pas être sans une permission spéciale de Dieu. Or, il est raisonnable de croire que depuis l'incarnation et en pays chrétiens, Dieu limite bien plus strictement la puissance du démon. On ajoute parfois que le démon de son côté trouve sans doute plus habile, dans nos régions, de dissimuler son action, de peur de fournir un argument contre le matérialisme : cela n'est au moins pas impossible. La conséquence est que tout en se montrant assez sceptique devant une foule de récits, on peut admettre, au moins avec vraisemblance, des manifestations beaucoup plus fréquentes du démon, des pactes entre l'homme et le démon souvent suivis de prodiges sensibles, dans l'antiquité païenne et aujourd'hui encore dans les pays de missions. Comme écrivait Bergier au XVIIIe siècle, dans son *Dictionn. de Théol. dogm.*, art. *Démon* : « Depuis que Jésus-Christ a détruit par sa mort l'empire du démon, il ne convient plus d'exagérer le pouvoir de cet esprit impur, surtout à l'égard d'un chrétien, consacré à Dieu par le baptême. » D'ailleurs, des missionnaires très sérieux auxquels il a été donné d'étudier de près des prodiges de sorcellerie parmi les idolâtres, sont beaucoup moins affirmatifs qu'on ne le dit souvent. A la Semaine d'ethnologie religieuse de 1913, le P. Trilles, C. S. E., présentait un rapport sur *La sorcellerie chez les non-civilisés*. Après avoir décrit en détail l'initiation des sorciers, particulièrement au Congo, il examine rapidement la question de l'intervention du diable dans les scènes de sorcellerie. Païens et chrétiens sont persuadés de l'action du diable, dit-il. Pour lui, il est extrêmement réservé. Faire jouer au démon le rôle principal, explication trop facile. « Mieux vaudrait peut-être y voir beaucoup d'habileté de la part des chefs sorciers, une part de supercherie, et, si l'on veut, le tour de main; ajoutons-y l'hypnotisme, la suggestion mentale, la divination de pensée qui y jouent bien leur rôle, mêlons-y certaines forces naturelles que nous ne connaissons pas encore, des choses incompréhensibles et actuellement inexplicables, peut-être un peu de démonologie, et... l'on a des chances d'être dans la vrai. » *Semaine d'Ethnol. religieuse*, 1913, p. 187, al. 5.

Conclusion. — Croyance à la magie, très répandue dans le peuple et partagée, surtout à certaines époques, par des gens instruits, des prêtres, des théologiens. Tentative, de la part de certains hommes, d'exploiter cette croyance, de s'arroger une puissance préternaturelle, hors de doute aussi. Hors de doute encore, dans bien des cas, le désir de pactiser, l'essai de pacte avec le démon. Quant à l'efficacité des pratiques magiques pour faire réellement intervenir le démon, elle paraît certainement possible; on peut la dire probable, hautement probable dans nombre de cas; mais ni la foi, ni l'expérience ne nous imposent invinciblement une conclusion plus ferme.

Avant de passer à la question de moralité, il semble utile de prévoir une objection. Est-il sage et logique de se montrer encore hésitant devant la multitude des témoignages? Si pareille exigence est légitime, elle doit être constante : à ce compte-là n'en arrivera-t-on pas nécessairement à rejeter tous les miracles? La réponse n'est pas très difficile : il n'existe pas de parité entre l'un et l'autre cas. Le plus souvent, les faits de magie sont attestés par les aveux des inculpés, aveux arrachés par la torture, ou par le témoignage d'accusateurs dont la compétence ou la probité est sujette à caution. De leur côté, les phénomènes sont ordinairement pour la vue ou pour l'ouïe, sens facilement sujets à illusion, à suggestion, à hallucination. De plus, ils sont passagers; si parfois ils se prolongent en effets durables, ces effets sont ordinairement des sensations, des impressions de fatigue, des douleurs, qui peuvent s'expliquer par des troubles fonctionnels. Des miracles semblables aux diableries, même telles qu'elles sont rapportées, ne retiendraient pas, le plus souvent, le bureau des constatations de Lourdes.

III. Moralité de la magie. — Quand il s'agit de se prononcer sur la valeur morale de la magie, l'unanimité redevient complète entre théologiens catholiques.

C'est que, pour faire le procès de la magie, il n'est pas indispensable de mettre hors de doute l'efficacité des pratiques, et nous avons rapporté plusieurs condamnations ecclésiastiques portant sur la croyance des foules, à cause de sa vanité même, ou encore sur la prétention, convaincue ou non, de certains hommes à mobiliser la puissance du démon. Dans semblables croyances, dans semblables prétentions, il y a superstition condamnable : telle est la doctrine commune non seulement des théologiens, mais encore des âmes droites.

1° *Condamnation de la magie dans les diverses religions.* Une sorte d'instinct dit que la magie, croyance et pratique, a quelque chose de malsain, et dans plusieurs religions païennes, la magie est condamnée. Ainsi, les deux premiers articles du code de Hammourabî visent les magiciens et les sorciers : « 1. Si quelqu'un a ensorcelé un homme en jetant sur lui l'anathème et sans l'avoir prouvé coupable, il est digne de mort. 2. Si quelqu'un a jeté un malifice sur un homme, sans l'avoir prouvé coupable, le maléficié se rendra au fleuve et s'y plongera. Si le fleuve le garde, sa maison passe à celui qui a jeté le maléfice; si le fleuve l'innocente et le laisse sain et sauf, son ennemi est digne de mort, et c'est celui qui a subi l'épreuve de l'eau, qui s'empare de la maison de l'autre. » Peut-être d'ailleurs, cette magie est-elle défendue, non pour son caractère magique, mais pour son caractère nuisible.

Ches les bouddhistes, le but de la vie supérieure et ascétique étant le *nirvana*, toute activité, y compris les pratiques magiques, doit être considérée comme inutile, nuisible même. De fait, le recours à la magie est strictement interdit aux bouddhistes; toute pratique magique, même dans un but bienfaisant, est tenue pour pernicieuse. Telle est du moins la théorie, car, en pratique, il existe chez les bouddhistes. nous l'avons remarqué, une magie assez développée, introduite ou maintenue par l'influence hindoue. Hastings, art. *Magic*, p. 255 *b*, 257.

Chez les Romains, la magie est strictement interdite par les lois; elle peut être punie de la mort même. Hastings, p. 270 *b*-271, cf. 275 *b*. — Chez les musulmans, certaines pratiques sont défendues par le Prophète, dans certains cas sous peine de mort; d'autres pratiques, au contraire, sont permises ou encouragées, sans que l'on sache bien pourquoi. Hastings, p. 253. Peut-être la raison de la différence de traitement est-elle à chercher non dans la nature de la pratique

même, sauf le cas du maléfice, mais dans le caractère de pratique reconnue, officielle, publique ou au contraire privée et secrète. Cela serait également vrai pour les Romains. Hastings, p. 269 *b*-270, al. 2.

2° *Dans les religions révélées*, chez les Juifs et dans l'Église, nous devons nous attendre à des défenses sévères.

1. *Écriture sainte.* — Il suffira de citer : Ex., xxii, 18. « Tu ne laisseras pas vivre la magicienne. » Levit., xx, 6, 27. « Si quelqu'un s'adresse à ceux qui évoquent les esprits et aux devins, pour se prostituer après eux, je tournerai ma face contre cet homme et je le retrancherai du milieu de son peuple. — Tout homme ou femme qui évoque les esprits ou s'adonne à la divination sera mis à mort; on les lapidera : leur sang est sur eux. » Deut., xviii, 10, 11, 12. « Qu'on ne trouve chez toi personne qui fasse passer par le feu son fils ou sa fille, qui s'adonne à la divination ou à la magie, qui pratique l'art des augures et des enchantements, qui ait recours aux charmes, qui consulte les évocateurs et les devins et qui interroge les morts. Car tout homme qui fait ces choses est en abomination devant Jahvé. »

2. *Autorités ecclésiastiques.* — La doctrine de l'Église a été dès l'origine très fixe et très nette.

Pour les Pères de l'Église, pour les conciles jusque bien avant dans le Moyen Age, la magie, c'était l'infidélité, le paganisme : reliquat, infiltration, retour offensif. Dans le langage des anciens conciles, les pratiques superstitieuses s'appellent *paganiæ*, ce qui signifie les coutumes des païens. Déjà chez saint Augustin *Paganus* a acquis le sens de « gentil, païen » : « les adorateurs des faux dieux, que nous appelons couramment les païens. » *Retract.*, l. II, c. xliii, *P. L.*, t. xxxii, col. 648.

3. *Les théologiens* sont unanimes dans leur réprobation; et les raisons qu'ils mettent en avant sont les mêmes au fond, c'est à peine souvent si la forme diffère. Tous disent et répètent, à peu près dans les mêmes termes, que la magie est une espèce de superstition, qui peut aller parfois jusqu'à l'idolâtrie. Cf. par exemple, saint Liguori, l. III, n. 15, 16, édit. Gaudé, t. i, p. 378.

a) *Cas du pacte formel.* — En effet, les personnes qui s'adonnent à la magie peuvent aller jusqu'à attribuer au démon une science ou une puissance strictement divines, par exemple, la connaissance certaine des futurs libres, le pouvoir de ressusciter un mort. C'est même à cause d'une croyance hérétique possible, de ce soupçon d'hérésie, que les procès de magie furent déférés au Saint-Office, dont l'objet primitif était la sauvegarde de la foi.

Second grief contre la magie : elle rend au démon un véritable culte; car souvent celui qui désire avec véhémence employer la puissance du démon pour satisfaire ses passions, n'hésitera pas à prier, à supplier le démon, à se jeter à genoux devant lui, à lui rendre même le culte suprême de l'adoration. Cf. « Je te donnerai tout cela, si tu tombes à genoux pour m'adorer. » Matth., iv, 9.

Cependant ni l'idolâtrie dans la foi ou dans le culte, ni la prière, n'accompagnent nécessairement la magie; ce qui en est inséparable c'est le commerce avec le démon, par un pacte explicite ou implicite.

Il y a pacte explicite quand on a l'intention de recourir à la puissance du démon et qu'on lui demande ou qu'on le somme d'accomplir tel prodige. Il y a pacte implicite quand on attend sérieusement un effet d'une cause disproportionnée et connue comme telle.

Or, pareil commerce avec le démon est une injure faite à Dieu, dont le démon est l'ennemi mortel, dont le démon veut ruiner ou défigurer l'œuvre. Pareil commerce est aussi un péché contre la charité envers soi-même, car le démon, soit par le bien, soit par le mal, se propose finalement notre mal. Le but du démon est certainement mauvais, malfaisant : « Le démon est homicide dès le commencement ; il n'y a point de vérité en lui. Lorsqu'il profère le mensonge, il parle de son propre fonds; car il est menteur et le père du mensonge. » Joa., viii, 44. « Votre adversaire, le diable, comme un lion rugissant, rôde autour de vous, cherchant qui dévorer. » I Petr., v, 8. Et parce que le démon est incomparablement plus habile que nous, c'est une souveraine imprudence de lui donner occasion d'intervenir dans notre vie. Sans doute, on se promettra souvent de retenir le démon à volonté, de le contenir; mais quelle sera l'efficacité de cet espoir, de cette prétention, de cette présomption? N'est-ce pas folie d'entr'ouvrir la porte au voleur fort, adroit, armé, avec l'intention de ne le laisser entrer qu'à moitié, ou de lui interdire l'accès de telle ou telle pièce? Ou, pour continuer la comparaison de saint Pierre, n'est-ce pas folie de détacher le lion en se flattant qu'il ne mordra pas la main qui lui a donné la liberté ou qu'il se contentera de mordre? Saint Léon, dans un sermon sur la Passion, dit bien des démons : « Ils trompent, hélas! un grand nombre d'hommes par leurs illusions méchantes : ils font craindre leurs rancunes, désirer leur bienveillance; alors que, en réalité, les bienfaits, du démon sont plus nuisibles que des blessures, car il est préférable pour l'homme d'être en guerre que d'être en paix avec le démon. » *Serm.*, xix, 5, *P. L.*, t. liv, col. 384.

Impossible de se justifier en disant : « Pas d'idolâtrie, car je n'attribue au démon aucune perfection divine. Pas ombre de culte, je ne fléchis pas le genou devant lui. Je me sers seulement de lui pour ce à quoi il est bon, comme on se sert licitement d'un parfait malhonnête homme pour un travail permis, par exemple, pour faucher, pour porter un fardeau. » — Pas d'idolâtrie, il se peut. Pas de culte, pas de prière, il se peut encore. Mais il y a commerce avec le démon : c'est l'essence même de la magie de provoquer l'action du démon, connu d'une manière plus ou moins distincte, ou de prétendre le faire. Or, cela est mal. Commander au démon de se retirer, de cesser d'agir, cela est bon; pourvu bien entendu qu'il n'y ait ni prière ni pacte. Pareille injonction tend uniquement à restreindre le pouvoir du démon. Ainsi fait l'Église dans ses exorcismes. Mais, commander au démon d'agir, le provoquer ou prétendre le provoquer à agir, cela ne se doit jamais. Dieu pourrait le faire, par commandement ou par permission, parce qu'Il est le maître, parce qu'Il est le créateur qui donne au démon la puissance physique dont Il lui ordonne de se servir, parce que l'ordre ou la permission venant de Dieu ne saurait tourner en affront, en insulte pour Dieu lui-même, parce que Dieu étant le maître, Il peut vouloir positivement tel mal, tel fléau; et étant tout-puissant, Il peut limiter exactement l'action du démon. Mais il ne saurait en aller ainsi de nous.

b) *Recours seulement implicite au démon.* — Il est assez facile, surtout pour des chrétiens, de comprendre qu'un pacte formel, un recours explicite au démon, est contraire à la loi naturelle. Les considérations développées plus haut s'appliquent directement à ce cas et paraissent suffisantes. Mais le recours implicite, contenu dans la tentative d'un phénomène par des moyens disproportionnés, choque moins le sens moral. Cependant, à la réflexion, l'on voit que semblables pratiques doivent être interdites, à cause du danger de commerce avec le démon.

Pour qu'il puisse être question de pacte implicite, il faut, bien entendu, qu'il y ait attente de l'événement, avec une certaine fermeté, fermeté que l'on sait bien

n'être pas inspirée par la vertu du moyen : on attend vraiment le résultat désiré, et on l'attend d'une cause plus ou moins précise, plus ou moins vague, que l'on sait n'être pas l'action même, ni l'objet matériel employé; on regarde d'un autre côté ou au delà.

Dans ce cas, cependant, le danger peut être certain ou seulement probable, suivant que l'effet visé dépasse certainement ou non les forces naturelles, mises en jeu. De même, l'attente peut être plus ou moins ferme, plus ou moins hésitante.

Pour juger de l'origine, naturelle ou préternaturelle, divine ou diabolique, d'un phénomène extraordinaire, les théologiens s'accordent sur deux principes :

a) Dans le doute si un effet est naturel ou préternaturel, on doit le présumer naturel. Principe libéral et éminemment sage, reconnu par les meilleurs théologiens, même au temps où l'on croyait facilement à la magie. On adhérait au bon principe, tant on avait conscience de mal connaître l'étendue des forces naturelles; ce qui, trop souvent, n'empêchait pas, l'instant d'après, de tracer sans appel les limites de ces forces et de proclamer tel ou tel phénomène incontestablement préternaturel. Ou plutôt le grand défaut était de traiter les lois physiques, les sciences d'observation, par la méthode déductive et *a priori*. La plupart du temps le champ du naturel était indûment resserré; mais il lui arrivait aussi d'être indûment élargi. Tout d'un coup, sur une autorité, sur une explication ingénieuse, imaginée hélas! de toutes pièces, on admettait comme naturels des phénomènes étranges, sans doute plus étranges que vrais. Tel est le cas de cette poudre sympathique dont saint Liguori, en s'appuyant sur l'autorité du « célèbre Purchotius », nous raconte les effets merveilleux. Voici un blessé; il perd beaucoup de sang. Recueillez vite ce sang dans une cuvette, et pendant qu'il est encore chaud saupoudrez-le de votre poudre sympathique : il paraît, pourvu que vous n'opériez pas à plus de 300 pas du blessé, que l'hémorragie va s'arrêter. C'est que dans les vapeurs du sang tiède encore, une certaine vertu de la poudre est entraînée vers la blessure, dont elle bouche les orifices, comme feraient autant de petits coins. *Th. mor.*, l. III, n. 20, édit. citée, p. 380.

Les applications excessives dans un sens ou dans l'autre n'empêchent pas le principe d'être excellent. C'est un principe classique, c'est un principe de bon sens. On n'a pas attendu la théologie scolastique pour s'en servir. Par exemple, saint Augustin, sans le formuler, y rattache tout un chapitre de la *Cité de Dieu :* nous sommes souvent témoins de tant de phénomènes extraordinaires et cependant naturels, qu'il faut y regarder à deux fois avant de déclarer une chose impossible, naturellement impossible. *De civ. Dei*, l. XIV, c. XXIV, *P. L.*, t. XLI, col. 432.

Le principe est formulé et justifié par saint Liguori, *Theol. mor.*, l. III, n. 20, t. I, p. 380, après Lacroix, l. III, p. I, n. 28; Sporer, II, c. IX, n. 31; Sanchez, *Decal.*, l. II, c. XL, n. 44; Elbel, *Præcept.* 1um, n. 501; Salmanticenses, tr. XXI, c. XI, n. 112. Et l'on pourrait doubler et tripler la liste.

Si l'on veut s'autoriser de ce principe pour tenter de provoquer des phénomènes qui sont probablement naturels, probablement préternaturels, il faut protester que l'on aime mieux ne pas avoir affaire au démon et échouer plutôt que de réussir avec son secours. Et comme rien ne nous garantit l'efficacité de cette protestation pour écarter tout danger d'immixtion diabolique, il faut conclure avec Vermeersch, *Theol. mor.*, t. II, n. 243 que, s'il s'agit d'un phénomène probablement préternaturel, il semble illicite de le tenter sans raison, même avec la dite protestation. De plus, dans certains cas, il faut voir si ce danger n'a pas motivé une interdiction de l'Église : alors, la route est barrée, et c'est à l'Église de juger si, pour des raisons, pour une utilité spéciale, il est opportun de lever parfois la barrière.

b) « Dans la certitude qu'un effet est préternaturel, il faut, s'il est obtenu par des pratiques magiques, l'attribuer au démon et non à Dieu. » Ainsi parlent tous les théologiens, avec saint Thomas IIa-IIæ, q. XCVI, a. 2. « Il n'a pas manqué d'hommes, écrit Suarez, pour dire que ces prodiges étaient attribuables non au démon, mais à Dieu et aux bons anges. Mais c'est là un blasphème, car ces phénomènes n'ont ni honnêteté, ni utilité, et Dieu les a en abomination. » *De relig.*, tr. III, l. II, c. XIV, n. 6. Et saint Liguori : « S'il est moralement certain, *si certo probabiliter constet*, que la cause employée n'a aucune force naturelle pour produire l'effet, celui-ci, dans le doute, doit être attribué au démon, plutôt qu'à Dieu, puisqu'il n'y a pas de promesse divine. » L. III, n. 20, t. I, p. 380; cf. Sanchez, *Decal.*, l. II, c. XL, n. 44; Sporer, tr. II, c. IX, n. 33.

Pratiquement, la magie est amorale dans son principe, comme il a été dit plus haut : le magicien est censé contraindre une force supérieure par la vertu physique du rite qu'il emploie. Ici ou là cependant, une certaine pureté est exigée du magicien, chez les Égyptiens, chez les Romains. *Christus*, p. 645 ; Daremberg et Saglio, t. III *b*, p. 1515. Et cela se comprend chez les païens plus facilement que cela ne se comprendrait chez les chrétiens. Les païens avaient sur la divinité des idées très mélangées : rien de très surprenant donc à ce qu'ils aient cru par les pratiques magiques plaire à la divinité elle-même; d'où, nécessité de pureté chez le magicien. D'ailleurs, encore une fois, cette exigence se rencontre très rarement. En général, la magie est amorale dans son principe, amorale ou immorale dans ses tentatives. C'est un fait, on recourt ordinairement au magicien pour assouvir les passions les plus violentes, les plus dégradantes, vengeance cruauté, amour, luxure.

c) *Gravité particulière du maléfice.* — Ici se place naturellement la question du *maléfice*.

Le maléfice, comme toute autre pratique magique, est une superstition, une faute contre la vertu de religion. Mais de plus, il fait ou prétend faire du mal à quelqu'un : lui inspirer un amour coupable ou une autre passion violente, ou bien lui nuire dans sa santé, dans sa raison, dans ses biens. Le maléfice est donc, au moins dans l'intention de son auteur, contraire à la charité et à la justice. Par conséquent, si, dans un cas, on était certain qu'un maléfice a été efficace, il faudrait obliger le sorcier à réparer, à restituer. Évidemment, il ne devrait, pour ce faire, recourir qu'à des moyens permis : ainsi, il ne pourrait recourir de nouveau à la magie. Mais ce n'est nullement de la magie de faire disparaître un objet dont la présence a provoqué l'intervention du démon; il semble licite aussi de commander au démon, pourvu que l'autorité de ce commandement ne vienne pas d'un pacte. S'il n'y avait pas moyen de faire cesser le maléfice d'une façon licite, le sorcier n'en serait pas moins tenu, comme l'auteur formellement injuste d'un dommage, à restituer dans la mesure du possible. Car de faire retomber l'obligation, au moins premièrement, sur le démon, ce serait une mauvaise plaisanterie. Seulement, il sera le plus souvent bien difficile d'obtenir la certitude de l'efficacité du maléfice. Un cas très net, au point de vue justice, est celui qui a été constaté bien des fois, et qui a dû se vérifier plus souvent encore, le cas où le maléfice est énergiquement appuyé par quelque drogue ou quelque poison. « Il est probable qu'au fond de plus d'une affaire de sorcellerie, il y avait un affaire d'empoisonnement ou d'avortement très réelle. » E. Jordan, dans *Rev. des Quest. hist.*, 1901,

p. 607. Mais, ici, la magie n'est plus qu'un décor, une mise en scène, qui donne des allures surhumaines à un crime vulgaire.

d) La trop grande crédulité aux interventions démoniaques. — Non seulement les tentatives magiques sont immorales, mais encore la simple croyance trop facile à leur fréquence, à leur efficacité, à la réalité de phénomènes, tous plus merveilleux les uns que les autres, pareille croyance est condamnable, immorale, en elle-même d'abord parce que superstitieuse, dénuée de fondement, sinon toujours ou presque toujours, du moins souvent. Condamnable aussi, à cause de ses conséquences fâcheuses, multiples et graves : tentation d'essayer pour son propre compte, tentation tyrannique jusqu'à l'obsession pour des tempéraments faibles et impressionnables, pour des natures qu'effraie et fascine à la fois le voisinage de l'inconnu, du merveilleux; de là, exaltation des passions, ambition, cupidité, vengeance, cruauté, luxure, auxquelles est promise une pâture ordinairement interdite par des barrières infranchissables. Autre conséquence mauvaise : des soupçons graves, injurieux, s'abattent sur des personnes, peut-être parfaitement innocentes; et de nouveau, les passions les plus violentes risquent de dévoyer, de fanatiser, de souiller le zèle en soi louable pour l'honneur de Dieu outragé; ou même les pires convoitises iront parfois jusqu'à se couvrir des apparences du zèle pour se satisfaire plus à fond et plus à loisir. Un théologien protestant, Meyfort, né à Iéna en 1590, écrivait à propos des procès de sorcellerie cet arrêt sévère : « La cruauté et la volupté, la luxure et la débauche, la cupidité et la soif de vengeance étaient, avec la superstition régnante, les sources hideuses des iniquités commises. » Janssen, *op. cit.*, t. VIII, p. 725, al. 4. Et sans rien qui, même de loin, rappelle ces horreurs, on sait que dans certains pays, dans certaines campagnes, la vie peut être rendue intolérable à ceux que des allures étranges ou la simple renommée font soupçonner de sorcellerie.

Une conséquence néfaste, plus inattendue, de la croyance trop facile au merveilleux est signalée par le P. Wieger; elle est spécialement redoutable dans les pays de mission, auprès des infidèles. En Chine, les histoires de sorcellerie les plus fantastiques foisonnent, envoûtements, métamorphoses, animation de figures dessinées sur du papier. « Les histoires de ce genre, innombrables, inimaginables, crues par tous ont causé l'indifférentisme absolu du peuple chinois pour tous les faits d'ordre surnaturel. Dépourvu qu'il est de critique, à tout récit merveilleux il a tôt fait de répondre : « Dans nos légendes, nous avons « plus fort que cela. » *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, 2e édit., Zi-ka-wei, 1922.

En somme on peut prononcer contre la magie noire une sentence de condamnation universelle. La seule croyance trop facile à son efficacité, est déjà détestable; plus détestable est la prétention, la tentative, même inefficace, de capter les énergies ténébreuses, et malfaisantes, qui environnent et épient notre humanité; souverainement détestable et exécrable enfin, le commerce réel avec le démon, et réel il semble bien qu'il puisse l'être et qu'il le soit parfois. Ceux qui admettent plus facilement et plus fermement que nous l'efficacité des pactes — et on peut le faire, dans de certaines limites, sans crédulité certainement excessive — signaleront aussi le danger du scepticisme en cette matière. La tendance à ne voir le démon nulle part est dangereuse évidemment; elle peut même dégénérer en un véritable parti pris; mais la tendance à la voir souvent, facilement, dans ce que l'on appelle les phénomènes magiques, est dangereuse aussi, nous l'avons peut-être montré. C'est à la prudence chrétienne de chercher le juste milieu et de s'y maintenir.

IV. MAGIE ET RELIGION. — Il nous faut enfin examiner le problème des relations historiques entre la magie et la religion. Il se ne rapporte que partiellement à la théologie; mais, nous l'avons remarqué au début, de nos jours il passionne tellement les esprits qu'on a jugé indispensable de le traiter d'une façon sommaire.

La magie est un phénomène fréquent, on peut dire universel. « La magie, dit Hegel, on la rencontre chez tous les peuples et dans tous les temps. » *Philosophie de la religion*, trad. Véra, Paris, 1878, t. II, p. 73. Nous avons fait pareille constatation dans la IIe partie. Tout au plus, convient-il, pour ne pas dépasser les prémisses fournies par l'histoire et les sciences auxiliaires, d'atténuer légèrement l'affirmation de Hegel, et de dire, par exemple : « La magie semble avoir existé, plus ou moins développée, chez tous les peuples, dans tous les temps. » Avec un correctif semblable, on peut laisser passer cette assertion de M. Goblet d'Alviella : « Nous ne sommes pas embarrassés pour retrouver des traces d'animisme chez tous les peuples sans exception, du présent et du passé. » *Revue d'histoire des religions*, t. LXI, p. 2.

Mais une question autrement importante que celle de la fréquence de la magie ou de l'animisme ou d'un alliage des deux dans des proportions indéfiniment variables, est cette question-ci : La magie est-elle à l'origine de toutes les *religions*? Les religions sont-elles sorties de la magie par voie d'évolution (magisme), ou, religions et magie sont-elles sorties d'un stade antérieur d'indifférenciation, que l'on a appelé le prémagisme? Voir F. Bouvier, *Magie et magisme*, dans *Dictionn. apolog.*, t. III, col. 67 sq.

Ici, une remarque s'impose une fois pour toutes. Au magisme ou au prémagisme pur beaucoup d'auteurs préfèrent l'animisme ou le préanimisme, souvent mélangé de magie. C'est pourquoi, tout en nous occupant aussi exclusivement que possible de magie et de magisme, nous serons amenés plus d'une fois à parler d'animisme. L'animisme auquel nous avons affaire est, on le sait, une tendance et un système : tendance à peupler la nature d'êtres plus ou moins semblables à l'esprit de l'homme; système qui explique tous les phénomènes par l'action de ces esprits. Cf. art. *Animisme*, dans *Dictionn. apol.*, t. I, col. 128 sq.

Depuis cinquante ans et jusqu'à ces toutes dernières années, les théories qui voyaient dans la religion un phénomène dérivé, un produit de l'évolution, étaient les seules réputées scientifiques dans le monde savant. Magisme ou prémagisme, animisme ou préanimisme étaient respectés de tous, exaltés ou redoutés, suivant les préférences, les tendances profondes de chacun. Les partisans de l'école évolutionniste et déterministe considéraient ces systèmes comme établis, dans ce sens général que les religions devaient leur origine à l'une ou à l'autre : c'était là une vérité désormais acquise, inattaquable. Devant les affirmations tranchantes et bruyantes, bon nombre d'historiens ou de philosophes, sans conviction personnelle très arrêtée, étaient hypnotisés, suggestionnés, ou se tenaient cois. Il fallait du courage pour douter, pour attaquer: le courage ne suffisait pas, il fallait des armes. Ces armes, un homme entre autres, plus que les autres, sut les forger et les manier avec compétence, avec dextérité, avec vaillance; cet homme fut Andrew Lang. « Ce fut un acte de bravoure, une hardiesse considérable, lorsque, en 1898, A. Lang s'opposa tout seul à cette phalange (des évolutionnistes) et l'arrêta par son livre célèbre, *The making of religion*... Dès lors on put défendre des thèses anti-évolutionnistes sans perdre aux yeux des hommes de science, ses droits civiques. »

W. Schmidt, *Semaine d'Ethnol. religieuse* 1922, p. 31.

Une étude historique détaillée de la querelle demanderait de longs développements; elle serait hors de propos et hors de proportion. Pour le but de cet article, il suffira sur le problème général : la magie est-elle à l'origine des religions? de répondre à une triple question :

1. question *de necessario :* Est-ce nécessaire?
2. question *de possibili :* Est-ce possible?
3. question *de facto :* Est-ce un fait établi?

1° *Est-il nécessaire de mettre la magie à l'origine des religions.* — La nécessité d'une évolution fixe et constante relève non de l'histoire, mais de la philosophie : elle est fonction d'une certaine philosophie. L'évolutionnisme rigide, déterministe, idéaliste ou matérialiste suivant les cas, englobe logiquement la morale et la religion. Les idées religieuses, tout comme les autres, se développent peu à peu, se différencient, se perfectionnent, du simple au complexe, de l'implicite à l'explicite, des conceptions grossières aux conceptions plus raffinées. Du commencement à la fin, nous assistons à un *processus* psychologique et logique, à un développement mental, à une série de représentations subjectives, relatives, dont l'objet, s'il existe, reste complètement inconnu ou peu s'en faut : il disparaîtrait que l'évolution mentale continuerait à progresser suivant sa formule. Il ne manque pas de croyants, de catholiques même, qui admettent une certaine évolution dans le monde visible, mais l'évolutionnisme qui nous occupe ici est l'évolutionnisme agnostique ou même franchement athée. Ses tenants doivent bien expliquer les idées religieuses par autre chose que par un objet pour eux pratiquement irréel.

Quelques citations sont indispensables pour préciser la position évolutionniste. La loi de H. Spencer est fameuse : « Ce qu'il y a de commun aux intelligences dans toutes les phases de la civilisation doit appartenir à une couche plus profonde que ce qui est spécial au niveau supérieur, et si ces dernières manifestations peuvent s'expliquer comme une modification et une expansion des autres, il est à présumer que telle est bien leur origine. » *Sociology*, t. I, § 146; cf. *Recherches de science relig.*, t. II, p. 66; *Revue d'histoire des religions*, t. LXI, p. 10.

Ainsi formulé, ce principe ne semble pas diamétralement opposé à la vérité, nous le dirons bientôt ; mais il est faux à cause du déterminisme strict, du subjectivisme et du relativisme qu'y mettent Spencer et beaucoup d'auteurs avec lui. Expression de ce déterminisme, par exemple chez Goblet d'Alviella : « Si on soutient qu'ils (les Primitifs) professaient le monothéisme, il reste à expliquer comment ce monothéisme s'est formé, et l'on n'aura ainsi que reculé le problème. D'ailleurs, il y a connexité entre les branches de la culture humaine : pour toutes les autres, on admet que l'évolution s'est opérée dans une direction progressive. Pourquoi la religion ferait-elle exception? » *Rev. d'hist. des relig.*, t. LXI, p. 16. Expression de ce relativisme, par exemple chez F.-B. Jevons. Pour cet auteur tout s'explique par l'évolution de l'idée de Dieu : « Si le monothéisme supplante le polythéisme, c'est parce que, à l'expérience, on trouve en lui une interprétation plus fidèle de l'idée de Dieu, que le polythéiste lui-même a dans son âme. » *The idea of God in early religions*, Cambridge, 1910, p. 155 fin. L'auteur est peut-être un croyant, pour son propre compte; mais ici il semble ne pas même envisager la question de la valeur objective de l'idée de Dieu, et il prétend tout expliquer par une loi de développement intérieur. Plus récemment, et plus clairement, un ingénieur français, A. Longuet, affirme et suppose comme indiscutables ces deux caractères, déterminisme et relativisme : « Il faut commencer, dit-il, par se représenter quelles ont dû être les conceptions divines de l'humanité primitive, d'après ce que l'on peut savoir de la nature de ses facultés intellectuelles. » *L'origine commune des religions*, Alcan, 1921, p. 3. « Or, poursuit l'auteur, le caractère propre de la pensée est la discrimination : penser, c'est distinguer. Et comme la distinction la plus simple est celle de deux notions, il faut nécessairement que les premiers hommes aient eu deux divinités,et deux seulement. » P. 4-37.

Enfin, un auteur américain, E. W. Hopkins, dans un livre paru en 1918 et réédité en 1923, *Origin and evolution of religion*, Yale University Press, rattache sans hésiter, l'évolution religieuse à l'évolution universelle. « Toute religion est le produit d'une évolution humaine et a été conditionnée par le milieu social. Dès lors que l'homme s'est développé en partant d'un état plus bas que l'état sauvage lui-même, et a été un temps, sous le rapport intellectuel, un simple animal, il est raisonnable de ne pas lui attribuer dans cet état plus de conscience religieuse que n'en possède l'animal. » P. 1.

Tous ces auteurs et bien d'autres ne s'entendent pas sur la nature des premières étapes de l'évolution religieuse, magisme ou prémagisme, animisme ou préanimisme; et pour arriver à cette dernière précision, ils font appel en général à l'expérience et non au seul raisonnement : il faudra y revenir en traitant la IIIe question. Mais ces mêmes auteurs semblent d'accord sur deux points : l'évolution est nécessaire en religion comme partout ailleurs; la religion fondée sur la croyance à un ou à des dieux personnels dont l'homme dépend, n'est pas, ne peut pas être primitive.

Or, ces affirmations peuvent être impressionnantes, convaincantes même pour qui admet la philosophie avec laquelle elles font corps. Ébranlée cette philosophie, elles perdent elles-mêmes toute solidité, et, sous leur forme absolue, toute vraisemblance.

Le P. Lagrange, dans ses *Études sur les religions sémitiques*, 2e édit., Paris, 1905, recherche l'origine du sentiment religieux : « L'école évolutionniste ne sera pas embarrassée, dit-il; sa formule explique tout. Toute forme supérieure sort nécessairement d'une forme inférieure : le monothéisme est sorti du polythéisme, comme le polythéisme est sorti du polydémonisme. Malheureusement pour la formule, s'il est impossible de montrer comment l'idée d'un dieu a évolué de l'idée d'un esprit, il est encore plus impossible de retrouver dans l'histoire un seul cas de monothéisme issu du polythéisme. » P. 24. L'auteur sent qu'on va lui opposer le cas de la religion hébraïque; et il voit dans ce cas précisément une exception merveilleuse, qui se tournera en argument apologétique. Le P. Lagrange et les auteurs catholiques en général ne sont pas les seuls à protester contre le principe de Spencer. Voici Lévy-Brühl, qui, dans *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1910, fait sur ce principe les plus expresses réserves : « Je doute qu'on puisse le démontrer en ce qui concerne la matière. En ce qui touche la pensée, ce que nous connaissons des faits tendrait plutôt à le contredire. » P. 11, 12. Et A. Loisy, dans sa *Religion d'Israël*, 2e édit., 1908, p. 64, reconnaît le caractère conjectural de toute la théorie : « Le concept d'évolution religieuse n'est, à le bien considérer qu'une hypothèse, une théorie propre à encadrer les données principales que fournit l'étude des religions. — Mais on doit se garder de prendre ce cadre abstrait pour la loi nécessaire et le programme infaillible de toute l'histoire religieuse, attendu que l'histoire ne montre pas une application constante de cette prétendue loi. »

Les vrais savants, dans l'ensemble, deviennent de plus en plus modestes dans leurs affirmations. Même ceux qui parlent plus ou moins en déterministes ou

en relativistes, sentent de plus en plus vivement la témérité qu'il y aurait à vouloir appliquer aux phénomènes psychologiques des formules trop simples, trop uniformes, trop rigides.

En 1922, un auteur américain, A. Goldenweiser, dans un livre remarqué, *Early civilization*, New-York, après avoir admis que la notion d'un dieu « Père de tous » (*All Father*) est, malgré son ancienneté, une notion d'emprunt, reconnaît bien vite que cette affirmation est une hypothèse. « Après tout, psychologiquement, il n'est pas impossible qu'une idée plus ou moins vague d'un Être supérieur se soit développée parmi des tribus primitives, à la même époque à peu près que l'animisme, la magie, et d'autres formes de croyance primitive. » P. 214.

En rendant compte de l'opuscule de A. Longuet, dont il a été question plus haut, R. Kreglinger met en garde les savants contre le danger d'admettre « *a priori* que l'évolution de tous les peuples a dû suivre les mêmes voies, et que les nations civilisées d'aujourd'hui ont dû passer par un état semblable à celui où continuent à végéter les non civilisées. » *Rev. d'hist. des relig.*, t. LXXXVI, p. 214. « En général, continue-t-il, l'évolution des religions s'est faite d'une façon beaucoup moins logique que M. Longuet ne le suppose : ce sont moins des idées que des sentiments, des aspirations, des désirs qui déterminent le mouvement religieux. » Évidemment, ces derniers mots sont cités non comme répondant à la réalité, mais pour montrer que le critique, en protestant contre les certitudes de certains évolutionnistes, n'obéit à aucune préoccupation dogmatique ou apologétique. Cf. une étude approfondie de la méthode anthropologique ancienne, *a priori* et systématique, et de la méthode anthropologique nouvelle, positive et historique dans l'ouvrage remarquable du P. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, t. II, c. V et VI, Paris, 1925.

Ce n'est pas à dire qu'il ne puisse pas y avoir un mot de vrai dans la doctrine évolutionniste; mais quand on aura enlevé à la loi de Spencer son déterminisme et son relativisme, on se trouvera en face de la loi générale du progrès. Or, pareille loi peut être admise, si l'on se borne à parler de la connaissance naturelle de Dieu. Le R. P. Schmidt reconnaît un fond de vérité au principe de Spencer; seulement, dit-il, les notions primitives ne sont pas les plus basses, mais les plus simples : ainsi, il peut y avoir un théisme et même un monothéisme, très rudimentaire. W. Schmidt, *L'origine de l'idée de Dieu*, trad. française dans *Anthropos.*, t. III, et sq. Cf. *Rech. de science relig.*, t. II, p. 95, 97. Les exemples trouveront leur place dans la IIIe question, la question de fait.

Cette légère concession au principe de H. Spencer est une constatation de bon sens; elle n'est nullement une concession faite à l'école évolutionniste et elle ne saurait la satisfaire. Car enfin, ce que veulent nos adversaires, les partisans de l'évolution intégrale, c'est établir un système d'évolution universelle, qui s'étende jusqu'à la religion et à la morale, qui se passe absolument d'un Dieu personnel, créateur, providence, et qui explique l'idée de ce Dieu par une évolution toute subjective, réaction psychologique, individuelle ou collective, devant les phénomènes de l'univers, réaction indépendante de tout objet extérieur, sauf peut-être cette légère excitation, cette relation de conséquent à antécédent; et donc, interprétation humaine à laquelle ne répond aucun objet, aucun objet du moins dont on puisse affirmer quoi que ce soit avec certitude. Ainsi, ce qui rend le système évolutionniste absolument inacceptable pour la foi et même pour une saine philosophie, c'est son déterminisme strict, et, sur le problème de l'existence de Dieu, son relativisme, son agnosticisme, voire son athéisme. Purifié de toutes ces tares, le principe de l'évolution peut avoir quelque utilité, quelque vérité, mais ce n'est plus du tout le système évolutionniste dont nous parlons.

On va se demander maintenant jusqu'à quel point, en matière religieuse, une certaine évolution est possible et si elle est historique. Plus précisément, on se demande si une religion, caractérisée par la croyance à la divinité et, secondairement, par le culte de cette divinité — car le grand problème qui passionne et qui divise les historiens des religions est celui de l'origine et de la valeur de la croyance à la divinité — on se demande si une pareille religion a pu sortir d'un état antérieur magique ou prémagique (IIe question), et si l'histoire des religions offre des exemples d'une pareille transformation (IIIe question).

2° *Est-il possible de mettre la magie à l'origine des religions ?* — A cette deuxième question, ni la foi, ni la raison, semble-t-il, n'imposent péremptoirement une réponse négative.

Au préalable, néanmoins, il faut que l'on admette dans le passage d'une conception à l'autre, un progrès vers la vérité, vers la réalité, un progrès justifié et causé par la vérité, par la réalité : le monde conçu comme emprisonné dans un système de forces mystérieuses et aveugles (magisme ou prémagisme), ou bien de forces conscientes, mais amorales et dont l'homme ne dépend pas en droit (animisme ou préanimisme) est un monde irréel et faux; tandis que le monde, conçu comme dépendant d'un être personnel et transcendant, est le vrai monde où la religion et la morale trouveront leur fondement et leur place.

On peut se représenter d'une façon vraisemblable par quelles démarches l'esprit humain s'élèverait des notions les plus grossières à celle d'une divinité transcendante. L'homme a l'expérience de forces extérieures qui le dominent, bienfaisantes parfois, parfois brutales et cruelles; alors, il essaye de les dompter par des pratiques que, pour des raisons ordinairement futiles, pour une relation de ressemblance ou de contiguïté, il croit efficaces; bientôt, par anthropomorphisme, il attribue ces forces à des esprits, qu'il essaie encore d'influencer, de séduire; enfin, après avoir constaté trop souvent l'impuissance de ses formules, de ses recettes, il recourt à la prière, il implore : la religion est née; au même stade de développement — et ce trait semble, plus fondamental, plus essentiel — il en arrive à la croyance en un être transcendant, créateur ou du moins organisateur, architecte du monde, sans que sa croyance — c'est un fait — s'épanouisse toujours en religion, en culte, en prière. Telle est à peu près la suite imaginée par J.-G. Frazer : « Une tardive reconnaissance de la fausseté et de la stérilité de la magie porta les hommes les plus réfléchis à rechercher une théorie plus vraie de la nature et une méthode plus fructueuse pour utiliser ses ressources... Si le vaste monde allait son chemin sans le secours de l'homme, c'était sans doute qu'il existait d'autres êtres semblables à l'homme, mais beaucoup plus forts. C'étaient eux qui faisaient souffler le vent, briller l'éclair, gronder le tonnerre. Vers ces êtres puissants, l'homme se tournait pour les implorer. » *The magic art*, t. I, p. 237-249.

La raison ne voit donc pas pourquoi un même esprit humain, un même groupe d'hommes ne s'élèverait pas par ces phases successives au monothéisme lui-même. Mais c'est à l'histoire des religions à nous dire si, de fait, pareil progrès a jamais été constaté ou du moins si l'on est conduit à l'admettre *a posteriori*, parce que les peuples les plus primitifs se présenteraient à nous, dénués de toute croyance en une divinité suprême.

3° *En fait la magie est-elle à l'origine des religions?* — 1. *Remarques préliminaires.* — La parole est à l'histoire. Or, l'histoire doit commencer par avouer son impuissance à apporter un seul exemple de pareille ascension, c'est-à-dire de passage spontané du magisme ou de l'animisme au polythéisme ou au monothéisme.

Cette constatation est faite par le R. P. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques.* Voir col. 1536. Avant lui, Zöckler, art. *Magie*, dans *Protest. Realencyclopaedie*, t. XII, p. 57, n'hésitait pas à affirmer que pareille ascension, par exemple du fétichisme ou de l'animisme à un état religieux plus haut, n'a jamais été observée. Et Zöckler concluait généralement qu'au point de vue de la civilisation comme au point de vue de la religion, les peuples dont toute la religion consiste dans le fétichisme ou dans les superstitions polydémonistes, sont inaptes à se développer.

Il reste bien entendu que nous parlons de développement spontané, et non de brusque progrès, qui s'explique par un apport extérieur, par une révélation vraie ou supposée, comme c'est le cas des Israélites ou des musulmans. Mahomet prétendait faussement avoir reçu des révélations, mais il s'inspirait très réellement de la révélation juive et de la révélation chrétienne. Voir ci-dessous art. MAHOMET col. 1574.

Mais si l'histoire est incapable de prendre sur le fait un peuple passant, grâce à une évolution interne, lente et continue, d'un état magique ou animiste au polythéisme ou au monothéisme, ne peut-elle pas du moins établir que les peuples primitifs sont tous plongés dans la magie ou dans l'animisme? D'où il faudra conclure que, puisque certains peuples sont aujourd'hui polythéistes ou même monothéistes, il doit y avoir entre ces différentes étapes une route praticable, bien que le tracé nous en échappe.

Quand même l'histoire établirait que les peuples dits primitifs sont vraiment des primitifs et non des dégénérés, et que, totalement adonnés à la magie, à la sorcellerie, ils n'ont nulle connaissance d'une divinité personnelle, quand même tout cela serait prouvé, aucune thèse essentielle de la théologie ne croulerait : ni celle de la possibilité de la révélation; ni celle de la révélation originelle, laquelle aurait pu, dans la suite des temps, subir une éclipse totale, au moins chez un très grand nombre de peuples; ni celle de la possibilité de la connaissance naturelle de Dieu. Cette thèse, qui peut paraître menacée, parle non du fait, mais de la possibilité; or, la possibilité de connaître et le fait de ne pas connaître ne sont pas contradictoires. Il est vrai que, d'après l'Écriture et la tradition, la connaissance naturelle de Dieu est non seulement possible mais facile; donc, elle doit se rencontrer souvent. Oui, à la condition que soient vérifiées les conditions normales dans lesquelles l'intelligence humaine arrivera à un développement déterminé; or, parmi ces conditions, il peut y avoir un certain degré de civilisation, que n'auraient pas encore atteint les Primitifs.

Avant d'entrer dans un exposé et un examen rapide de la condition des Primitifs au point de vue religieux, telle que peut la déterminer l'histoire, il convient de préciser, une fois pour toutes, qui sont ces « Primitifs ». Il ne saurait être question du premier, ni des premiers hommes absolument. De ceux-ci, l'histoire ne sait rien; par la foi, nous croyons que le premier homme avait reçu la révélation du Dieu véritable; et cette révélation n'a pu s'effacer de son esprit, ni, du jour au lendemain, de l'esprit de ses descendants. En ethnologie, en histoire des religions, on parle des « Primitifs », dans un sens tout relatif : on donne ce nom aux peuples les plus anciens dont on puisse relever la trace, aux peuples les plus anciens que l'on puisse connaître un peu. De ces peuples, les uns ont disparu, ne laissant de leur civilisation, de leur religion que des vestiges, souvent rares et énigmatiques; les autres se sont perpétués jusqu'à nos jours, et leurs descendants actuels semblent en être restés au degré de développement intellectuel et religieux de leurs lointains ancêtres. Mais au delà, plus haut que ces lointains ancêtres, que rencontrons-nous, que rencontrerions-nous si nous rencontrions quelque chose? La réponse à pareille question n'est pas du domaine de l'histoire; et les vrais historiens le savent bien. « Scientifiquement, nous ne connaissons rien des origines naturelles de l'homme. » J. de Morgan, *Les premières civilisations*, p. 44. « Je n'affirme pas, je ne nie pas l'existence d'une race absolument sans religion; mais, si nous la trouvons, serons-nous certains qu'elle n'a jamais eu de religion dans les temps antérieurs? » A. Lang, *The origins of religions and other essays*, Londres, 1908, p. 111.

A propos des « Primitifs » ainsi entendus, la question se pose nette : A consulter non des systèmes, des hypothèses, mais les faits, établis comme s'établissent les faits, par les méthodes positives, par l'observation et l'histoire, doit-on dire que ces peuples, plus ils sont primitifs, plus ils croient à la magie, aux esprits, moins ils croient à une divinité personnelle?

Si la réponse était affirmative, le système évolutionniste se trouverait non pas prouvé, sans doute, mais singulièrement encouragé par l'histoire des religions. Pour compléter la preuve, il faudrait établir encore deux propositions : 1° Les Primitifs sont vraiment des primitifs et non des dégénérés; 2° Les Primitifs représentent le stade primordial par lequel tout le monde, même les peuples de la civilisation la plus haute, a dû passer. Or, de ces deux propositions, la seconde au moins n'est pas prouvée, et ne le sera jamais.

2. *Exposé de l'hypothèse évolutionniste.* — Mais pour en revenir aux Primitifs, la réponse des savants est loin d'être uniformément affirmative; elle est souvent négative, plus souvent hésitante; et elle renonce de plus en plus à la belle assurance des premiers jours. C'est ce qui reste à exposer brièvement.

On se rappelle que, en 1871, E.-B. Tylor, dans son traité *Primitive culture* faisait sortir toutes les religions de l'animisme. Dans un stade initial, les peuples n'avaient pas connu, en dehors du monde visible, d'autres êtres que des esprits, c'est-à-dire des êtres soustraits aux lois qui régissent les corps, âmes des vivants, âmes des choses, esprits indépendants.

Quarante ans plus tard, Goblet d'Alviella corrigeait ce système en imaginant un stade primitif où religion et animisme étaient encore, non pas mélangés, mais indistincts, indifférenciés. Ce stade est appelé de divers noms, suivant les auteurs : fétichisme, naturisme, naturalisme, animatisme, panenthélisme, préanimisme. *Rev. d'hist. des relig.*, t. LXI, p. 13 sq.; cf. *Rech. de science relig.*, t. II, p. 64.

Avec des nuances diverses, le préanimisme est soutenu par R. R. Marett, *The Threshold of Religion*, Londres, 1909, cf. *Rech. de science relig.*, t. II, p. 73; par Lévy-Brühl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1910, cf. *Recherches*, p. 75, par d'autres encore. Il est impossible en traitant de la magie et du magisme, de laisser absolument de côté l'animisme et le préanimisme, car souvent, on l'a dit, ces systèmes voisinent entre eux, s'allient et se mélangent. Pour certains, l'animisme serait un stade moins primitif que le magisme non animiste; il pourrait s'appeler un magisme animiste, c'est-à-dire un magisme où les forces mises en action sont conçues comme des esprits. Telle est bien l'idée de Goblet d'Alviella quand il proclame que l'animisme « peut être regardé comme la forme de religion la plus répandue dans le monde. Aujourd'hui encore, s'il fallait

confier au suffrage de l'humanité le soin de décider quelle est la vérité religieuse, ce qui l'emporterait à une immense majorité, ce serait la foi aux esprits de la nature, aux fantômes des morts, aux interventions arbitraires de la puissance surhumaine, à l'efficacité des pratiques magiques. » *Revue d'hist. des relig.*, t. LXI, p. 10. Le principal défenseur du magisme pur est J.-G. Frazer. Le volumineux travail qu'il a publié sous ce titre : *The golden Bough* ou *Rameau d'or*, est une vaste compilation où l'auteur a amassé quantité de faits qui justifient, croit-il, ses vues sur l'évolution de la religion et de la société primitive. La magie proprement dite remplit deux forts volumes : *Magic art*, 3ᵉ édit., 1911. L'idée fondamentale de Frazer c'est que les superstitions magiques sont à l'origine de toutes les religions : « Dans l'évolution de la pensée, la magie, comme présentant un stade inférieur, a *lower stratum*, d'intelligence, a probablement partout précédé la religion. » *Magic*, t. I, p. XX. Malheureusement pour sa thèse, l'auteur ramène à la magie une foule de pratiques qui n'en sont pas, au moins nécessairement : remèdes empiriques, influences des étoiles, de la lune, du soleil, des marées sur les événements humains, sur la destinée humaine, culte superstitieux du vrai Dieu. Bien plus, il donne de la magie une définition déjà systématique, en la présentant comme « un système bâtard des lois de la nature... une fausse science et un art avorté ». T. I, p. 53. D'un mot : la magie serait une science mal faite. Pareille définition, nous l'avons remarqué dans la 1ʳᵉ partie, tombe à faux. Cf. col. 1514.

En partant d'une telle définition, Frazer conclut à une opposition entre magie et religion. Mais antérieurement à cette opposition, qui suppose l'existence de deux termes, l'auteur croit découvrir une période d'indifférenciation ; et, antérieurement encore, une période de magie pure. P. 226-234. Ainsi, pour Frazer, l'ordre de succession et de causalité serait le suivant : magie pure, magie animiste, religion. D'ailleurs, l'auteur ne craint pas d'affirmer en général que les foules « s'élèvent difficilement jusqu'à la vraie religion ». T. I, p. 240. Ce serait toujours, dans l'Europe moderne, la même confusion d'idées, le même mélange de religion et de magie; et il paraîtrait qu'en France spécialement « la majorité des paysans attribuent au prêtre un pouvoir secret et irrésistible sur les éléments ». T. I, p. 231.

Outrageante exagération. L'auteur semble confondre à plaisir deux états totalement disparates : celui qu'il appelle magie animiste, dans lequel religion et magie seraient encore indistinctes, parce que la religion ne serait pas encore formée, et celui où la religion formée est entachée de quelque superstition. Or, dans les campagnes, il faut l'avouer, la superstition n'est pas rare; mais, en général, elle voisine avec la religion sans l'altérer profondément. Ajoutons que toute superstition n'est pas magie : dans les campagnes chrétiennes la superstition est souvent religion mal éclairée, culte superflu ou vicieux du vrai Dieu ou des saints. Cela n'est pas de la magie.

Frazer qui perce d'un regard si sûr les profondeurs du passé, qui ne se laisse pas tromper sur la vraie nature du présent, n'hésite pas à se transformer en devin pour nous dévoiler les secrets de l'avenir. « A l'âge de la religion, nous dit-il, en substance, succédera l'âge de la science : ce sera donc, puisque la magie n'est pas autre chose qu'une science mal faite, un retour, non pas à la magie, mais à l'esprit de la magie. Science mal faite, Science bien faite, réunies par un pont fragile et éphémère qui s'appelle la religion, telle est en deux mots l'histoire de la religion à travers les âges. La religion a chassé la magie, science mal faite, ou l'a fait tomber en discrédit. Mais lorsque plus tard, la conception des forces élémentaires considérées comme des agents personnels, cède devant la découverte des lois naturelles, alors la magie, basée implicitement sur l'idée d'un enchaînement nécessaire et invariable entre les causes et les effets, enchaînement indépendant d'une volonté personnelle, la magie sort de l'obscurité et du discrédit où elle était tombée, et par la recherche des relations de cause à effet dans la nature, elle prépare directement la route à la science. L'alchimie conduit à la chimie. » T. I, p. 374. Cf. *Rech. de science relig.*, t. III, p. 181.

3. *Critique de l'hypothèse évolutionniste.* — Pour nous limiter strictement à notre IIIᵉ question, nous nous demandons ce qu'il faut penser du système de Frazer en tant qu'il concerne le passé.

A s'en tenir dans l'abstrait, et en faisant appel à la raison toute seule, on ne peut pas dire que ce système répugne, ni qu'il soit illogique. On peut en effet, comme nous l'avons indiqué en traitant la IIᵉ question, imaginer des transitions vraisemblables entre les différents stades assignés par Frazer (col. 1538). Mais tout cela n'est pas encore de l'histoire.

Or, l'histoire est sévère, de plus en plus sévère, pour le système de Frazer. « La thèse du magisme primitif n'a pas de fondement dans les faits », écrivait le P. Bouvier en 1913. *Rech. de sciences relig.*, t. IV, p. 118. Les savants qui parlent après enquête jugent et condamnent sans tendresse le magisme pur et simple. Tel F.-B. Jevons, dans son livre *An introduction to the study of comparative religion*, New-York, 1908. « L'idée que la religion a été précédée par la magie et en est sortie, a pu être entretenue dans le passé par des hommes qui étudiaient la science de la religion, et peut n'avoir pas encore été rejetée de tous. Mais aujourd'hui elle n'a plus de place dans la science de la religion. Faire sortir la religion ou la science de la magie, laquelle n'existe qu'en imitant l'une ou l'autre, est aussi absurde que d'imaginer que l'insecte, qui par mimétisme prend la couleur de la feuille sur laquelle il vit, précède et produit l'arbre destiné à le porter. » P. 104. R. R. Marett non plus ne ménage pas les critiques au système de Frazer : « Frazer, dit-il, oppose trop magie et religion; il plaide en divorce quand il suffirait de plaider en séparation, il identifie à tort la causalité magique et la causalité coutumière... » Hastings, art. *Magie*, p. 250; cf. *Rech. de science relig.*, t. III, p. 182-184.

Mais quand il s'agit de remplacer le système de Frazer, ces auteurs et d'autres encore, lui opposent un autre système, prémagisme, animisme, préanimisme. Ils voient, ils entrevoient avant la magie pure, un état encore indistinct. Ainsi Marett, Jevons, E.-S. Hartland, Loisy... Pour Jevons, religion et magie dérivent d'une source commune, l'âme humaine et son idée de Dieu. *The idea of God*, p. 155, 156. Pour Loisy : « Antérieurement à la magie et à la religion, nous pouvons conjecturer un état social très imparfait où magie et religion sont encore confondues dans quelque chose qui n'est, à proprement parler, ni la magie ni la religion. » *A propos d'histoire des religions*, Paris, 1911, p. 183.

Le prémagisme mélangé d'animisme, en proportions variables, est un système plus habile et plus vraisemblable que le magisme pur. Cependant les considérations sur lesquelles on essaie de le fonder sont des assises fragiles et souvent ruineuses. Il y a souvent, pour donner apparence de consistance et de solidité, des principes philosophiques reliant les observations et les faits, en particulier le grand principe de l'évolution. De ce principe nous avons assez parlé pour notre but dans la Iʳᵉ question. Restent les faits. On peut dire hardiment que ni l'histoire, ni l'ethnologie n'imposent le magisme ou le prémagisme, même renforcé d'animisme. Au contraire, aussi haut que nous

pouvons remonter dans le passé, nous trouvons ordinairement dans les races que l'on considère comme les plus primitives, les moins civilisées, des vestiges d'un véritable théisme, allant parfois jusqu'à l'hénothéisme ou même au monothéisme.

De l'aveu de tous les savants, c'est une tâche délicate de faire passer dans la tête et dans la langue d'un Européen, ce qu'il y a dans la tête et dans la langue d'un Primitif, et réciproquement. Il faut une absence totale de préjugés, une profonde connaissance de la langue et des coutumes des indigènes; il faut des qualités morales de bonté, de patience, qui gagnent la confiance, il faut un séjour suffisamment prolongé dans une même tribu. « Les controverses qui ont fait rage à propos de la religion des races inférieures, remarque Frazer, sont venues pour la plupart d'un malentendu réciproque. Le sauvage ne saisit pas les pensées de l'homme civilisé, et bien peu de civilisés saisissent les pensées du sauvage. » *Magic art*, t. I, p. 375. Cela étant, on voit que les missionnaires non seulement ne doivent pas être disqualifiés, mais sont en fort bonne posture, comparés à des voyageurs qui souvent traversent hâtivement un pays en faisant poser par interprète des questions que les habitants ne se sont peut-être jamais posées sous cette forme et auxquelles ils répondent peut-être sans les bien comprendre; sans compter que sur certains sujets, particulièrement sur sa croyance en des êtres supérieurs, l'indigène déroutera délibérément son interlocuteur non initié. Cela est certain : dans mainte tribu, la connaissance des êtres supérieurs n'est transmise ni aux femmes, ni aux enfants, ni aux jeunes gens avant leur initiation; à plus forte raison ne sera-t-elle pas livrée à l'étranger de passage. Cf. A. Lang, art. *God* dans Hastings, *Enc. of religion*, t. VI, p. 243-245. Les missionnaires ont sur d'autres témoins d'immenses avantages. Certains critiques disent que les missionnaires ont des préjugés, qu'ils trouvent facilement des croyances supérieures, des religions développées, parce qu'ils veulent en trouver. On ne voudrait pas nier que parfois, ils ne soient tentés de voir plus qu'il n'y a en réalité; on ne voudrait pas affirmer qu'ils n'aient jamais cédé à la tentation. Mais quel est l'observateur qui aborde ces questions sans avoir sa propre mentalité, autrement dit sans idées préconçues? L'essentiel est que les idées ainsi préconçues soient justes. Reprocherait-on encore aux missionnaires de n'avoir pas de formation scientifique qui les rende aptes à mener pareille enquête, à résister aux conclusions désirées et hâtives? Le reproche demanderait à être rigoureusement précisé, sous peine de paraître contredire le précédent. Un système personnel a son utilité, mais il a sa rançon : ce sont précisément les systèmes qui entraînent facilement des idées préconçues, systématiques. Lévy-Brühl, un des chefs de l'école sociologique, ne reconnaît-il pas loyalement et finement aux observations des anciens missionnaires une grande autorité et une supériorité sur un point : ils « avaient l'avantage d'ignorer toute thèse sociale », dit-il, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1910, p. 23. Et quant à ajouter que les missionnaires actuels manquent de méthode, c'est généraliser injustement un déficit que l'on a pu constater parfois, mais auquel on a, ces dernières années, remédié avec succès. Ce progrès a été provoqué et procuré par les *Semaines d'ethnologie religieuse*, tout spécialement. Concluons au moins que les témoignages des missionnaires en valent d'autres.

Parlant d'abord des Primitifs, nous rapporterons quelques jugements d'ensemble, spécialement autorisés; puis, nous traiterons de trois ou quatre cas particuliers qui font une certaine difficulté; enfin, après avoir touché un mot des origines des peuples civilisés et avoir marqué chez les purs savants une tendance croissante à une grande modestie, à une grande modération, et souvent à quelque chose de plus, en réaction contre le radicalisme de mode il y a encore vingt-cinq ans, nous essaierons de dégager quelques conclusions générales.

Mgr Le Roy a écrit un livre parfaitement informé sur *La religion des Primitifs*, Paris, 1909. Consciencieusement, il avertit qu'il a étudié surtout, par lui-même ou par ses missionnaires, les peuplades de l'Afrique. « Chez toutes, affirme-t-il, on retrouve la notion d'êtres supérieurs, bien plus d'un Être, d'un Dieu suprême : hénothéisme, allant parfois jusqu'au monothéisme, qu'obscurcit seulement, sans le nier, la multiplicité des noms. » Enfin, il y a des indices positifs que les notions les plus primitives sont aussi les plus pures. Plus récemment encore, Mgr Le Roy a donné le résultat de ses longues recherches dans *Christus*, c. II. *Les populations de culture inférieure*, p. 48. « Les divers noms employés pour désigner Dieu, par les diverses tribus, n'impliquent pas du tout, comme on l'a dit quelquefois, des dieux différents les uns des autres. »

Les Bantous n'ont pas la moindre idée du polythéisme indou, grec ou romain. Ce qui est vrai, c'est qu'ils ne se préoccupent de Dieu que pour eux-mêmes et encore, dans une faible mesure, pour leur famille pour leur tribu. A chacun ses affaires! *Rel. des Primitifs*, p. 187. Cf. *Revue de philosophie*, 1er oct. 1908, p. 416. Sur le nom de Dieu chez les Zoulous, discussion très intéressante du Rev. W. Wanger, dans *Anthropos*, t. XVIII-XIX, p. 656.

« Si l'on compare l'extraordinaire précision des données linguistiques des Bantous avec leurs idées actuelles, on a l'impression que cette notion de la divinité a subi chez eux une régression évidente et qu'elle était beaucoup plus nette à l'époque de la formation de la langue. » *Christus*, p. 63.

Et Mgr Le Roy n'est pas seul de son avis. R.-H. Nassau, dont l'autorité est grande, écrit dans *Fetichism in West Africa*, Londres, 1904, p. 37 : « Après quarante ans de séjour parmi ces tribus..., je suis à même d'affirmer, sans hésitation, que, parmi toute la multitude des noirs dégradés que j'ai rencontrés, je n'ai vu ou entendu personne dont la pensée religieuse fût une pure superstition », et il cite un autre témoin de valeur, J.-L. Wilson, qui, dans son livre *Western Africa*, p. 209, ne craint pas d'affirmer qu'en Afrique « La croyance en un grand être suprême est universelle. Et cette idée, dans l'esprit des indigènes n'a rien d'imparfait ou d'obscur. L'impression en est si profondément gravée dans leur nature morale et intellectuelle, que tout système d'athéisme les frappe comme trop absurde ou déraisonnable pour mériter un démenti. »

Les expressions de Mgr Le Roy ne sont pas plus fortes quand il conclut : « La foi des sauvages en un Être suprême est désormais un fait acquis à la science. Si l'on ne peut prouver encore son universalité, on doit convenir qu'elle est, ou du moins qu'elle a été très générale. » *Christus*, p. 86. Tel est l'aboutissement de l'enquête menée par l'auteur à travers toutes les peuplades primitives.

L'origine de l'idée de Dieu, telle est bien, pour le redire, la question fondamentale dans cette querelle sur l'origine de la religion. Les évolutionnistes, les magistes ou prémagistes, animistes ou préanimistes, tiennent si fort à leurs théories, parce qu'il leur paraît impossible que l'idée de Dieu soit primitive, parce qu'ils croient découvrir de fait des Primitifs complètement athées.

Évidemment les notions des Primitifs sont encore bien embryonnaires, enfantines, mélangées d'erreurs,

parfois de grossièretés. Ainsi il faut avouer que chez plusieurs la croyance a peu d'influence sur le culte et sur la morale, mais il serait faux de dire qu'elle n'en a aucune. Par exemple, les Hottentots prient « le père des pères ». *Christus*, p. 76, fin. La foi en un Être suprême, en un « père de tous », *All Father*, suivant l'expression trouvée par Howitt, *Native tribes of S. E. Australia*, Londres, 1904 et devenue classique grâce à Lang, art. *Making* et art. *God* de l'*Encycl. of Religion* — expression qui traduit le nom donné souvent à l'Être suprême par les Australiens les plus primitifs : ils l'appellent *Father ours*, « Père nôtre » — cette foi s'accompagne d'un culte rudimentaire, danses et invocation par les médecins ou guérisseurs. *Christus*, p. 86, fin. Dans ce sens, on peut dire, sur l'autorité de Howitt et de Lang après lui, que les Primitifs d'Australie ont « une religion non empruntée mais spontanée — et fort mal accueillie par les anthropologues en général ». A Lang, art. *God*, p. 245 *b*. Lang n'ose pas prendre nettement parti sur cette question : Les Australiens ont -ils une religion, un culte, oui ou non? mais sa façon de parler montre qu'il voit ici surtout une question de mots.

D'ailleurs Lang ne semble pas relever toutes les traces de culte, ni rattacher au culte des manifestations qu'il constate et qui sont vraiment sinon une pratique cultuelle, du moins une pratique religieuse : « C'est un fait positif, reconnaît Lang, que, parmi certains peuples sauvages des plus bas, il existe non un monothéisme doctrinal et abstrait, mais la croyance en un Être moral, puissant, bienveillant, créateur, croyance qui se trouve en juxtaposition avec celle à des esprits, totems, fétiches et autres qui ne reçoivent pas de culte. L'Être puissant et créateur de la croyance sauvage sanctionne la vérité, le désintéressement, la loyauté, la chasteté et d'autres vertus. » *Making*, c. xv, p. 254; cf. Schmidt, dans *Anthropos*, t. III, p. 601, 602; Bouvier, dans *Rech. de science relig.*, t. II, p. 102.

Sans doute, nos adversaires, contraints d'admettre la croyance à des êtres suprêmes, ou même à un seul, beaucoup plus fréquemment qu'ils ne désireraient, recourent encore à des hypothèses pour écarter une croyance primitive et spontanée : évolution, influence des missionnaires. Mais d'abord l'explication par l'évolution est tout à fait gratuite puisque nulle part, nous l'avons dit, on n'assiste à l'ascension spontanée des formes inférieures de la croyance à des formes supérieures. Bien plus, les faits nous fournissent contre de pareilles hypothèses des indices extrêmement forts, parfois même ils leur donnent un strict démenti.

L'effacement, la pâleur de l'Être suprême dans l'esprit de beaucoup de Primitifs, la pauvreté de son culte, s'expliquent assez naturellement par l'hypothèse d'une dégénérescence dans les croyances : les notions plus grossières ont recouvert et terni les notions plus pures. Lang soutient au moins comme plus vraisemblable ce qu'il appelle « la vieille théorie de la dégénérescence », *Making*, c. xv, p. 254, et il est tout disposé à expliquer la décadence par l'attraction que l'animisme, une fois développé, exerce sur « l'homme naturel et mauvais, le vieil Adam », p. 257, cf. p. xv, xvi et la remarque citée plus haut, de Mgr Le Roy sur les Bantous, col. 1544.

Dans plusieurs cas, les premiers missionnaires, les premiers blancs, ont trouvé très nette chez de pauvres sauvages, la notion de l'Être suprême, Père, Ancien des cieux, Organisateur (Créateur) de l'univers. A. Lang, *Making*, p. 167. Et cette idée, les anciens disaient la tenir de leurs ancêtres. D'ailleurs, si la croyance des Primitifs venait des missionnairse, comment se fait-il que l'Être suprême ne soit pas davantage centre de culte, de prière, de vie morale, conformément aux leçons des missionnaires? Comment expliquer l'ésotérisme qui n'admet pas à la connaissance du grand Être les femmes, les enfants, les non initiés? A. Lang, *Origins*, p. 120, 121.

Bien plus, certains historiens se croient autorisés à dire que chez les vrais Primitifs, Pygmées, Australiens du sud-est, Fuégiens et Californiens du centre, l'Être suprême a une physionomie beaucoup plus distincte que chez les autres Primitifs, qu'il reçoit tout le culte strictement religieux, l'animisme, le mânisme — à plus forte raison, le magisme — n'ayant pas de caractère religieux. D[r] A. Gahs, *Anthropos*, t. XVI-XVII, p. 548. A Lang, lui aussi, constate chez certains « peuples sauvages des plus bas cette absence de culte envers les esprits, totems, fétiches et autres ». *Making*, p. 254; cf. ci-dessus, col. 1515. Il faut cependant reconnaître que chez d'autres Primitifs on trouve le phénomène inverse : tout le culte est réservé aux esprits des ancêtres ou de la nature, que des rites appropriés peuvent rendre propices, alors que l'Être suprême n'a pas besoin de culte et qu'il est inaccessible. Tels, les Akamba, peuple Bantou de l'Afrique N.-E. *Anthropos*, t. XVIII-XIX, p. 1095, ou les Bakongo, au sud du fleuve Congo. *Rev. d'hist. des relig.*, t. LXXXVI, p. 222.

Dans l'impossibilité de descendre à des monographies même sommaires des peuples les plus primitifs, de ceux surtout qui ont été présentés comme privés de toute croyance supérieure et de toute religion, il faut nous contenter d'en appeler à des écrivains de grande autorité, pour affirmer la notion assez nette, parfois très pure, d'un Être suprême dans la grande race nègre. Lang, *Making*, c. XII, p. 218; chez les Zoulous, *Anthropos*, t. XVIII-XIX, p. 656; chez les Pygmées, au nombre desquels il faut compter les indigènes des îles Andaman, les Négritos des Philippines, les Pygmées de l'Afrique centrale, les Bochimans. W. Schmidt, *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Stuttgart, 1910, cf. *Rev. des sciences phil. et théol.*, 1910, p. 547, fin; chez les Maïdu de la Californie centrale. *Semaine d'Ethnologie religieuse*, 1922, p. 32, al. 2.

Deux cas ont été discutés avec une particulière âpreté, celui des Aruntas et celui des Tasmaniens. Les Aruntas habitent actuellement l'Australie centrale, et jusqu'à ces dernières années, ils étaient regardés comme autochthones, comme primitifs, parmi les Primitifs. Or, les Aruntas n'ont pas trace de religion, ni de croyance à un *ethical All Father* (un Père de tous, protecteur de la loi morale). Ainsi parlaient B. Spencer et F. J. Gillen dans *Native tribes of Central Australia*, 1899 et *Northern tribes of Central Australia*, 1904; ainsi, Frazer dans *Magic art*, t. I, p. XXIII. Mais il semble maintenant établi et reconnu que les Aruntas sont originaires du Sud-Est, et sont la plus jeune parmi les six tribus d'un même groupe. *Anthropos*, t. VIII, p. 1145; t. XVI-XVII, p. 1007.

Et quant à leur prétendu athéisme, à leur prétendue irréligion, il est au moins extrêmement probable qu'ils reconnaissent un Être suprême, très effacé d'ailleurs et sans caractère moral bien net. Tout se passe comme si cet être avait été peu à peu relégué à l'arrière-plan jusqu'à tomber dans l'insignifiance; et Lang admet contre B. Spencer, Frazer, van Gennep, que nous sommes ici en face d'une divinité non en croissance, mais en décadence, A. Lang, *Making*, p. X; *The Alcheringa and the All Father*, dans *Revue des études ethnographiques et sociologiques*, juillet-août 1909. Confirmation remarquable : les tribus du Sud-Est de l'Australie, appartenant au même groupe ethnique que les Aruntas, mais plus primitives qu'eux, ont la croyance à un Être suprême, doué d'attributs moraux. Schmidt, cf. *Revue des Sciences phil. et théol.*, 1910, p. 551. Lang parle de leurs conceptions reli-

gieuses « étonnamment élevées ». *Making*, p. 175.

Restent les Tasmaniens. *La Rev. d'hist. des relig.*, t. LXXXVIII, p. 218, not. 2, n'ose guère contredire le P. Schmidt quand il trouve la croyance à l'Être suprême chez beaucoup des peuplades les plus primitives, les Australiens du Sud-Est, les Andamanais, les Aïnus, les Californiens du centre, les Gez du Brésil oriental, les Fuégiens; mais la même revue élève un doute sur les Pygmées et pense pouvoir opposer victorieusement les Tasmaniens, les Kubus, les Weddahs. Les Tasmaniens n'existent plus : leur dernier représentant authentique est mort vers 1877. Il semble, quoi qu'en dise Frazer, *Magic art*, t. II, p. 257, qu'ils reconnaissaient l'existence d'un être bon et d'un être mauvais, bien que le second fût beaucoup plus en vue que le premier. *Anthropos*, t. III, p. 825, 826, 828. Sur les Kubus, peuplade de Sumatra central, et les Weddahs ou Veddahs, qui habitent actuellement le sud-est de Ceylan, la question n'est pas élucidée. On a, dans les premières années du siècle, reconnu chez les Weddahs une certaine religion. Cf. W. Schmidt, *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Stuttgart, 1910, p. 292, n. 1. Quant aux indigènes de Sumatra, le P. Schmidt les a étudiés par exemple, dans *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker*, Vienne, 1910, et il relève chez ces peuples la connaissance de la divinité et un certain culte, p. 37, n. 165; p. 50, n. 200, et, d'après certains indices, il conclut à une évolution non par progrès mais par régression. Pour ce qui est des Pygmées, il ne semble plus que l'on puisse mettre en doute leur connaissanec de Dieu. Cf. col. 1544.

Et puis, quand même les Kubus, les Weddahs et une demi-douzaine d'autres tribus seraient complètement athées et sans aucune religion, la seule conclusion légitime serait en faveur de la possibilité du fait exceptionnel, nullement de la loi universelle. Il resterait encore à prouver l'improuvable : que ces tribus représentent un stade universellement nécessaire et absolument premier; il resterait à prendre sur le fait un peuple évoluant spontanément vers les formes supérieures de la croyance et de la religion, ce qui n'a jamais été fait.

D'une façon générale, les découvertes de l'ethnologie, en ces dernières années, vont toutes dans le même sens : des peuplades primitives qui passaient pour privées de croyance à des êtres supérieurs et dépourvues de religion, pour emprisonnées dans la magie ou l'animisme, se révèlent en possession de la croyance à la divinité, souvent à un Dieu unique et personnel, dont l'homme dépend physiquement et moralement; et la plupart du temps on rencontre chez ces mêmes peuplades un culte de cette divinité, culte plus ou moins embryonnaire, ébauche peut-être, peut-être souvenir. Car — dernier trait frappant, constaté assez souvent pour pouvoir sans témérité être soupçonné partout — les savants, qui ont à leur service toutes les ressources de l'ethnologie et de la linguistique, toutes les lumières de l'histoire comparée, ont vu plus d'une fois les croyances et les pratiques religieuses d'un peuple devenir plus hautes et plus pures, à mesure qu'ils se rapprochaient des origines.

D'ailleurs, dans l'histoire des peuples civilisés — en particulier dans l'histoire des deux peuples classiques pour nous, les Grecs et les Romains — n'a-t-on pas souvent fait pareille constatation?

Le temps semble définitivement passé où E.-B. Tylor, J.-G. Frazer et d'autres, forts il est vrai d'une vaste érudition, enseignaient avec une belle assurance l'animisme ou le magisme, et communiquaient leurs convictions à leurs lecteurs et au monde savant lui-même. Actuellement, beaucoup d'écrivains purement rationalistes, libres en tout cas de préoccupations dogmatiques ou confessionnelles, reconnaissent les incertitudes, irrémédiables peut-être, de l'histoire sur les relations entre religion et magie; certains vont même jusqu'à avouer la possibilité, la probabilité d'un déisme primitif, d'une religion primitive, probabilité égale ou supérieure à celle d'un animisme ou d'un magisme primitif. « Les cas de monothéisme primitif appartiennent avec la langue et la formation de la famille à ces énigmes des commencements de la culture humaine qu'il sera probablement à jamais impossible de résoudre. » *Illustrierte Volkerkunde* du Dr Buschan, Introduction générale à la 2e édition par R. Lasch, Stuttgart, 1922 (l'ouvrage est considéré comme représentatif de la doctrine évolutionniste). Ainsi, conclut le R. P. Schmidt, après avoir cité ce passage, « les rôles paraissent donc complètement changés : ce n'est pas nous, c'est l'évolutionnisme, qui invoque le mystère de l'insondable, pour échapper aux conséquences que l'on pourrait déduire d'un monothéisme primitif ». *Semaine d'Ethnologie religieuse*, 1922, p. 40.

L'attitude de plus en plus fréquente des savants est celle d'une défiance positive pour une solution rigide et universelle, pour l'évolutionnisme absolu : « La science anthropologique, dit Marett, devient de plus en plus parcimonieuse de constructions sur un plan si simple et si drastique. L'évolution humaine est un tissu de plusieurs fils qui se croisent. » Art. *Magic* dans Hastings, *Encycl. of. relig.*, t. VIII, p. 247 *b*. Et J. Réville croit avoir appris dans l'histoire des religions à se défier de ces gens « qui prétendent ouvrir toutes les portes avec une seule clé, parce qu'ils forcent les serrures, partout où leur clé ne fonctionne pas. » *Les phases successives de l'histoire des religions*, Paris, 1909, p. 25.

Chez les auteurs contemporains, il se manifeste en particulier une réaction très nette contre la tendance à méconnaître les influences individuelles dans l'évolution des doctrines religieuses, J. Réville, *op. cit.*, p. 222; R. Pettazoni, professeur d'histoire des religions à l'Université de Rome, Leçon inaugurale, 17 janvier 1924, cf. *Rev. d'hist. des relig.*, t. LXXXIX, p. 134, fin; réaction aussi contre le magisme pur de Frazer, cf. Loisy, *A propos d'histoire des religions*, Paris, 1911, p. 179; réaction encore contre la tendance à dissocier complètement croyance en la divinité d'une part, et, de l'autre, morale, culte, prière. *Semaine d'Ethnologie religieuse*, 1913, p. 153, rapport du R. P. Lemonnyer, p. 6, 8.

Donc, si l'on demande sincèrement à l'histoire, et non à une théorie toute faite, la relation de nature qui unit religion et magie, trois réponses sont possibles, qui ont été faites : 1. Il y a eu un stade primitif d'indifférenciation, d'où sont sorties magie et religion; 2. La magie est une religion dégradée; 3. La religion est une magie perfectionnée. A. Loisy, qui présente ces trois hypothèses, *A propos d'histoire des religions*, p. 174, juge que la 2e, « n'a rien de vraisemblable » et opte pour la 1re. Mais, quelques années plus tôt, un auteur protestant, Zöckler, comparant la 2e et la 3e hypothèse, trouvait la 2e, plus conforme aux faits connus, art. *Magie* dans *Protest. Realencyclopädie*. Et Zöckler relève quatre indices en faveur de la 2e hypothèse : *a*) Les peuples actuellement les plus arriérés ont gardé, au milieu des absurdités et des récits merveilleux de leurs cultes traditionnels (*Kultussitte*), des traces de croyance à une haute puissance spirituelle. — *b*) Le passage du magisme ou d'une autre superstition originelle à une forme plus élevée de religion n'a jamais été constaté. — *c*) Si l'on considère en particulier les peuples civilisés de l'ancien monde, les Égyptiens, par exemple, ou les Babyloniens, leur his-

toire la plus reculée ne montre pas que leurs religions soient sorties de la magie ou du merveilleux. — *d*) L'apparition de la magie est en général le symptôme d'un sentiment religieux non pas en train de s'épanouir mais bien en train de vieillir et de disparaître. Quand la magie se rencontre à une époque relativement primitive, elle n'appartient pas à l'évolution propre du peuple considéré, mais elle s'explique par une pénétration et une contagion d'origine étrangère. P. 57.

Dans la même encyclopédie, l'article *Zauberei* est signé von Orelli, auteur d'un *Manuel d'histoire des religions;* celui-ci, sur la question présente, se range à l'avis de Zöckler et trouve invraisemblable l'hypothèse contraire, celle de la religion, sortant de la magie. *Zauberei*, t. XXI, p. 612, 613.

Tout récemment, J.-R. Swanton, ancien président de l'*Anthropological Society* de Washington, n'hésitait pas à proclamer, comme l'avait fait A. Lang trente ans plus tôt, que ses études l'avaient amené « à des positions considérablement différentes de celles que patronnent la plupart des autorités reconnues ». Il admet spécialement que « l'attitude religieuse » est « évidemment » un facteur humain primitif. Il trouve chez beaucoup de Primitifs, en Amérique, en Afrique, en Asie, un monothéisme plus ou moins mélangé; au moins ces peuples croient-ils à un dieu supérieur aux autres. « C'est là, dit Swanton un concept extraordinairement commun. » Enfin, il n'a aucune difficulté à associer un monothéisme, d'ailleurs assez pauvre, avec une mentalité primitive: exemple : les Australiens du Sud-Est, les Négrilles, les Bushmen, les Andamanais. *American Anthropologist, New Series*, t. XXVI, 1924, p. 358-365; cf. *Anthropos*, t. XX, p. 333.

Conclusion. — Il ne serait pas difficile de multiplier les citations, *Semaine d'ethn. relig.*, 1922, compte-rendu du R. P. Schmidt, p. 31-48; celles-là suffiront, sans doute, pour nous permettre de conclure sans crainte avec des théologiens, qui sont aussi des autorités reconnues en histoire des religions, avec Mgr Le Roy, le R. P. Schmidt, le P. Bouvier. Nous emprunterons les termes mêmes dont se sert Mgr Le Roy dans la *Religion des Primitifs*, p. 484, et qu'il reproduit dans *Christus*, p. 101 : « Tout se présente à nous comme si l'espèce humaine, irradiant d'un point commun sur lequel elle aurait apparu, à une époque que la science est impuissante à fixer d'une façon précise, avait été mise en possession d'un fonds de vérités religieuses et morales, avec les éléments d'un culte, le tout prenant racine dans la nature même de l'homme, s'y conservant avec la famille, s'y développant avec la société, et donnant peu à peu — suivant les mentalités particulières à chaque race, sa portée intellectuelle, les conditions spéciales de sa vie — ces formes à surfaces variées, mais fondamentalement identiques, que nous appelons les religions, religions auxquelles partout et dès le principe, se seraient attachés les mythes, les superstitions et les magies, qui les vicient et les défigurent en les détournant de leur objet. »

Cette déclaration, si nous ne nous trompons, le P. Bouvier et le R. P. Schmidt la signeraient, le premier avec quelque hésitation peut-être — c'était un modeste, presque un timide, par excès de conscience, pourrait-on dire, et il écrivait entre 1911 et 1914 — le deuxième avec assurance. Cf. *Rech. de sciences relig.*, t. IV, p. 109-134, art. de Bouvier; art. *Magie* du *Dictionn. apolog.*: *Anthropos*, t. VIII, p. 1141. Et des hommes dont le nombre augmente d'année en année, hommes profondément sincères et compétents, se rapprochent chaque jour des mêmes conclusions.

I. Bibliographie générale. — 1° *Dictionnaires.* — *Dictionnaire apologétique*, art. : *Magie et Magisme*, t. III, col. 61-71; *Dictionnaire de la Bible*, de Vigouroux, art. *Magie*, t. IV, col 562-569 ; *Encyclopédie Ladmirault*, art. *Magie*; *Encyclopædia britannica*, art. *Magic*; *Encyclopædia of Religion and Ethics* de Hastings, art. *Magic*, t. VIII, p. 245-321, *God*, t. VI, p. 243-247 ; *Protest. Realencyclopædie* de A. Hauck, art. *Magier*, *Magie*, t. XII, p. 55-70; art. *Zauberei und Wahrsagrei*, t. XXI, p. 611-620; Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines: Magie*, t. III b, p. 1494-1521.

2° *Revues.* — *Recherches de science religieuse*, Paris, articles très informés et très fouillés du P. F. Bouvier, t. II (1911), p. 63, t. III (1912), p. 169, 393, t. IV (1913), p. 109; *Anthropos, Revue internationale d'ethnologie et de linguistique*, fondée par le R. P. W. Schmidt, Vienne, Autriche; *Revue d'histoire des religions*, Paris; *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris, bulletins très érudits sur l'histoire des religions.

3° *Histoire.* — M. J Lagrange, O. P., *Études sur les religions sémitiques*, 2e édit., Paris, 1905. — Sur l'épisode des procès de sorcellerie, il suffit de citer trois ouvrages classiques, le troisième beaucoup plus critique que les deux premiers : H. Institoris et J. Sprenger, *Malleus maleficarum*, 1re édition, probablement Strasbourg, 1487; M. del Rio, *Disquisitionum magicarum libri VI*, Louvain, 1599; F. von Spee, *Cautio criminalis, seu de processibus contra sagas liber*, 1631 (1re édit. anonyme). — J. Janssen, *La civilisation en Allemagne*, trad. E. Paris, Paris, 1902-1911; Collin de Plancy, *Dictionnaire infernal*, 3e édit., Paris, 1844, réédité avec additions par Migne, *Dictionnaire des sciences occultes*, 2 vol., 1846 (recueil considérable de renseignements, documents; mais sources à contrôler).

4° *Théologie.* — S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIae, q. XCII sq.; A. Tanner, *Theologia scholastica*, t. I, diss. V, *De angelis*, q. V; Laymann, *Theologia moralis*, l. IV, tr. X; Suarez, *De religione*, tr. III, l. II. Salmanticenses, *Theologia moralis*, tr. XXI, c. XI, punct. 11; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. III, c. I; Ferraris, *Bibliotheca canonica :* Superstitio; Wernz, *Jus decretalium*, VI, tit. XIII, n. 324; *Ami du clergé*, séries d'articles sur magie et sorcellerie, surtout en 1902.

II. Bibliographie spéciale : sur l'histoire des religions (simples indications ajoutées à la bibliographie générale) :

1° *Manuels.* — J. Bricout, *Où en est l'histoire des religions*, 2 vol., Paris, 1911; J. Huby, *Christus*, 3e édit., Paris, 1921; P. D. Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, traduction H. Hubert, Isidore Lévy, Paris, 1904; S. Reinach, *Orpheus*, 11e édit., Paris, 1909; Pinard de la Boullaye, *Manuel d'histoire des religions*, Paris.

2° *Semaine d'ethnologie religieuse*, comptes rendus : Ire session (1912) : Paris, 1913; IIe session (1913) : Paris, 1914; IIIe session (1922), Enghien, Belgique, 1923.

3° *Travaux spéciaux.* — J.-G. Frazer, *The golden Bough : The magic Art*, 3e édit., 2 vol., Londres, 1911; du même, *Psyche's task*, Londres, 1909; F.-B. Jevons, *An introduction to the study of comparative religion*, New-York, 1908; du même, *The idea of God in early religions*, Cambridge, 1910; R. R. Marett, *The threshold of religion*, Londres, s. d. (1909); E.-W. Hopkins, *Origin and evolution of religion*, New-Haven, Yale University Press, 1923; J. Réville, *Les phases successives de l'histoire des religions*, 1909; A. Loisy, *A propos d'histoire des religions*, Paris, 1911; A. Longuet, *L'origine commune des religions*, Paris, Paris, 1921.

A. Lang, *The making of religion*, Londres, 1900; du même, *The origins of religion*, Londres, 1908 (réimpression); Mgr le Roy, *La religion des Primitifs*, Paris, 1909; R. P. W. Schmidt, *De l'origine de l'idée de Dieu*, traduct. de *Der Ursprung der Gottesidee*, dans *Anthropos*, t. III, IV, V (inachevé) ; *Der Ursprung der Gottesidee*. *Anthropos*, t. XVI-XVII (1921-1922), fait suite à la Ie série, de 1908-1912, et expose le progrès fait en dix ans par la théorie de A. Lang; du même, *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungs-geschichte des Menschen*, Stuttgart, 1910.

L. Gardette.

MAGNANIMITÉ. — I. Notion et matière. II. La vertu. III. Magnanimité et humilité. IV. Portrait du magnanime; ses défauts apparents. V. Conditions de la magnanimité.

I. Notion et matière. — La magnanimité ou grandeur d'âme est la vertu qui porte l'homme à entreprendre des choses grandes, difficiles, héroïques et qui sont dignes de grands honneurs. En tout genre de

vertu où elle trouve à s'exercer, elle ne vise qu'au grand : les grands sentiments, les grands rôles, les grandes réalisations sont de son domaine propre. Sa maxime est la maxime formulée par Bossuet et qu'il applique au grand Condé : « Dans les grandes actions, il faut uniquement songer à bien faire et laisser venir la gloire après la vertu. » Elle s'évertue, en effet, à mériter l'honneur plutôt qu'elle ne le recherche; l'honneur pour elle est moins une fin qu'un résultat, une récompense.

La matière de la magnanimité, au rapport de saint Thomas, ce sont les honneurs, et les grands honneurs. C'est que, parmi les biens qui sont à l'usage de l'homme, à savoir les choses extérieures, il n'en est pas de plus grand. L'honneur n'est inférieur qu'à la vertu dont il est très proche, puisqu'il est son témoignage même; l'honneur appartient de droit aux plus grands et surtout à Dieu; l'honneur est coté si haut que pour l'obtenir ou pour éviter de le perdre, on sacrifie tout le reste. La magnanimité donc ne s'embarrasse pas des petits rôles ou des rôles moyens, et l'application à de médiocres entreprises non plus que la poursuite d'honneurs mesquins n'ont pas reçu de nom spécial. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CXXIX, a. 1, ad 2um.

II. LA VERTU. — La magnanimité maintient dans l'homme la poursuite du grand au niveau du raisonnable. Et dans ce besoin de l'ordre consiste précisément *la vertu* de ce nom. Par exemple, elle empêche que le magnanime présume jamais de ses moyens, ou qu'il aspire aux honneurs pour eux-mêmes, ou encore que, par défiance de ses forces, il renonce à ses entreprises. Si parfois la magnanimité méprise les honneurs, c'est en ce sens qu'elle ne se permet rien de bas pour les obtenir, ou qu'elle en fait peu de cas. Le mépris des honneurs serait blâmable s'il accusait une paresse de les mériter par quelque grande action. Mais le magnanime n'encourt point ce reproche; car il s'applique en tout à bien faire, à faire grand sans exagérer pourtant l'importance de l'honneur humain. *Ibid.*, a. 3.

Il semblerait que la magnanimité ne fût qu'un faisceau de vertus plutôt qu'une *vertu spéciale.* Il n'en est rien. Chaque vertu a son objet et sa fin propres; elle a de même sa louange particulière. La magnanimité se propose une façon de bien moral tout à fait spéciale, et, par l'accomplissement de grandes actions, elle s'élève à ce qu'il y a de plus grand en matière d'honneur. Lors donc qu'elle s'applique aux autres vertus, ce n'est pas précisément en leur forme spécifique et à cause de leur bonté particulière, mais parce qu'elle entrevoit en chacune d'elles une excellence à part, une possibilité de faire grand. A l'occasion, elle sera bienfaisante, juste, véridique, patiente dans les épreuves, non pour le motif de ces vertus particulières, mais par noblesse et grandeur d'âme; car elle estime que, s'il est beau de donner, de rendre au delà de ce qu'on a reçu, il est honteux de s'attacher aux biens extérieurs ou de craindre la souffrance et les ennuis à ce point qu'on veuille à cause d'eux manquer de justice, mentir ou se plaindre lâchement. Bref, la magnanimité ne se confond pas avec les autres vertus, mais elle y excelle et les rend plus grandes. *Ibid.*, a. 4, ad 2um.

La magnanimité n'est nulle part mieux préparée à son rôle que dans l'ordre surnaturel et chrétien. La vertu naturelle ou païenne de ce nom, s'adonne à des choses qui sont grandes humainement et qui méritent de l'honneur devant les hommes. Celle qui s'inspire de l'Évangile a un horizon large comme le Ciel, une élévation transcendante comme ce qui dépasse la terre et ses objectifs, elle dispose aussi d'encouragements, d'exemples et de forces d'une portée surhumaine, elle conduit enfin à une perfection et à des récompenses d'ordre divin. N'est-ce pas sur le terrain de la magnanimité chrétienne qu'on rencontre ces vrais grands hommes que sont les saints? N'est-ce point là de même, qu'on s'exerce non seulement à de grandes austérités, aux grands travaux de l'apostolat et de la bienfaisance, à la patience dans de grandes souffrances, mais encore à des œuvres plus communes, quoique grandes incontestablement aux yeux de Dieu, et qui mettent en réputation devant Lui? D'une manière habituelle, il semble convenable et digne pour une âme créée à l'image de Dieu, munie des grands secours de la grâce, encouragée par de grandes récompenses et sollicitée par de grands exemples, de s'appliquer à des actions hautes et généreuses et qui méritent une grande gloire en la compagnie de Dieu et des anges.

La vertu de magnanimité est partie intégrante de la vertu de force. Voir FORCE, t. VI, col. 537, 538. Elle a ses contraires qui sont la pusillanimité, par défaut, la présomption, l'ambition et la vaine gloire, par excès; voir dans les articles qui suivent : PUSILLANIMITÉ et PRÉSOMPTION et dans les articles parus : AMBITION et GLOIRE (*Vaine*), t. I, col. 940-941, t. VI, col. 1429-1431.

III. MAGNANIMITÉ ET HUMILITÉ. — La magnanimité, dont le propre est de porter en haut, d'exalter, serait-elle contraire à l'humilité qui incline à descendre, à mettre en bas? L'opposition n'est qu'apparente, fait observer saint Thomas, et les mouvements contraires de l'une et de l'autre procèdent simplement d'une diversité de vue. On trouve chez l'homme des grandeurs qui lui viennent de Dieu, on y trouve, par contre, des misères qui proviennent de l'infirmité de sa nature. Tour à tour donc, le magnanime exalte en soi les dons de Dieu, et se propose d'en faire un noble emploi, tout à tour, il s'abaisse et s'avoue à soi-même son fond de misère. Ces vues l'inspirent et le dirigent dans ses rapports avec autrui. Il sait reconnaître et magnifier dans les autres ce qui vient de Dieu, et le comparant avec ce qu'il tient de soi, il n'a pas de peine à se mettre et à se tenir au-dessous d'eux. C'est la démarche même de l'humilité. Il remarque pourtant ce qui leur manque, et, sous cet angle de leurs défauts, il en fait peu de cas. Jamais d'ailleurs, il ne les porte si haut dans son estime que pour eux il consente à quelque chose d'incorrect ou d'indigne. *Ibid.*, a. 3, ad 4um.

IV. PORTRAIT DU MAGNANIME; SES DÉFAUTS APPARENTS. — Comme les pensées et les sentiments de l'âme déterminent assez souvent les attitudes corporelles, le magnanime a sa physionomie extérieure. Aristote lui attribue des allures lentes, une voix grave, une parole posée. Les grandes choses qui font l'objet de la magnanimité sont en petit nombre, elles sont de poids et requièrent beaucoup d'attention : d'où la contenance du magnanime, son air rassis, ses gestes plutôt rares, tout un ensemble qui révèle une âme sereine, sans passion ni fièvre. A ces traits, on reconnaît la magnanimité en exercice, on devine même la disposition naturelle qui y prépare. *Ibid.*, a. 3, ad 3um.

Facilement le vulgaire reproche au magnanime des *défauts, mais plutôt apparents* et qui tiennent à son élévation même. Il lui fait un grief, par exemple, d'oublier les bienfaits dont il a été l'objet. Il serait plus exact de dire qu'il n'aime pas recevoir d'un autre, à moins qu'il ne soit à même de rendre au delà de ce qu'il a reçu. Il tend à exceller en matière de reconnaissance comme en tout le reste. On entend dire encore qu'il est oisif et lent à l'action; ce n'est pas qu'il néglige d'agir dans les choses qui sont à son niveau, mais il faut penser qu'il n'entre pas volontiers dans les vains soucis du grand nombre. S'il parle, objecte-t-on toujours, il semble que ce soit avec peu de simplicité. Mais c'est seulement dans ses rapports

avec la foule à qui il ne peut découvrir sa grandeur d'âme. Avec ceux qu'il ne dépasse pas trop, il communique librement; sa réserve avec l'homme moyen est plutôt prudence que manque de vérité ou de bonté. Il se montre peu familier, si ce n'est avec ses amis; il est plutôt distant avec tous les autres, d'aucuns prétendent qu'il n'est pas sociable. La vérité c'est qu'il sait vivre avec tous, petits et grands, dans la mesure convenable; s'il évite de se mêler indistinctement au commun, c'est pour ne point partager ses petitesses d'âme. Enfin, on lui reproche, de négliger ce qui est utile au grand nombre, de ne point servir assez l'intérêt de tous. Il est vrai qu'à l'utile simplement dit, il préfère le bien tout court ou l'honnête. C'est encore une suite de sa grandeur d'âme. *Ibid.*, a. 3, ad 5um.

V. Conditions de la magnanimité. — Saint Thomas fait observer enfin que la magnanimité requiert pour s'exercer certaines conditions favorables : la *confiance*, la *sécurité*, et même, quoique pas nécessairement, *les biens de la fortune*. En premier lieu, le magnanime a besoin de compter sur Dieu, qui est l'inspirateur et le promoteur de ses grandes œuvres. Mais il faut, en outre, qu'il attende beaucoup de soi et des autres. Il espère donc en soi, parce qu'il se sait à la hauteur des grandes choses qu'il médite et entreprend; il espère aussi dans les autres comme en ses instruments, parce qu'il a éprouvé leur amitié, mesuré les ressources qu'il s'en promet. C'est la confiance dont a besoin le magnanime. Il lui faut encore la sécurité ou tranquillité de l'âme du côté de tous les vains soucis que provoque la peur, qui ruinent l'espoir du succès et d'où pourrait naître le découragement. Les biens de la fortune, tels que la richesse, la puissance, les amitiés, etc., ne sont pas indispensables au magnanime; ils lui sont pourtant très utiles. Car, la multitude estime et honore plus volontiers ceux que favorise la fortune. Au surplus, les choses extérieures sont pour la vertu de magnanimité de puissants moyens d'action. Ce n'est pas que la grandeur d'âme ne puisse se rencontrer privée de ces divers appuis, isolée et pauvre. Mais ce n'est point la situation normale. Il suffit au magnanime qu'il garde vis-à-vis des avantages extérieurs son indépendance; qu'il les estime non d'un grand prix, mais simplement utiles. S'il les possède, que ce soit sans en être grisé, s'il les perd, que ce soit sans amère tristesse. Et surtout qu'il ne fasse rien pour les acquérir qui soit indigne de lui. *Ibid.*, a. 6, a. 7, a. 8.

Ajoutons, et ceci par manière de conclusion pratique : la magnanimité n'est pas la vertu du grand nombre, mais seulement de quelques privilégiés. Cependant puisque toutes les vertus sont connexes, et qu'on ne peut avoir l'une sans être en puissance dispositive des autres, il importe d'entretenir en soi la volonté générale du bien, que renferme la vertu de prudence, et le don de la grâce. *Ibid.*, a. 3, ad 2um.

Saint Thomas, *Summa theologica*, IIa IIæ, q. CXXIX ; Bail, *La théologie affective*, Paris, 1855, t. III, p. 358-361 ; A.-D. Sertillanges, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1916, p. 420-427.

A. Thouvenin.

MAGNÉTISME voir Hypnotisme, t. VII, col. 357.

MAGNI Valérien, frère mineur capucin (1586-1661). — Ce personnage est, sans conteste, une des figures marquantes de l'histoire religieuse des divers pays qui composaient le Saint-Empire, dans la première moitié du XVIIe siècle. Son histoire n'a pas été écrite et la tâche serait délicate, à cause de ses démêlés bien connus avec les membres de la Compagnie de Jésus, dont quelques-uns fournirent à Pascal les éléments de sa quinzième *Lettre Provinciale*. Nous n'avons pas à les discuter ici et nous nous bornerons au simple exposé des faits, autant que ce sera nécessaire. Le P. Magni eut des torts que nous ne cherchons pas à nier. Ses qualités éminentes étaient gâtées par un sentiment excessif de sa personnalité, qui lui faisait rechercher les éloges et ne lui permettait d'accepter ni l'insuccès, ni la contradiction. Homme véritablement supérieur, il eut de petits côtés, et si les volumineux dossiers qui le concernent aux archives de la Propagande et du Vatican renferment un grand nombre de belles pages, ils en conservent malheureusement trop d'autres, que l'on voudrait effacer pour l'honneur de sa mémoire. Il a été exalté outre mesure, et rabaissé plus qu'il ne convenait; la vérité serait dans un juste milieu qu'un écrivain impartial pourrait seul établir. Le rôle politique du P. Magni ne rentre pas dans le cadre du *Dictionnaire*, nous n'avons à nous occuper que du philosophe et du théologien. Il fut surtout un vaillant adversaire des protestants, et les attaques, dont il a été l'objet de leur part, démontrent qu'ils ne le tenaient point pour un adversaire de minime importance.

I. Vie. — Maximilien Magni naquit à Milan, le 15 octobre 1586, d'une famille noble, originaire du Frioul. Il était encore enfant quand son père se transporta à Prague, où l'appelaient des intérêts de famille. Adolescent, il fréquentait le couvent des capucins, et, deux ans après, le 25 mars 1602, il revêtait l'habit franciscain et prenait le nom de Valérien de Milan. Une fois prêtre, il est envoyé à Vienne, en qualité de lecteur de philosophie et de prédicateur de langue italienne; bientôt, on en parle à la cour et l'empereur désire l'entendre. En 1616, Sigismond III demande des capucins pour les établir en Pologne. Le P. Valérien est choisi pour cette mission, et le roi en est si satisfait que l'année suivante il l'envoie à Rome, pour y traiter en son nom des moyens d'assurer la défense de la foi, par la coopération à la croisade contre le Turc, dont son confrère, le P. Joseph du Tremblay était l'apôtre. La guerre vient contrarier les projets du monarque et il ne pourra les réaliser que dix ans plus tard; aussi, le Père reprend à Vienne le cours de ses leçons. La question des passages de la Valteline ne tarde pas à troubler les relations des États qui prétendaient y avoir des droits (1621) et l'empereur députe notre capucin à Paris, pour y négocier cette affaire, dont la solution se fera attendre. A son retour, il est placé à Linz comme maître des novices, puis à Prague, où il enseigne de nouveau la philosophie. L'archevêque, qui sera bientôt le cardinal d'Harrach, le choisit pour confesseur et en fait son conseiller et son théologien. En 1624, il est élu provincial de son ordre pour la Bohême, l'Autriche et la Moravie, mais, au bout de deux ans, il renonce à sa charge, sur un désir de la Congrégation de la Propagande, qui l'établit supérieur de la mission contre les protestants en Bohême et l'attache au cardinal de Prague, pour travailler à la réforme de son immense diocèse. Entre temps, il se consacre avec ardeur à la prédication et à la conversion des protestants, et c'est dans ce but qu'il publie son premier traité, *De acatholicorum regula credendi*, Prague, 1628. A cette époque surgit une nouvelle question qui menace la paix de l'Europe, celle de la succession de Mantoue et de la possession du duché de Montferrat. C'est encore le P. Valérien que l'empereur envoie à Pignerol, où il se rencontre, au mois d'avril 1630, avec Richelieu et le P. Joseph; quelques mois plus tard, les deux religieux se retrouveront au célèbre congrès de Ratisbonne, à la suite duquel Ferdinand aurait dit, en parlant du capucin français, « que tout étroit qu'était son capuchon, il avait su y faire entrer six bonnets électoraux ». Amené par l'un ou l'autre des princes électeurs, le P. Magni

reviendra souvent à Ratisbonne, au moment des diètes d'Empire. Il était à Prague, vers la fin de 1631, quand la ville fut investie par les troupes protestantes du duc de Saxe, et il s'employait avec succès à maintenir le moral des catholiques. L'année suivante, il travaillait à assurer la couronne de Pologne à Ladislas IV, fils de Sigismond; aussi, le nouveau roi l'invitait-il aux fêtes de son couronnement et obtenait, 3 juillet 1634, qu'il vînt se dépenser dans son royaume. En récompense de ses services, Ladislas demandait pour lui au pape le chapeau de cardinal, par une lettre que celui qu'elle concernait eut la petitesse de laisser imprimer (dépêche du nonce à Varsovie, 7 avril 1636, ms. *Barber. lat. 6596*), avec la relation qu'il avait envoyée à la Propagande des événements de Prague pendant l'occupation : *Epistola... in qua narratur status fidei catholicæ in civitate Pragensi, quo tempore occupabatur a Duce Saxoniæ*, in-4°, s. l., 1636. On veut qu'un peu plus tard, après qu'il eut négocié son mariage avec une fille de l'empereur, 1637, Ladislas ait renouvelé sa demande, qu'appuyèrent et l'empereur et le roi d'Espagne; mais sans plus de succès, le pape motivant son refus sur ce que le P. Magni n'était point sujet du roi de Pologne. L'archevêque de Prague l'ayant réclamé, il était revenu dans cette ville en 1636, pour retourner ensuite en Pologne sur les instances du roi, auquel on l'accordait pour un an, au mois de janvier 1638. Pendant cette année, il va jusqu'à Dantzig, où il prépare la conversion d'un ministre fameux, Barthélemy Nigrinus, qui se déclarera catholique trois ans plus tard, après de nouveaux entretiens avec Valérien. De retour dans sa province, il profite de son repos pour rédiger les réponses aux ministres, qui ont attaqué son traité sur la règle de foi. Il aurait voulu n'avoir d'autre occupation que celle de la composition de ses ouvrages de philosophie, qui, écrivait-il le 23 mars 1641, causeraient une telle admiration qu'il croîtrait en autorité pour son ministère apostolique. Plusieurs fois déjà il était venu à Rome, et il aurait désiré s'y retirer, mais tout ce qu'il obtenait était d'y faire un séjour d'un an environ, 1642-1643, au bout duquel il devait retourner en Autriche et en Bohême, où nous le voyons qualifié de missionnaire apostolique dans la Saxe Électorale, la Hesse, la Marche de Brandebourg et à Dantzig. De 1646 à 1648, il est en Pologne, où il fait imprimer plusieurs ouvrages. Les années suivantes, on le retrouve à Vienne et c'est de là, vers la fin de 1651, qu'un ordre de la Propagande l'envoie sur les bords du Rhin pour travailler à la conversion du landgrave de Hesse, qui le demandait personnellement. En la fête de l'Épiphanie, le landgrave et sa femme faisaient leur abjuration publique dans la cathédrale de Cologne. Le jour même, le prince écrivait au pape, implorant sa bénédiction, et à la Propagande pour la remercier de lui avoir envoyé le P. Valérien. Celui-ci avait commencé alors un système de controverses par écrit, qu'il jugeait infaillible, et il les continua pendant toute l'année, jusqu'à ce que le nonce lui ordonnât de les interrompre, le pape et la Propagande ne l'approuvant pas. Il publia encore quelques opuscules, dont un fort malheureux, qui ne fut probablement pas sans influence sur le décret de la S. Congrégation, du 6 décembre 1655, défendant aux missionnaires de publier quelque ouvrage que ce soit, sans son autorisation. L'ardent polémiste, qui déclarait ne pouvoir se passer de la presse, *ego sine usu prœli inermis sum*, regarda ce décret comme le visant spécialement et il s'estima victime de ses adversaires. Rentré en Autriche et réduit à ne pouvoir se défendre que par de courts manuscrits, il finit par ne plus se contenir, et il fait paraître son *Apologia contra imposturas jesuitarum*, car, pense-t-il, ce sont eux la cause de tous ses malheurs. Bientôt, elle est à Rome, où lui-même l'a envoyée, au mois d'octobre 1660. Le résultat ne fut pas celui qu'il attendait peut-être. Au commencement de l'année suivante, il était parti pour Vienne, afin de se justifier près du nonce. Celui-ci recevait l'ordre de l'arrêter, et, son grand âge ne permettant pas de le transférer à Rome, de le faire interner. Le soir du premier février, l'auditeur de la nonciature se présentait au couvent et, avec l'aide du bras séculier, le conduisait à la prison dite l'Hôpital de l'Empereur. Ses frères en religion, ses amis intervinrent auprès de l'empereur et du nonce, ses parents se portèrent caution, et il lui fut permis de se retirer au couvent de son ordre à Salzbourg. C'est dans la litière impériale qu'il y est transporté; le prince-archevêque lui fait le plus bienveillant accueil, mais la secousse avait été trop violente et la goutte, dont il souffrait depuis des années, remontant au cœur, ne tarda pas à terrasser l'intrépide jouteur. Après avoir protesté n'avoir de rancune contre qui que ce fût, le P. Valérien mourut pieusement en baisant son crucifix, le 29 juillet 1661, dans la soixante-quinzième année de son âge et la soixantième de sa vie religieuse.

II. Écrits. — Malgré cette vie errante et pleine de contrastes, le P. Valérien a beaucoup écrit.

1° *Ouvrages philosophiques.* — Dans ses lettres, il parle assez souvent de ses ouvrages philosophiques, auxquels il aurait voulu pouvoir travailler à loisir. En 1641, il écrivait que deux ans auparavant, profitant d'un temps de repos, il avait entrepris un ouvrage *pene immensæ difficultatis : sistema scilicet omnium scientiarum, quæ sub latiore vocabulo philosophiæ et theologiæ numerantur* (*Judicium de catholicorum regula credendi*, p. 4). Le plan était vaste et celui qui l'avait conçu semble avoir été incapable d'en suivre aucun.

Dans les premiers écrits où il expose *sa* philosophie, *philosophia Valeriani*, il s'attaque à Aristote. Pour lui, le Stagirite est un tyran, *tyrannus est, qui premit genus humanum perniciosius ullo heresiarcha, ullove hominum quos tulerit ætas ulla (De atheismo Aristotelis).* Aussi, se révolte-t-il contre cette tyrannie dont il veut délivrer la philosophie chrétienne. En combattant l'aristotélisme, le P. Magni ne faisait que suivre les traditions de l'école franciscaine, mais il n'appartenait pas pour autant à celle-ci. D'ailleurs, il ne se réclame d'aucune et pose plutôt en autodidacte et en indépendant; il dit toujours *ma* philosophie. Celle qu'on lui avait enseignée ne satisfaisant pas son esprit curieux, pendant dix ans, il chercha un système, avant d'entrevoir un peu de lumière et de se rendre compte que, pour arriver à la vérité, il lui fallait se dégager de l'autorité qu'on lui imposait. Il donna un premier aperçu de cette indépendance dans un petit traité que Wadding, un de ses examinateurs, qualifie *magis mysticus quam philosophicus* et qu'ailleurs il appelle *opus peregrinum et obscurum, haud omnibus pervium.* Il avait pour titre : *De luce mentium et ejus imagine*, in-12, Rome, 1642, Anvers (?), Vienne, 1645. Nous ne pouvons mieux faire que de le citer : *Sentio ac dico Lucem mentium, seu lumen rationis esse Deum benedictum... Quod autem lux mentium se ipsa sit intelligibilis ab homine, ut ego sentio ac dico, id negatur ab omnibus pene theologis*; *cum enim ponam lucem mentium esse homini per se notam eamque esse Deum, sequitur Deum esse homini per se notum; quod negatur ab omnibus, si paucos excipias theologorum.* C. I. — Son opuscule ayant été fortement attaqué, il en publiait un second, *De luce mentium et ejus imagine, ex sanctis patribus Augustino et Bonaventura*, in-12, Vienne, 1646, où il donne simplement les textes de ces saints docteurs, sur lesquels il s'appuie, et qui n'étaient que brièvement indiqués dans le précédent. C'est sous ce titre inexact

que, dans un but tendancieux, le *De luce mentium* était réédité, avec un *Appendix, quid sentiendum sit de doctrina Valeriani Magni* par un rosminien anonyme, in-8°, Bologne, 1886. Valérien revient souvent sur ce principe dans ses autres écrits philosophiques, où, dit encore Wadding, *multa contra communes peripateticorum opiniones ostentat*.

Les premiers sont de l'année 1647 et parurent à la suite de ses expériences sur le vide. Sans en avoir entendu parler, affirme-t-il, et nous n'avons pas de motif pour ne pas le croire, il avait renouvelé l'expérience du tube de mercure, déjà faite par Torricelli à Florence et à Rome. Il en prenait occasion pour écrire sa *Demonstratio ocularis loci sine locato, corporis successive moti in vacuo, luminis nulli corpori inhærentis*, in-8°, s. l., Varsovie, 1647. Il y raconte son expérience, faite en présence de la cour de Pologne, et conclut en l'opposant à la doctrine d'Aristote, car son but en y procédant, était de chercher une preuve de fait contre le péripatétisme. On le contredit : il répète son expérience devant une réunion de théologiens et écrit encore quelques pages, *Altera pars demonstrationis ocularis de possibilitate vacui*, 12 juillet et 12 septembre. Déjà le premier opuscule était arrivé à Paris, et Gilles Personne de Roberval accusait le capucin de n'être qu'un plagiaire, *De vacuo, narratio ad nobilem virum D. des Noyers*, du 20 septembre. Celui-ci se justifia, *De inventione artis exhibendi vacuum narratio apologetica*, Varsovie, 9 novembre. Il répondait encore à un certain Jean Broscius, qui dans le *Peripateticus Cracoviensis* défendait Aristote. D'autres encore prirent la plume pour combattre les conclusions de Valérien contre les péripatéticiens. Nous citerons un professeur anonyme du Collège romain, *Nonnemo*, qui réplique : *Magno amico experimenta vulgata non vacuum probare, sed plenum et antiperistasim stabilire*, Rome, 1648; Jean Fantuzzi, professeur au collège de Bologne : *Eversio demonstrationis ocularis loci sine locato*.., Bologne, 1648; Jacques Pierius, médecin et professeur de philosophie : *Ad experientiam nuperam circa vacuum, R. P. Valeriani Magni demonstrationem ocularem... responsio ex peripateticæ philosophiæ principiis desumpta*, Paris, 1648; le P. Koialowicz, S. J., sous le pseudonyme de *Peripateticus Vilnensis : Oculus ratione correctus, id est demonstratio ocularis cum admirandis de vacuo per demonstrationem rationis rejecta*, Vilna, 1648. Quant au P. Valérien, il avait réédité ses opuscules en un volume, *Admiranda de vacuo et Aristotelis philosophia*, in-8°, Varsovie, 1647, en y ajoutant quelques pages adresssées au P. Mersenne, *De atheismo Aristotelis*, datées du 19 novembre. L'année suivante, il décrivait ses *Experimenta de incorruptibilitate aquæ*, 15 mars 1648, et, disait-il, cette seule incorruptibilité de l'eau renverse toute la physique d'Aristote.

Tout en se livrant à ces expériences, il surveillait l'impression de son ouvrage *Valeriani Magni, fratris capuccini, philosophiæ... pars prima, in qua tractatur de peripatu, de logica, de per se notis, de syllogismo demonstrativo*, in-8°, Varsovie, 1648. Ces traités ne sont pas, comme le titre semblerait l'indiquer, réunis en un seul volume, mais ils forment autant de livrets séparés, fort difficiles à rencontrer. Dans les prolégomènes du premier, il annonçait trois autres parties. Dans la seconde, disait-il *contemplabimur Deum ejusque artem æternam in qua cernitur mentaliter mundus intelligibilis... Postquam demitto aciem mentis ad considerationem mundi existentis instar ideæ præintellectæ... Huic parti tertiæ succedit quarta et postrema, quæ exhibet peculiarem Dei providentiam erga genus humanum. Hæc pars philosophiæ nuncupatur theologia.* Au lieu de suivre ce programme, il publiait ensuite *Valeriani Magni... principia et specimen philosophiæ*... in-4°, Cologne, 1652. Dans ce volume, on trouve des traités nouveaux : *Axiomata ad universam philosophiam, Ens non factum, Lux mentium*, qui diffère du premier opuscule publié sous ce titre; ils sont suivis de la réédition des *Admiranda de vacuo*, et de la *Decas prima Soliloquiorum ad Vladislaum Quartum*, déjà imprimée à Varsovie, 1648.

Dans la plupart des exemplaires manque une feuille additionnelle, sur laquelle l'auteur proteste contre les fautes insupportables, *errores intolerabiles*, commises par l'imprimeur, qui a bouleversé l'ordre des traités sur le vide. Il les fait précéder d'une courte réponse à une objection qu'on lui avait peut-être faite, *Quæstio ; Utrum tamen productum in vacuo detrahat creationem Deo et miracula sanctissimo eucharistiæ sacramento?*

C'était à ses chères études philosophiques que le P. Magni consacrait les loisirs forcés des dernières années de sa vie et qu'il demandait un dérivatif à ses préoccupations de tout genre. En 1655, il avait offert à son neveu, le baron François Magni, comte de Strasnitz, le manuscrit de sa *Logique*, que celui-ci fit imprimer. Il lui promettait alors d'écrire à son intention sa philosophie, et, en effet, quelques années plus tard, il lui en remettait le manuscrit, dont au moins une bonne moitié a été publiée sous ce titre : *Opus philosophicum Valeriani Magni*, in-4°, Leitmeritz, 1660. Dans cet ouvrage, inconnu aux bibliographes, comme l'édition de la *Logica*, il rééditait, mais en les modifiant profondément quant à la forme, les opuscules que nous avons indiqués. Il est divisé en deux parties : I. *Synopsis philosophiæ Aristotelis*; II. *Philosophia Valeriani Magni*. La première se compose de deux traités ; 1. *Sententia Aristotelis de Deo et mundo;* 2. *Sententia Valeriani de doctrina Aristotelis*. Au commencement du second, il pose cet argument : *Philosophia Aristotelis ignorat Deum esse causam efficientem mundi. Eum qui ignorat Deum esse causam efficientem mundi est impossibile habere scientiam de Deo et mundo. Ergo philosophia Aristotelis non habet scientiam de Deo et mundo.* C'est le développement de la mineure qui forme le sujet du traité. La seconde partie, *Philosophia Valeriani Magni*, renferme de nombreuses divisions et subdivisions : *Logica, Metaphysica, Rudimentum mathematicæ, Physica, Rudimentum Pansophiæ*, mais le volume ne renferme que la Logique et la Métaphysique ; celle-ci comprend trois parties, *Apparatus ad metaphysicam universamque philosophiam, Deus, Ens creatum*. Dans ce volume, nous avons en tout vingt-deux des trente-neuf traités, qui dit-on, composaient tout l'ouvrage. Les autres ont-ils paru? Nous pensons qu'il faut voir dans l'*Opus philosophicum* le livre *De cognitione Dei in se et in creaturis* qu'en 1658 il demandait de pouvoir imprimer.

Ce titre, en effet, résume le système philosophique du P. Valérien. Son point de départ est l'idée de l'être parfait qui se présente à nous, dès que nous commençons à réfléchir sur ce qui existe. C'est la connaissance de cet être parfait *entitas perfecta, ens qua ens, ens non factum*, qui est la lumière, grâce à laquelle notre intelligence arrive à la connaissance de l'être imparfait, *ens creatum*, car, c'est par la connaissance de la perfection que nous avons celle de l'imperfection, comme par celle de la lumière nous arrivons à celle des ténèbres, qui en sont la privation. Il va nous donner l'indication de ce qu'il regarde comme le sujet de la philosophie. *Si, Theophile, mentem tuam extendas ad contemplandum id omne quod est, deprehendes Deum et mundum : deprehendes, inquam, unicam causam intelligibilem ex consideratione sui effectus : ita ut Deus sit objectum intelligibile in suo effectu; Deus, inquam, in mundo creato. Porro Deus creando mundum respexit in ideam intelligibilem, quapropter cognitio mundi idealis*

plurimum differt a cognitione mundi existentis realiter. Philosophia consistit in intellectione mundi idealis, exactior vero cognitio mundi existentis non omnino spectat ad philosophiam sed ad historiam rerum naturalium (*Philosophia Valeriani*, p. 3). -Quelques lignes plus haut, il avait dit : *Intelligebam meum philosophari esse nil aliud quam assequi illum ordinem mediorum in fines naturæ, quem noveram præconceptum a primo intellectu.* Si on lui demande quelle est sa méthode, il répondra : *Adhibeo methodum compositivam, exorsus mea ratiocinia a per se notis, et inde progredior ad occulta, occultiora et occultissima*, p. 7. Dans les cinq cents pages de ce volume, il ne cite aucun auteur, de peur qu'on ne lui reproche de ne l'avoir pas compris, aussi faut-il être philosophe soi-même pour voir ses rapports avec les écoles. Contemporain de Descartes, a-t-il lu ses ouvrages et en est-il tributaire? Jean Christian Wolf, dans sa *Psychologia empirica*, pars I, sect. II, c. 2, 76, éd. Vérone, 1736, p. 27, écrit que Leibniz *qui multum tribuit acumini Valeriani Magni*, s'est servi de l'un et de l'autre. Il est, à n'en pas douter, le Valerianus, que, dans une lettre à Arnauld, le philosophe allemand range parmi « les auteurs chrétiens connus pour avoir écrit avec plus de liberté que les autres » et qu'il dit avoir lus avec curiosité. Dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. IV, col. 1137, Paris, 1843.

Pour autant que nous sachions, la philosophie du P. Magni n'a fait l'objet d'aucune étude spéciale, ses ouvrages sont devenus plus que rares et son nom est tombé dans l'oubli. Il mériterait cependant de fixer l'attention de quelque critique. Dans un travail récent, le P. Romuald Bizzarri, capucin de la province de Toscane, se fondant uniquement sur le traité *De luce mentium*, le représentait comme un précurseur de Rosmini, *Tre cappuccini precursori del Rosmini*, dans *Rassegna nazionale*, Rome, août 1924.

2° *Ouvrages théologiques.* — Bien qu'à un degré moindre, nous rencontrons la même confusion dans les ouvrages théologiques du P. Valérien, consacrés surtout à la controverse avec les protestants.

En 1628, avons-nous déjà dit, il avait fait paraître son premier traité, *De acatholicorum credendi regula judicium*, dans lequel il établit que, sans l'autorité de l'Église, la Bible seule ne peut suffire pour être la règle de foi des chrétiens. Il y insiste sur ce dilemme : *aut redeundum ad romanam Ecclesiam, aut recedendum a Christo.* Caramuel, son contemporain, qui avait eu l'occasion de le fréquenter à Prague, où il fut vicaire général du cardinal d'Harrach, portait ce jugement sur le livret en question : *quem qui legerit esse lutheranum aut etiam calvinianum non possit. Theologia moralis fundamentalis*, fundam. 46., edit. 2ª, t. II, p. 14, Rome, 1656. Un ministre de l'église d'Iéna, Jean Major, essaya une réfutation que nous n'avons pu rencontrer. Valérien lui répondit par la réédition de son livret, suivi de remarques sur l'écrit qui lui avait été opposé, *De acatholicorum... judicium nec castigatum nec confutatum a Johanne Majore Jenensi superintendente*, in-12, Prague, 1631. Un fils de ce pasteur, appelé Jean comme son père, publia pour sa défense un écrit dont nous n'avons retrouvé que le titre, *Apologeticus pro parente adversus Valerianum Magnum.* Au cours des années suivantes, d'autres ministres et professeurs écrivirent contre le traité de Valérien; ce furent Jacques Martini, de Dresde, *Vindiciæ Ecclesiæ lutheranæ Dei gratia ab absurdis superstitionis pontificiæ opinionibus liberatæ, contra absurdas consequentias capuccini Valeriani Magni, et sententiam ejus de regula credendi*, in-8°, Wittemberg, 1631; Jean Botsac, d'Herford, *Antivalerianus, sive religio romano-papistica probatur non esse vera, quia regulæ credendi falsæ innititur, contra Valeriani Magni judicium*, Leipzig, 1631; un des trois frères Stegmann, probablement Joachim, qui publia sans apposer son nom, *Brevis disquisitio, an et quomodo vulgo dicti evangelici pontificios ac nominatim Valeriani Magni de acatholicorum credendi regula judicium solide atque evidenter refutare queant?* Eleutheropolis (Amsterdam), 1633, Londres, 1650; enfin Conrad Bergius, doyen de l'église de Brême, *Praxis catholica divini canonis contra quasvis hæreses et schismata, seu de fide catholica et christianorum quorumvis circa illud consensu vel dissensu. Dissertationes novem...* Brême, 1639. Dans cet ouvrage, Bergius attaque non seulement Valérien, mais Bellarmin et François Véron. A chacun le P. Magni adressait une réponse séparée que l'on trouve dans son volumineux ouvrage *Judicium de acatholicorum et catholicorum regula credendi*, in-4°, Vienne, 1641. Comme le titre l'indique, il se compose de deux parties; dans la première Valérien répond à ses adversaires et, dans la seconde, il établit la règle de foi des catholiques. Il y a malheureusement dans ce traité des arguments de peu de valeur, qui donnèrent prise aux attaques des protestants. Nous savons, par une des lettres du Père, 23 mars 1641, qu'un nouveau converti du Holstein, Théodore Simons, avait publié pour sa défense *D. Johannis Botsacci antivalerianus andabata*, c'est-à-dire, explique-t-il, qui combat à l'aveugle. Nous n'en avons pas trouvé d'autre mention. Plus tard, sous le pseudonyme d'Ulric de Neufeld, Jean Comenius éditait *Judicium de judicio Valeriani Magni super catholicorum et acatholicorum credendi regula, sive absurditatum echo*, in-8°, Amsterdam, 1644; et l'année suivante, *Judicium Ulrici Neufeldii de fidei catholicæ regula catholica ejusque catholico usu. Ad Valerianum Magnum omnesque catholicos.* Le P. Valérien répondit en publiant à son tour *Echo absurditatum Ulrici de Neufeld Blesa, demonstrante Valeriano...* in-8°, Cracovie, 1646. Comenius réédita, sous son nom, les deux ouvrages avec ce titre : *De regula fidei judicium duplex : I. Qualiter a Valeriano Magno constructa fuit*; *II. Qualiter ex intentione Dei et Ecclesiæ usu construenda venit*, in-8°, Amsterdam, 1658. Le P. Magni est encore pris à partie avec le P. Josse Kedd, S. J., dans un écrit de J. Micrael, recteur du collège royal de Stettin : *Erörterung des Bekenntnüsses der Wahrheit allgemeiner uralten Kirchen, aber in der That Abfalls vom seligmachenden Glauben H. Ehrardts Graff Truchsess von Wetzhausen. Nebst Antwort auf seine 4 Fragstücke, als auf die 12 propositiones Jod. Kedii, S. J., und Sophismata Valeriani Magni*, in-4°, Alt-Stettin, 1652, dont il existe une traduction latine du même temps, *Diatribe de Ill. C. Ehrardi... Truchsess de Wetzhausen... recognitione Ecclesiæ universalis antiquæ, Viennæ, anno 1652 facta.* Ce comte Truchsess avait fait imprimer cette même année un écrit intitulé *Veritas antiquæ Ecclesiæ*, que le P. Sommervogel attribue au P. Kedd. Au même temps, Jean Conrad Dannhauer, professeur à l'université de Strasbourg, faisait paraître son *Gorgias Leontinus sophista in Valeriano Magno... redivivus, sive analysis judicii de acatholicorum et catholicorum regula credendi producti a Valeriano Magno...* in-4°, Strasbourg, 1652. Un de ses élèves, Jean Christophe Artopaeus, en faisait le sujet de sa thèse de doctorat, *Gorgias sophista in Valeriano Magno capucino redivivus.., ibid.* De son côté le P. Magni publiait un opuscule, auquel il donnait pour titre : *Organum theologicum, seu regulæ argumentandi ex humano testimonio*, Salzbourg, 1652, puis successivement : *Methodus revocandi acatholicos ad Ecclesiam catholicam*, in-4°, Ratisbonne, 1653; *Lux in tenebris lucens quam tenebræ non comprehendunt*, Straubing, 1654.

Cette année 1654 fut encore occupée par sa controverse avec Herman Conringius, professeur à Helm

stedt, esprit universel, qui avait la réputation méritée d'être le plus savant homme d'Allemagne. Il avait publié un opuscule *Fundamentorum fidei pontificiæ concussio*, in-4°, Helmstedt. Prié de donner son jugement sur cet écrit, le P. Magni publia la *Concussio fundamentorum Ecclesiæ catholicæ jactata ab H. Conringio examinata et retorta in acatholicos*, Straubing. Le professeur répliqua par *H. Conringii responsio ad Valerianum Magnum, pro sua concussione fundamentorum fidei pontificiæ*, Helmstedt. A son tour le capucin écrivit une *Epistola ad perillustrem... D. J. C. de Boineberg... de responsione H. Conringii*, Munich, qui amena *H. Conringii responsio altera... ad Valeriani Magni epistolam nuperrimam*, Helmstedt, 1655. Au même temps, Samuel Desmarets, pasteur de l'église française réformée de Groningue, et professeur à la faculté de cette ville, écrivait contre les deux derniers traités que nous venons de dire : *Valeriani Magni capuccini Methodus ἀμέθοδος et ignis fatuus, sive, I. examen theologicum novæ methodi ab ipso nuper profusæ ad retrahendos protestantes sub jugum Pontificis, II. Brevis refutatio libelli alterius quem postea sub titulo Lucis in tenebris lucentis emisit*, in-4°, Groningue, 1651. La grossièreté des attaques du pasteur français dépasse de beaucoup celle de ses coreligionnaires allemands. Déjà, il avait pris le P. Valérien à partie dans son *Munimen orthodoxiæ et perseverantiæ evangelicæ, contra tentationes et scandalum defectionis illius ad papismum, cujus lugubre exemplum, parario Valeriano Magno capuccino, non ita pridem in principe magni nominis Germania vidit*, in-4°, Groningue, 1652. Le prince dont il est question est le landgrave de Hesse, converti, ainsi que nous l'avons dit, à la suite de controverses dont il nous reste à parler.

Au cours de l'année 1650, ce prince, se trouvant à la cour impériale, avait désiré faire la connaissance du P. Magni et s'entretenir avec lui des questions religieuses, afin d'éclaircir ses doutes sur la confession de foi protestante. A la suite de ces entretiens, il le conviait, l'année suivante, à prendre part à une controverse publique, qui aurait lieu à Francfort, à laquelle il invitait les princes voisins, et dans laquelle il aurait pour opposants trois des plus fameux ministres de la région, Georges Calixte, vice-recteur de l'Académie d'Helmstedt, Jean Crocius de Cassel, professeur à Marbourg et Pierre Haberkorn, professeur à l'académie de Giessen. Les princes s'excusèrent et, des trois ministres, le premier prétexta de son âge pour ne point se déplacer, promettant de répondre par écrit, le second envoya une lettre insolente au landgrave, seul, le troisième vint au rendez-vous. Le siège de la conférence avait été transporté au château de Rheinfels, où se rencontrèrent Haberkorn, assisté de deux ministres, et le P. Valérien, avec deux de ses confrères. Suivant la méthode imaginée par ce dernier, la controverse devait se faire par écrit. Dans sa lettre d'invitation, le prince avait proposé les premières questions auxquelles devaient répondre les adversaires; les autres étaient présentées au fur et mesure, sous le titre d'*Actiones*. Commencée le 14 décembre 1651, cette controverse finit le 21, les ministres s'étant retirés. On en trouve les actes dans les volumes publiés de part et d'autre. Le P. Magni édita les *Acta disputationis habitæ Rheinfelsæ, apud S. Goarem, inter Valerianum Magnum F. Capuccinum missionarium apostolicum et magnificum D. Petrum Haberkornium, ss. theologiæ doctorem et academiæ Giessensis professorem, cum eorundem collegis...* in-4°, Cologne, 1652, dont il existe une traduction allemande, *Die Acta der Disputation*, Augsbourg, 1652. De son côté, le ministre fit paraître *Vera et candida relatio actionum illarum, quæ Rheinfelsæ, in disputatione privata inibi instituta inter D. Petrum Haberkornium, superintendentem et professorem theologiæ in academia Gissena et Valerianum Magnum capuccinum, missionarium pontificium, cum eorundem collegis et aliis occurrerunt*, In-4°, Giessen, 1652. Bientôt après, il publiait un *Anti-Valerianus, i. e. refutatio duorum tractatuum Valeriani Magni..., papistæ, quos vocat Judicium de acatholicorum et catholicorum regula credendi*, in-4°, *ibid.*, que suivit un *Appendix actorum Rheinfelsanorum et Anti-Valeriani, id est confutatio offuciarum quas Valerianus Magnus paucissimis illorum scriptorum assertionibus in actionibus noviter emissis inepte admodum opponere voluit*, in-4°, *ibid.*, 1652. Il est question dans ce titre de nouvelles *Actiones* éditées par le P. Valérien; c'est que la discussion continuait par écrit et l'on rencontre de ces thèses imprimées, *Theologorum catholicorum ex ordine capuccinorum, actio II, III, IV*, in-4°, Cologne, 1652, qui sont adressées aux ministres que nous avons nommés. Celles envoyées à Calixte ont été réunies avec ses réponses dans le volume publié par son neveu : *Acta inter serenissimum principem... Ernestum Hassiæ Landgravium..., et Georgium Calixtum*, in-4°, Helmstedt, 1681. Quant à Crocius, il imprimait : *Christiana et sincera responsio ad Ernesti Hass. Landgravii litteras ad theologos Francofurtum ad colloquium evocatos iteratas consignata et in lucem edita. Trium hic dominorum capuccinorum ad IV de religione quæstiones, a principe Ernesto landgravio propositas, responsa, quæ sub eorum nomine et Actionis primæ titulo in lucem prodiere tanguntur breviter..*, in-4°, Cassel, 1651. Il en existe une édition allemande. Crocius répondit également à l'*Actio secunda* des capucins, *Der papistischen Theologen,... andere Handlung... ibid.*, 1652. Un auteur, que nous ne saurions indiquer, prit parti pour les théologiens catholiques et fit paraître un travail que nous n'avons pas retrouvé : *Ostensio Crocianæ pravitatis sive vindiciæ contra defensionem Crocii...* Mayence, 1652. Le ministre reprit la plume et écrivit sa *Justa defensio christianæ et sinceræ responsionis. Ad calcem ea quæ novellus quidam capuccinorum patronus pro actione illorum secunda, contra ejusdem considerationem, veritate invita deblaterat, breviter expenduntur atque confutantur, ibid.*, 1652.

Au commencement de l'année 1653, le P. Valérien voyant l'inutilité de ces discussions, avec des adversaires qui se dérobaient aux questions concrètes, les interrompit; d'ailleurs, il avait été averti que Rome ne les approuvait point. Toutefois, pour qu'il en restât autre chose que des cahiers de quelques pages, il réunissait le tout dans un ouvrage qu'il intitulait : *Acta disputationis Rheinfeldensis continuata ex propria cujusque domo cum DD. Petro Haberkornio, Georgio Calixto et Joanne Crocio*. Au volume déjà paru il ajoutait les différentes *Actiones* avec chacun des ministres, en donnant également leurs réponses. La troisième partie concernant Crocius, qui dans la *Justa defensio*, avait cherché à le tourner en ridicule, à propos de la partie de sa *Catholicorum regula credendi*, où il rapporte comme miracles des faits singuliers, racontés par Boverius, dans ses *Annales des mineurs capucins*, est intitulée *Porcus evangelicus productus in spectaculum Christi fidelibus*, car, écrit-il, pour justifier ce titre, Crocius en se moquant de ces miracles, *id egit quod Christus vaticinatus est eventurum iis qui mittunt margaritas ante porcos*. On voit par là à quel ton était descendue la polémique. Avant d'autoriser l'impression du ms., la Propagande voulut en avoir une copie, et c'est ainsi qu'elle existe dans ses archives (*Lettere antiche*, vol. 331.) Au grand regret de Valérien, l'autorisation ne vint pas; d'ailleurs, d'autres faits s'étaient produits et avaient diminué le crédit dont il avait joui pendant de longues années. Dans une lettre du 8 février 1652 à Georges Calixte, le landgrave

nomme plusieurs ministres qui lui avaient adressé des missives inconvenantes, à la suite de sa conversion et de la publication d'un ouvrage dans laquelle il en donnait les motifs, *Motiva conversionis ad fidem... Ernesti landgravii Hassiæ...*, in-4°, Cologne, 1652. Il en nomme deux en particulier, Guillaume Hulsius et Hermann Ewichius. Un anonyme leur répliquait par le *Cibus quadragesimalis ex responsionibus H. Ewichii et W. Hulsii...*, in-4°, Francfort, 1652 : *Fasten-Speise H. Ewichii und W. Hulsii, aus ihren Antworten vorgestellt*, in-4°, Cologne, 1652. Dans son *Munimen orthodoxiæ*, p. 59, nous ne savons sur quel fondement, Desmarets adjuge cet écrit au P. Valérien; par contre, et avec un bon motif, il lui conteste l'*Epistola peremptoria ad G. Calixtum*, in-8°, Cologne, 1654, publiée sous le nom du landgrave, qui lui est attribuée par le neveu de ce même Calixte. Quand elle parut dit-il, le capucin n'avait plus la faveur du prince qui s'était donné tout entier aux jésuites, et la *Parænesis votiva pro ejusdem animu Calixti, ne pereat in schismate*, qui fait suite à la lettre, *P. Rosenthalii pædagogismum sapit.* Il nous faut expliquer ce revirement auquel le ministre fait allusion.

Dans l'*actio secunda* de la discussion de Rheinfels, le P. Valérien avait écrit : *candide fatemur non extare argumentum catholicum ex sacro textu, quod inferat hanc thesim* (de primatu Pontificis Romani). Quelques lignes plus bas, il corrigeait ce que cette concession pouvait présenter d'excessif : *hanc thesim non quimus inferre ex* SOLO *sacro textu, siquidem in bibliis nulla fit mentio Pontificis Romani.* Se bornant au premier passage, les ministres protestants, Jean Crocius entre autres, en tiraient avantage pour combattre la primauté du pape. Ce que voyant, le nouveau converti pria son confesseur, le P. Rosenthal, S. J., de mettre les choses au point. Il le fit par un opuscule, imprimé à la hâte, sans nom d'auteur, ni lieu d'impression, *Zwölff Betrachtungen über den beständigen Baw auff den Felsen,und nicht auff den Sand, nebens zwölff Betrachtungen über etliche der Uncatholischen Strophen oder Betrigereyen*, Cologne, 1653. Le P. Valérien n'y était point nommé, mais il était facile de le reconnaître. Y vit-il une vengeance des jésuites, dont il avait exigé l'exclusion des conférences de Rheinfels, sous menace de se retirer lui-même? On peut le supposer. Toujours est-il qu'il s'offensa de cette publication, où il était représenté comme ayant écrit autrement qu'il ne convenait, *ex ignorantia, vel inconsiderantia, aut alio ex defectu.* Il adressa donc une lettre indignée à son confrère, le P. Bonaventure de Rüthen, qui déjà avait pris sa défense dans un écrit satirique, aujourd'hui introuvable, car tous les exemplaires furent saisis et brûlés en place publique, par ordre du nonce : *Zwölff Bedencken eines Lehr-Jungen in der Bau Kunst, über zween Meister derselbigen Kunst, einen alten Griechen und einen jungen Creter*, Cologne, 1653. Dans son *Epistola Valeriani Magni... ad R. P. Bonaventuram Ruthenum... de questione utrum primatus Romani Pontificis super universam Ecclesiam probari possit ex* SOLO *sacro textu*, in-8°, Ratisbonne, 1653, dont l'impression faite en dehors de lui, disait-il, n'avait pas été pour lui déplaire, il se plaignait du procédé dont il était victime, et justifiait sa thèse, telle qu'il l'avait établie. L'affaire en serait peut-être restée là si, peu après, un volume n'était paru, sous le pseudonyme de Jocosus Severus Medius, *Vertaulich Gespräck zwischen vier Päpstischen scribenten als Jodoco Kedd, einem Jesuiten, Valeriano Magno, einem Capucciner, Elia Schittern doctore, und dann Paulo Segero Flandro*, in-12, s. l., 1653. Avec peu de vraisemblance, puisque le P. Kedd. S. J., y était pris à partie, Valérien accusa le P. Rosenthal d'en être l'auteur, tandis que, comme on ne le sut que plus tard. il avait été publié par Jean Sébastien Mitternacht, recteur du collège protestant de Géra. Cette nouvelle attaque renouvela tous ses anciens griefs contre la Compagnie; ils remontaient au commencement de sa carrière apostolique, et pour sa défense il composa un opuscule malheureux, *Commentarius de homine infami personato*, in-12, Vienne, 1653. Deux ans après, il le rééditait à Prague avec un *Appendix* et une *Appendicula* non moins regrettables. Ce fut lui qui motiva en grande partie le décret de la Propagande du 6 décembre 1655. Nous avons dit le reste.

Son *Apologia contra imposturas jesuitarum* avait achevé de lui aliéner, ainsi qu'à ses frères, la bienveillance du landgrave, déjà bien diminuée par les précédents écrits, où il était souvent question de lui. Il se crut donc en devoir de se défendre, et, dans ce but, il composa un opuscule *Mann muss auch den andern Theil hören oder Abschrifft eines Schreibens, welches eine zu Endt unterschriebene hochfurstl. Person, der Schutz-Schrifft, welche Valerianus Magnus... wider die bey sich eingebildete Betrugereyen der Jesuiten aussgehen lassen, ebtgegen gesetzt*, in-12, s. l., 1661. Bien que l'auteur ait écrit en allemand, il existe en cette langue deux textes complètement différents, dont l'un semble être une traduction de l'édition latine, faite par un secrétaire du prince Hermann Beernklaw, qui parut en même temps, *Audiatur et altera pars, seu copia cujusdam litterarum R. P. Valeriano Magno... contra imaginatas sibi imposturas jesuitarum.* A la fin est la date du 17 juin 1661. Dès que l'impression en fut achevée, écrivait peu après le landgrave, il en envoya un exemplaire latin au prince-archevêque de Salzbourg; mais tout fait croire que celui-ci épargna cette peine suprême à son ami, arrivé à la fin de sa carrière, puisqu'il mourait le 29 juillet. « Je ne sais s'il l'a vu », disait ce prince, qui n'exprime d'autre regret. Les éditions ne se comptent pas, car elles furent vraisemblablement multipliées par ceux qui y trouvaient leur avantage.

Pascal, dont la lettre est du 25 novembre 1656, n'avait utilisé que le *Commentarius in homine infami :* les adversaires de la Compagnie ne tardèrent pas à exploiter les derniers écrits. Sous le pseudonyme de Theophilus paraissait bientôt une *Defensio pro Valeriano Magno, in qua exponitur Ecclesiæ romano-catholicæ scandalum, id est jesuitarum hæresis seu atheismus... contra librum Audiatur et altera pars. Homo politicus accessit integer*, in-12, s. l., 1661. Peu après, Christian Kortolt publiait *Valerianus confessor, hoc est solida demonstratio quod Ecclesia romana non sit vera Christi Ecclesia, deducta ex Valeriani Magni... apologia*, in-16, s. l., 1662. Ces publications haineuses ne pouvaient rendre qu'un mauvais service à la mémoire du P. Valérien, qui méritait cependant une réhabilitation. Elle parut sous le titre *Responsio apologetica pro R. P. Valeriano Magno... et sociis ejus capuccinis, ad libellum anno 1661 a celsissimo principe Ernesto Hassiæ landgravio editum... cui titulus erat Audiatur et altera pars*, in-12, Monopoli, 1662. L'auteur anonyme était le procureur général de l'ordre des mineurs capucins, le P. Marc-Antoine Gallizio, qui défendait l'orthodoxie du P. Valérien dans sa thèse de Rheinfels, et celle de ses confrères, que le landgrave mettait en suspicion, et, sur d'autres points, il opposait des documents à ses assertions. A son apologie il ajoutait la *Relatio veridica de pio obitu R. P. Valeriani Magni*, déjà publiée dans les jours qui avaient suivi sa mort, ainsi que l'inscription fort élogieuse, que, sous le titre d'*Epitaphium*, lui avait dédiée le prince-archevêque de Salzbourg. Le silence se fit et le *Valerianus redivivus*, Cologne, 1683, du P. Charles d'Hildelsheim, n'est qu'une explication de la *Regula credendi.*

1° *Sources.* — *Archives du Vatican*, Borghèse, I, 99, 942; II, 7, 74, 419; III, 30; *Lettere dei Principi*, 62, 64, 74; *Lettere del Vescovi*, 36. — *Archives de la S. C. de la Propagande*, 1, 3-17, 57, 59, 64, 63, 66, 67, 69, 70-72, 74-85, 87, 89, 122, 125, 214-217, 318, 323, 324, 328, 330, 332-336, 338. — *Bibliothèque Vaticane*, ms. *Barb. lat.*, *6631*, *6596*, *6660*, *6949*, *7002*, *7052*. — Paris, Bibl. de l'Arsenal, ms. *931*.

2° *Études.* — Ardinghelli, *Congeminata vox turturis*, Appendix, p. 30, Naples, 1633; Argelati, *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium*, t. II, col. 833, 2003, Milan, 1745; Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam, 1740; Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. f. m. capucinorum*, Venise, 1747; *Bullarium ord. min. capuccinorum*, t. IV, p. 181-207, Rome, 1746; Caramuel, *Primus calamus*, t. II, éd. 2ª, p. 514, Campagna, 1668; *The catholic encyclopedia*, t. IX, New-York, 1910; B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. II, p. II, Fribourg en Br., 1913; P. Freher, *Theatrum virorum eruditione clarorum*, Nuremberg, 1688; Henri de S. Ignace (Liberius Candidus), *Tuba magna mirum clangens sonum*, t. II, 3ᵉ éd., Strasbourg, 1717; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. III, col. 1000; Jean de S.-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732; *Kirchenlexikon*, t. IV, p. 830, t. VIII, p. 478; W. Kratz, *Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels und die deutschen Jesuiten*, Fribourg-en-B., 1914; Lefèvre Honoré (Fabri), *Apologeticus doctrinæ moralis Societatis Jesu*, 2ᵉ éd., Cologne, 1672, t. I, p. 435-486; A. Mansuy, *Le monde slave et les classiques français aux XVIᵉ et XVIIᵉ siècles : La question Pascal en Pologne*, Paris, 1912; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, Paris, édit. de 1746, t. VI; Pélerin de Forli, *Annali dei fr. min. cappuccini*, Milan, 1883, t. II; Richard et Giraud, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques*, éd. de Paris, 1825, t. XV; Roch de Cesinale, *Storia delle missioni dei capuccini*, Rome, 1872, t. II, c. XI; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jesus*, art. *Besonthal*, t. VII; F. Strowski, *Pascal et son temps*, Paris, 1907; Vladimir de Bergame, *I cappuccini Milanesi*, Crema, 1898; Wadding-Sbaraglia, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1806; Th. White (Albius), *Exstasis scientiæ requisitæ ad censuras in scientiis theologicis inferendas*, s. l., 1662; Zeumer, *Vitæ professorum theologiæ... qui in academia Ienensi vixerunt...*, Iéna, 1711.

P. Édouard d'Alençon.

MAGNIN, Jean-Baptiste (1670-1752), naquit à Bourg-en-Bresse, en 1670; il fit profession dans la règle de saint Benoît à l'abbaye de Vendôme, le 23 octobre 1692, puis, il étudia la philosophie et la théologie à Saint-Denis sous la direction du P. de Gesvres; il fut un de ceux qui intervinrent dans les fameuses querelles, suscitées par la thèse du jésuite Langlois, en 1699, sous le titre : *Tumultus theologiæ scholasticæ in thesibus Sandionysianis*. Magnin aida son maître, qui mourut en 1705, à rédiger un cours de théologie pour la Congrégation; nommé prieur d'Ambournay, il fut délégué, en 1733, au chapitre général, mais il fut exclu de toute délibération, par ordre de la Cour, à cause de son opposition à la bulle *Unigenitus*. Il mourut le 3 avril 1752.

Magnin n'a publié de son vivant que trois écrits : *Notes critiques, historiques et morales sur le Nouveau Testament*, in-8°, 1719; ces notes, extraites d'auteurs célèbres, ont pour but d'expliquer le texte lui-même; il a édité la *Consultation des avocats en faveur de la cause de M. Soanen, évêque de Senez*, in-4°, Genève, 1729 et l'*Analyse du livre de saint Augustin : De correptione et gratia*, composée par Arnauld.

Les autres écrits de Magnin sont restés manuscrits et ils sont signalés par dom Tassin et dom François. Ce sont : *Sentiments de religion et de piété, tirés des Réflexions morales du P. Quesnel de l'Oratoire sur le Nouveau Testament*, 2 vol in-4°.— *Bibliothèque augustinienne* ou *Catalogue historique des ouvrages de MM. de Port-Royal et autres écrivains ecclésiastiques qui ont travaillé comme de concert pour la défense de l'Église dans le dernier siècle et surtout pour maintenir la doctrine de saint Augustin sur les matières de la prédestination et de la grâce*, où l'on verra l'analyse des principaux ouvrages, quelques éclaircissements sur les matières, avec des remarques historiques sur les auteurs et sur différentes éditions, 2 vol. in-4°. — *Concordantiæ benedictinæ, seu sancti Patris Benedicti regulæ concordia ad normam concordiarum biblicarum contexta*. Parmi les autres écrits signalés par Tassin, les plus intéressants sont : *Réflexions sur les cérémonies de la Messe et sur la manière de les pratiquer avec décence*; et la *Description abrégée de la magnifique église de Notre-Dame de Brou, bâtie près de Bourg-en-Bresse en 1532*. Ce travail d'archéologie et d'art a été repris et publié par le P. Pacifique Rousselet, augustin réformé de la Congrégation de France, in-12, Paris, 1767.

Dom Tassin, *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, Paris et Bruxelles, 1770, p. 691-694, notice reproduite mot à mot, par dom François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'Ordre de Saint-Benoît*, 4 vol. in-4°, Bouillon, 1777, t. II, p. 141-143.

J. Carreyre.

MAGYARIE, ou pays des Magyars. Le nom de Hongrois étant plus spécialement réservé à l'ensemble des populations qui formaient le royaume de Saint-Étienne, le nom de Magyarie peut s'appliquer à la Hongrie qui ne comprend que des éléments magyars, les habitants parlant une autre langue n'étant plus, dans la Hongrie actuelle, qu'une infime minorité.

Par l'article consacré à la Hongrie, t. VII, col. 11 sq., on connaît le nombre et la superficie des archevêchés et des évêchés de la Hongrie d'avant-guerre; le traité de Trianon a tracé de nouvelles frontières, arbitrairement fixées, tant au point de vue ethnographique que géographique, politique qu'économique. Pour désigner les parties de la Hongrie attribuées aux États successeurs, on peut considérer que la Slovaquie a été attribuée à la Bohême, la Transylvanie, à la Roumanie, la Croatie-Slavonie, à la Serbie, les comitats de l'ouest, à l'Autriche. Ceci amène pour la Hongrie actuelle les conséquences les plus imprévues et, presque toujours, les plus désastreuses.

L'Église catholique romaine a perdu complètement 4 évêchés : Nyitra, Beszterezebánya, Szepes et Gyulafehérvár. Le plus ancien archevêché, celui d'Esztergom, n'a conservé que quelques parties insignifiantes de son ancienne superficie et de ses revenus. Dans 5 évêchés, les paroisses ont, pour la plus grande partie, disparu avec le siège épiscopal. Sur 3310 paroisses que comptait la Hongrie, il lui en reste 1432.

L'Église de Hongrie possédait de grands biens fonciers, dont les revenus lui permettaient de subvenir à ses besoins; ces vastes domaines ont été attribués, pour une large part, aux États successeurs. La perte en est complète, irrémédiable pour l'Église catholique en général, parce que les lois agraires des nouveaux États sont radicales et ne permettent à un propriétaire, individu ou association, que la possession de 500 arpents cadastraux (un arpent = 5751 m²), faveur rarement accordée; la partie des biens laissés aux anciens possesseurs étant généralement de 20 à 30 arpents; la partie confisquée est payée aux prix d'avant-guerre et en papier-monnaie déprécié.

Il n'en est pas de même en Hongrie, la propriété foncière de l'Église est ménagée, la loi agraire n'en demande que le dixième. De plus, les propriétés appartenant aux Ordres religieux et aux fondations jouissent d'un traitement de faveur, on ne leur demande qu'une légère redevance et seulement en cas d'absolue nécessité. On considère ces biens comme servant utilement les causes désintéressées, et lorsque ces lois furent discutées au Parlement hongrois, les socialistes eux-mêmes, reconnaissant les services rendus par les religieux, s'associèrent au vote de ces lois.

Avant de faire connaître les pertes subies par l'É-

glise de Hongrie, il est nécessaire d'indiquer celles du pays tout entier. Le traité de paix a attribué :

	Sup. en klm²	en %	Habitants	en %
	—	—	—	—
Bohême........	62.937	22,2	3.575.685	19,6
Roumanie......	102.787	36,4	5.265.444	28,7
Serbie..........	20.956	7,4	1.499.213	8,2
Autriche	5.055	1,8	392.431	2,2
Fiume	21		49.806	0,3
Total......	191.756	67,8	10.782.579	59,0
Il reste à la Hongrie	91.114	32,2	7.481.954	41.0

La population occupant ces territoires se répartit comme suit, d'après la religion :

	Bohême	Roumanie	Serbie	Autriche
	—	—	—	—
Cathol. rom. .	2.113.149	1.007.603	820.920	315.664
Cathol. grecs..	602.268	1.233.749	13.226	150
Grecs-orientaux	1.999	1.789.776	463.715	82
Calvinistes...	228.184	719.162	52.293	5.910
Luthériens...	396.504	262.732	121.847	62.453
Israélites	232.738	178.871	22.619	8.129
Unitaires ...	245	68.763	114	34
Divers	598	4.188	3.409	9

La Hongrie a perdu :		Il lui reste :
Catholiques romains...	4.257.336	4.707.839
Catholiques grecs......	1.849.393	158.056

L'Église catholique romaine perd à peu près la moitié de ses fidèles; néanmoins la proportion des catholiques a augmenté dans la Hongrie mutilée, elle est de 63 p. 100 environ.

Les biens ecclésiastiques attribués aux États successeurs sont répartis ainsi qu'il suit :

Biens appartenant aux	Biens fonciers, en arpents cadastr. Boh.	Roum.	Serbie	Autr.
	—	—	—	—
Archevêchés ou évêchés.............	135.749	347.638	15.318	4.863
Chapitres	62.289	63.691	—	2.959
Abbayes ou prévôtés.	1.258	7.407	3	—
Ordres religieux.....	29.152	8.287	86	386
Fondations.........	30.533	58.450	156	—
	258.981	485.473	15.563	8.208

Ces diverses fondations étaient administrées par une Commission mixte, composée de représentants du gouvernement et d'ecclésiastiques; aussi, les États successeurs ont-ils considéré ces biens comme appartenant à l'État et ils les ont sécularisés, d'où perte absolue pour l'Église.

Les comitats de l'Ouest, faisant maintenant partie de l'Autriche, sont administrés par l'archevêque de Vienne. Pour les autres régions, un administrateur apostolique a été nommé.

Avec les territoires que le traité de paix a attribués aux États successeurs, ces derniers se sont trouvés mis en possession d'établissements d'enseignement de tous les degrés.

En considérant la partie la plus élémentaire de l'enseignement, c'est-à-dire les écoles maternelles et les asiles (permanents et temporaires), on voit qu'ils ont été répartis ainsi qu'il suit :

	Écoles maternelles	dont catholiques
	—	—
Bohême.....	498	45
Roumanie ...	549	21
Serbie.......	284	16
Autriche.....	38	8
Fiume.......	12	—
	1.381	90
Restent à la Hongrie	818	104

Avant la guerre, ces écoles et asiles étaient fréquentés par 269 852 enfants dont 161 281 étaient des enfants magyars et 108 571 enfants de langue non magyare.

Pour les écoles primaires, on trouve les chiffres suivants :

	Éc. pr.	dont cath.	Éc. prim. supér. Garç.	Cath.	Fil.	Cath.
	—	—	—	—	—	—
Bohême ...	4.280	1.685	43	1	71	17
Roumanie .	4.928	409	42	—	78	23
Serbie	897	226	22	—	27	6
Autriche...	402	736	2	—	3	2
Fiume.....	20	2	2	—	2	—
	10.527	3.058	111	1	181	48
Il reste à la Hongrie :	6 402	2 654	92	1	148	37

Pour les écoles secondaires de garçons, la Hongrie en a perdu 102 dont 12 catholiques; il lui en reste 85 dont 5 catholiques; pour les écoles secondaires de filles, elle en a perdu 18 dont 3 catholiques; il lui en reste 25 dont 4 catholiques.

Quant aux écoles normales, elles sont ainsi réparties :

	Écoles normales Instituteurs	dont cath.	Institutr.	d. cath.
	—	—	—	—
Bohême......	11	2	6	3
Roumanie....	8	3	11	6
Serbie	2	—	2	—
Autriche	1	—	—	—
	22	5	19	9
Reste à la Hongrie	18	6	23	17

L'université de Presbourg se trouve maintenant appartenir à la Bohême; la Hongrie en a créé une à Pécs, et pour remplacer celle de Kolozsvár, devenue roumaine, une université a été fondée à Szeged.

Le tableau ci-dessous donne pour les années scolaires 1913-1914 et 1923-1924 le nombre des étudiants selon l'objet de leurs études et selon leur religion. Ce dernier point, sur lequel on n'a plus de chiffres officiels en France, est intéressant en Hongrie où la population est répartie entre de nombreuses religions. On constatera également les différences survenues depuis la guerre.

1913-1914

	Droit	Médecine	Philosophie	Sc. écon.	Pharmacie	Éc. Polyt.	Aut. éc. sup.	Total.
	—	—	—	—	—	—	—	—
Nombre des étudiants	5.759	3.524	1.377	—	377	2.450	—	13.487
Pourcentage d'après la religion :								
Catholiques romains...........	47,7	27,4	49,1	—	35,8	40,3	—	
Calvinistes....................	18,6	10,4	16,5	»	15,9	12,1	—	
Luthériens....................	6,9	6,6	10,6	—	10,9	8,9	—	
Israélites......................	18,6	46,5	15,4	—	30,5	33,3	—	
Divers	8,2	9,1	8,4	—	6,9	5,4	—	


DIVISION RELIGIEUSE
DE LA
HONGRIE
MILLÉNAIRE
Le trait rouge indique les nouvelles frontières du traité de Trianon.
La partie centrale de la carte représente la Hongrie actuelle
Echelle
0 50 100 150 200K
Explication des signes
Prévôtes, Abbayes, Chapitres (Les chiffres indiquent la date de fondation.)
Evêchés
Archevêchés
Catholiques romains
d° grecs
d° d° roumains
Grecs orientaux-serbes
d° d° roumains
MORAVIE
GALICIE
AUTRICHE
ROUMANIE
BOSNIE
SERBIE
Szepes 1776
Eperjes 1816
Kassa 1804
Ungvár (Munkacs) 1771
Besztercebánya 1776
Rozsnyó 1776
Jaszó (Prem: prep)
Nagyszombat (Kaptalan)
Pozsony (Kápt)
Nyitra (Kálmán?)
Esztergom
Szt. István
Vácz I. Géza?
Eger Szt. István Ers. 1804
Szatmar 1804
Szentendre (Buda)
BUDAPEST (Esztergomhoz)
Győr Szt. István
Sopron (Kaptalan)
Csorna (Prem. prep.)
Pannonhalma (Bencz. fodnats)
Zircz (Cziszt. ap.)
Székes Fehérvár 1776
Veszprem Szt. István
Szombathely 1776
Lac Balaton
Nagy Várad
Nagy-Várad 1777
Szamosújvár 1853
Kalocsa Szt. István
Arad
Gyula Fehérvár (Erdelj)
Balázsfalva (Fogaras)
Nagyszeben 1868
Pecs Szt. István
Körös 1777
Zágráb Szt. Laszló Ers 1853
Pakrac
Diakovár
Ujvidek (Bács)
Karlócza 1868
Temesvar (Csapad) Szt. István
Temesvar
Lugos 1853
Karánsebes
Versecz
Fiume (Kápt.)
Károlyváros
Zengg (Modrus)
Danube
Tisza
Drave
Save
Maros
Raab
Mur
Waag
Gran
Neutra
Eipel
Sio
Sarviz
Kapos
Kulpa
Unna
Vrbas
Bosna
Drina
Temes
Bega
Szamos
K. Szamos
N. Szamos
Koros
Sebes Koros
Feher Koros
Hernad
Bodrog
Latorcza
Ung
Vistule
San
Dniestr
Pruth
Sereth
Bistritza
Oltu
Jiu
Argesu
Morava
Leitha
Sajo

1923-1924

Nombre des étudiants	3.857	4.076	1.155	1.829	376	3.015	2.101	16.412
Religion :	%	%	%	%	%	%	%	%
Catholiques romains...	56,0	51,6	59,5	62,0	57,2	58,6	62,5	58,2
Calvinistes....................	21,6	19,4	19,9	18,2	21,8	18,7	21,5	20,0
Luthériens....................	7,3	7,2	8,1	9,1	8,[illegible]	10,9	10,9	8,9
Israélites....................	12,0	18,7	10,6	8,0	7,7	8,9	2,5	9,9
Divers........................	3,1	3,1	1,6	2,7	5,1	2,9	2,6	3,0

Une mesure, le *numerus clausus*, a été prise pour limiter le nombre des étudiants israélites aux universités; il est proportionnel au chiffre de la population, mais sauf dans les écoles spéciales, il dépasse néanmoins le chiffre de 6 p. 100 fixé par la loi.

La Hongrie mutilée a conservé 51,2 % des israélites qui y habitaient avant la guerre.

Les écoles catholiques dépendant du gouvernement sont subventionnées sur le « fonds de religion » provenant du produit des biens confisqués, en 1773, par Marie-Thérèse aux jésuites et aux autres ordres religieux. il y a aussi un certain nombre d'écoles indépendantes. Les écoles secondaires de filles sont dirigées par des religieuses. En Slovaquie, les écoles secondaires ont été laïcisées et les religieux expulsés. En Transylvanie, les écoles catholiques sont devenues écoles de l'État roumain: les anciens maîtres ne peuvent plus enseigner, même s'ils ont opté. L'enseignement du catéchisme est obligatoire en Hongrie, dans toutes les écoles, sans exception. En Slovaquie, il est facultatif. En Croatie-Slavonie, il est obligatoire jusqu'à la 6e classe de l'école secondaire. En Transylvanie, le catéchisme est enseigné.

L'Église catholique-grecque et l'Église grecque-orientale ont perdu à peu près tout ce qu'elles possédaient en Hongrie. L'évêché catholique grec de Hajdu-Dorog a conservé son siège épiscopal et 83 paroisses, il en a perdu 80. Les évêchés d'Eperjes, de Munkács et de Nagyvárad ont conservé 24 paroisses en tout.

L'Église grecque-orientale de Buda a conservé 42 paroisses sur 49. Les évêchés d'Arad, de Temesvár et de Bács ont conservé en tout 27 paroisses; ceux de Versecz, de Karansebes et de Transylvanie n'appartiennent plus à la Hongrie.

Les Ordres religieux avaient des maisons réparties sur tout le territoire de la Hongrie, ce qui explique que, par l'application du Traité de Trianon, bon nombre de ces maisons situées en Slovaquie, en Transylvanie, en Croatie-Slavonie, sont aujourd'hui en territoire étranger.

Les bénédictins ont conservé, en Hongrie, l'archiabbaye de Pannonhalma, avec une faculté de théologie, plus les abbayes de Bakonybél, Tihány, Dœmœk et Zalavár. Ils ont néanmoins subi des pertes, ainsi sur 7 écoles secondaires, 1 située en Slovaquie est sous la domination tchèque; 25 paroisses, 3 situées en Slovaquie sont sous la domination tchèque; 48.294 catholiques, 3.000 restés en Slovaquie sont sous la domination tchèque; sur 246 religieux, 12 restés en Slovaquie sont sous la domination tchèque; sur 2.370 élèves, 133 restés en Slovaquie sont sous la domination tchèque.

Les prémontrés ont perdu leur maison principale de Jászó et celle de Lelesz, qui sont passées à la Bohême; il en est de même de 2 écoles secondaires, confisquées et laïcisées; 8 paroisses, avec 12.000 fidèles et 31 religieux sont restées en Slovaquie; 2 paroisses, avec 3.200 fidèles et 14 religieux, sont restées en Transylvanie, 2 seulement sont en Hongrie, avec 2.900 fidèles et 23 religieux. Les prémontrés ont fondé un nouvel établissement en Hongrie, près de Budapest : il compte 298 élèves.

Les jésuites dont la résidence est à Budapest ont conservé 6 maisons en Hongrie. Trois maisons sont passées à la Bohême avec 42 religieux, elles forment, avec les établissements qui s'y trouvaient déjà et ceux détachés de l'Autriche, une vice-province. Une maison est restée en Transylvanie avec 11 religieux. La Hongrie a conservé 223 religieux, coadjuteurs, novices, etc. Les jésuites possédaient une maison à Nagybecskerek, territoire dépendant de la Serbie, ils l'ont complètement abandonnée.

Les frères des écoles chrétiennes ont été contraints de quitter leur établissement de Lovattom, relevant de l'État, et où ils donnaient l'enseignement aux enfants abandonnés. Le gouvernement leur a donné un autre établissement en Hongrie, où ils ont ainsi 4 maisons; leurs autres maisons ont été réparties entre les États successeurs : deux à la Bohême, une à la Roumanie et une à l'Autriche.

Les piaristes forment un ordre enseignant fort important; à Budapest, où se trouve la maison mère, il y a un établissement pour la formation des maîtres, il reste 11 maisons en Hongrie. Les quatre établissements d'enseignement situés en Slovaquie ont été confisqués par l'État tchèque et laïcisés. En Roumanie, 5 établissements ont été fermés. En Serbie, l'école secondaire, l'unique école catholique, a été transformée en établissement d'État; les piaristes ont complètement quitté le pays. Sur 326 membres, 79 sont en Slovaquie, 18 en Bohême, et il reste en Hongrie 291 piaristes, où ils ont 4.800 élèves, tandis qu'il y en a 2.438 en Roumanie.

Les franciscains exercent une très grande influence sur le peuple; les 53 maisons qu'ils possédaient en Hongrie sont réparties entre cinq États; de même pour les 17 maisons des frères mineurs.

Des 5 maisons des *dominicains*, 3 sont restées à la Hongrie, une est en Autriche, une en Slovaquie.

Les frères de la charité qui se consacrent aux soins des malades dans les hôpitaux, ont conservé deux de leurs plus importants établissements en Hongrie, un hôpital est en Autriche, 3 en Transylvanie, 3 en Slovaquie.

Les lazaristes ont un établissement à Buda; ils avaient une maison très prospère à Orsova; ils ont dû l'abandonner à la Roumanie; les religieux se sont fixés en Hongrie et ils vont créer une maison à Budapest pour y organiser des cours de français.

Pour un certain nombre d'ordres moins importants, les religieux ont subi plus de trouble dans leurs organisations que de pertes importantes; il leur a fallu créer de nouvelles installations, déplacer un grand nombre de religieux, les États successeurs n'admettant pas de « sujets étrangers » dans les établissements qui subsistent encore. Les dommages subis par les ordres religieux varient selon que leurs maisons étaient plus nombreuses au centre du pays ou à la périphérie.

En 1910, on comptait en Hongrie 5.150 religieuses sur lesquelles 2.818 se consacraient à l'enseignement et 1.862 au soin des malades.

Pendant le régime de la dictature du prolétariat, les religieuses eurent beaucoup à souffrir, surtout *les filles de la charité*, pourtant fort populaires en Hongrie; elles furent molestées par les bolcheviks, chassées des hôpitaux et des œuvres de bienfaisance

qu'elles dirigeaient, et même de leurs couvents. Nombreuses furent les religieuses qui se réfugièrent en Pologne; la tourmente passée, on les rappela, mais beaucoup ne revinrent pas. Les filles de la charité ont une maison mère à Budapest; elles ont maintenant en Hongrie 89 maisons, avec 1.241 religieuses.

Elles ont perdu :

En Slovaquie 30 maisons, avec 260 religieuses.

En Transylvanie 10 maisons, avec 105 religieuses.

En Autriche 2 hôpitaux, avec 20 religieuses.

Dans la province de Szatmár, dont le siège situé en Transylvanie dépend aujourd'hui de la Roumanie, ces religieuses possédaient 57 maisons dont il ne reste en Hongrie qu'une vingtaine.

Les ursulines ont dû abandonner 3 maisons à la Bohême dont celle de Presbourg qui comprenait une école normale d'institutrices, et 2 à la Roumanie. Il leur restait 2 maisons en Hongrie; elles viennent d'en fonder une à Budapest, avec école secondaire de jeunes filles; elles y emploient les religieuses expulsées des États successeurs.

Les dames anglaises, consacrées exclusivement à l'enseignement, avaient 4 maisons; une est restée en Slovaquie, l'enseignement y est donné par des religieuses tchèques et slovaques. Pour employer les religieuses expulsées, il a été fondé une maison à Kecskemét.

Les religieuses du Saint-Sauveur, dont la maison mère est à Sopron, avaient 58 maisons; elles ont dû en abandonner 8 à la Bohême, 2 à la Serbie, 6 à l'Autriche. Elles ont fondé 5 nouvelles maisons dont une avec école secondaire; elles ont à Budapest un établissement pour les jeunes filles suivant les cours de l'Université.

Les religieuses françaises de Notre-Dame de Sion, installées en Hongrie depuis la loi de séparation, ont conservé leur maison à Budapest; elle comprend 35 religieuses, avec 180 pensionnaires environ; elles viennent de fonder une nouvelle maison, consacrée également à l'enseignement du français, mais par des cours seulement; il y a 5 religieuses pour 300 élèves.

Les religieuses du Sacré-Cœur ont 2 maisons à Budapest. Les *petites sœurs des pauvres* en ont une.

D'autres congrégations, dirigeant des écoles, des hôpitaux, des orphelinats, etc., ont également perdu une partie de leurs établissements.

Bibliographie. — Statistiques communiquées par le Ministère des Cultes et de l'Instruction publique. L. Buday, *A Magyarorszag küzdelmes évei ; Magyar Statisztikai Szemle.*

É. Horn.

MAHÉ Joseph (1760-1831) naquit le 19 mars 1760 à Arz, petite île du Morbihan; il exerça d'abord le ministère dans son diocèse. En 1790, il refusa de prêter le serment à la Constitution civile du clergé et il fut incarcéré. En 1802, il devint chanoine et s'adonna à l'étude de la théologie et de l'histoire locale; en 1806, il fut bibliothécaire de la ville de Vannes et aumônier du collège; mais en 1815 et en 1818, il perdit successivement ces deux emplois; désormais, il ne s'occupa plus que d'archéologie et il mourut à Vannes le 4 septembre 1831.

L'ouvrage le plus intéressant de Mahé se rapporte à la théologie et il a pour titre : *Dialogues sur la grâce efficace par elle-même entre Philocaris et Aléthozète*, in-8°, Paris, 1818; dans cet écrit, Mahé réfutait quelques opinions exposées par les jésuites dans deux missions prêchées à Vannes. Des amis enthousiastes, avec beaucoup d'exagération, comparèrent Mahé à Pascal et regardèrent son livre comme une réédition des *Provinciales*. L'écrit renferme au moins quelques observations piquantes. *L'Ami de la religion* du 10 janvier 1821, p. 257-263, le critique assez vivement. Mahé attaque « l'infâme probabilisme » et le molinisme « ce cancer qui ronge les entrailles de l'Église ». L'évêque de Vannes, M. de Bausset, condamna l'ouvrage de Mahé comme empreint de jansénisme et les fonctions d'aumônier du collège furent retirées à l'auteur. Mahé ne publia plus que des travaux d'archéologie locale, parmi lesquels il faut citer ici l'*Essai sur les antiquités du Morbihan*, in-8°, Vannes, 1825. La partie la plus intéressante, au point de vue religieux, est consacrée aux superstitions populaires, dans lesquelles les contes de sorciers occupent une place importante. Les études du folklore y trouveront des documents capitaux qu'il faudrait d'ailleurs critiquer avec soin.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxvi, p. 60-61; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxii, col. 749; *Ami de la religion*, 10 janv. 1821, t. xxvi, p. 257-263 et du 4 août 1821 t. xxviii, p. 392-393; Levot, *Biographie bretonne*, 2 vol. in-4°, Vannes et Paris, 1852-1857, t. ii, p. 375-377.

J. Carreyre.

MAHOMET ET MAHOMÉTISME. — On étudiera en deux articles distincts : la vie de Mahomet, et le développement général du mahométisme.

I. VIE DE MAHOMET. — I. Données traditionnelles et critique de ces données. II. Jugements sur Mahomet.

I. Données traditionnelles et critique de ces données. — 1° Mahomet est le nom déformé de l'arabe Mohammed (Muḥammad). Le fondateur du mahométisme, ou plus exactement de l'islamisme, naquit vers 570 à la Mecque, en Arabie. Fils de ʿAbd Allah, lui-même fils de ʿAbd al Motallib qui défendit la Mecque contre les entreprises d'Ahraha, chef abyssin, il appartenait à la grande famille de Kureïš qui, depuis plusieurs générations, avait la garde du grand sanctuaire du paganisme arabe. Ayant déjà perdu son père, en naissant, élevé dans le désert, il fut successivement berger, conducteur de caravanes. Un riche mariage fit de lui un citoyen important. Vers l'âge de quarante ans, il eut des révélations de l'ange Gabriel et prêcha une doctrine nouvelle qui fit peu d'adeptes dans sa ville natale: mais il ne ralentit pas sa prédication et en 622, il eut la joie d'être accueilli comme prophète par les habitants d'une ville voisine, Yathrib, qui fut plus tard dénommée « la ville du prophète » Madînat-an-nabî ou plus simplement Madîna, dont nous avons fait Médine. C'est ce qu'on a appelé l'Hégire. Il entreprit aussitôt de combattre ses compatriotes réfractaires à ses doctrines et de ramener par la force ceux qu'il n'avait pu conquérir par la persuasion. Il y réussit, et quand il mourut en 632, il était maître non seulement de la Mecque et de Médine, mais de toute l'Arabie, et méditait de nouvelles conquêtes que ses successeurs devaient réaliser.

2° Telles sont les données traditionnelles de la biographie de ce personnage. Mais les orientalistes modernes en ont fait une sévère critique. Le P. Lammens a montré comment la *sîra* ou biographie du Prophète avait été fabriquée avec les données, d'ailleurs fort restreintes, que fournit le Coran, livre où sont consignées les révélations du dieu arabe Allah à son envoyé, faites par l'intermédiaire de Gabriel. Interprétées, développées et remaniées au gré de la fantaisie orientale, elles ont formé un ensemble imposant en apparence, mais qui s'effrite rapidement sous les coups de la critique. Ainsi, la date de la naissance de Mahomet est fort suspecte. Il dit dans le Coran qu'au moment où il annonce sa doctrine, il a déjà un âge ʿ*umur*, expression bien vague que les commentateurs estiment à quarante années. Comme il est mort dix ans après l'hégire qui partage en deux sa mission, division qu'on retrouve dans ses révélations dont les unes sont dites de la Mecque, donc antérieures à l'hégire, les autres de

Médine donc postérieures, on a été amené, par esprit de symétrie mais fort arbitrairement, à lui donner 10 ans de mission avant comme après cette époque, ce qui le fait naître vers 570 ou 571. Telle est l'origine de cette date, comme l'a bien prouvé le P. Lammens. J'ajouterai qu'elle a trouvé plus tard une corroboration inattendue quand les astrologues persans se sont avisés d'y voir une coïncidence providentielle avec une conjonction de Jupiter et de Saturne dans certains signes du Zodiaque qui annonçait que la domination (de l'Orient) devait passer des Perses aux Arabes. D'après un astronome moderne, cet événement stellaire a dû se produire le 28 août 571; d'après un autre, le 30 mars de cette même année. En se servant des indications des historiens arabes, on fait naître Mahomet en avril 571 ou en août 570. En réalité, nous n'en savons rien.

Le nom de Mohammed a été contesté. Hirschfeld pense que c'est la traduction arabe du nom de Baḥira donné par les Arabes à un prêtre nestorien qui aurait reconnu le premier la vocation du futur prophète. Pour lui, les versets du Coran où se trouve ce mot sont interpolés. Le véritable nom aurait été Kutâm. Les traditions musulmanes prêtent au Prophète un grand nombre de noms : d'abord ceux qui se rattachent à la racine arabe *hmd* louer, glorifier, à savoir : Muhammad, Aḥmad, Mahmoûd, puis d'autres comme Moustafâ, et des surnoms comme al Maḥî, al Ḥâchir, Nabî al malḥama, Nabî ar raḥma, etc. Tout cela est bien étrange.

Il serait trop long de poursuivre ici cette critique, elle s'applique à tout ce qui précède l'hégire, seule donnée qu'on doive accepter comme vraiment historique; les événements qui suivent cette époque peuvent être également acceptés comme tels, sauf de légères restrictions pour quelques détails tendancieux.

II. Jugements sur Mahomet. — Dans ces conditions, il est bien difficile de juger l'homme autrement que par son œuvre, c'est-à-dire l'islam tel qu'il l'a conçu, fondé, et, sauf quelques réserves, tel qu'il s'est comporté immédiatement après lui, avant qu'il n'ait subi les altérations dont nous parlerons plus loin.

1° *Sincérité*. — Une question se pose : Mahomet fut-il sincère et surtout le fut-il toujours? A la première partie de la question, on répond aujourd'hui : oui et cela, je crois, ne peut faire l'ombre d'un doute. On ne peut, comme autrefois, traiter le prophète arabe d'imposteur. A la seconde partie, il est plus malaisé de répondre avec assurance. Il semble bien que, dans la seconde période de sa prédication, vainqueur de ses ennemis, sûr de la foi absolue de ses adhérents, il ait pu être tenté d'abuser de leur crédulité. D'après les auteurs musulmans eux-mêmes, certains versets furent des révélations de circonstance, en réponse à des questions qui lui furent faites, à des objections qui lui furent soumises. On s'étonne, en particulier, de voir la parole divine intervenir dans ses querelles de ménage, etc. Je ne crois pas cependant qu'il ait jamais, de propos délibéré, *inventé* une révélation. Je suis convaincu qu'il considérait le fruit de ses méditations personnelles comme une inspiration d'en haut, et qu'il n'y pouvait voir autre chose puisqu'il se croyait en communication avec l'ange de Dieu. Je conclus à sa sincérité absolue et constante.

2° *Équilibre intellectuel*. — Fut-il sain d'esprit? Comme nous l'apprend le Coran, ses contemporains virent d'abord en lui un possédé, *madjnoûn*. Les auteurs byzantins en ont fait un épileptique sur le témoignage des musulmans eux-mêmes, qui parlent des crises qui terrassaient le Prophète à l'approche de l'Ange. Mais c'est une interprétation forcée de deux passages du Coran où Mahomet est interpellé par ces mots : « ô toi qui es enveloppé d'un manteau ». Rien, ailleurs, ne fait la moindre allusion à des crises réelles. Sprenger, médecin et orientaliste, a voulu voir en lui un hystérique et, à l'appui de cette opinion, il raconte l'histoire d'une jeune fille qui fit un voyage extraordinaire dans les montagnes du Tyrol. Malheureusement cette jeune fille n'a pas fondé de religion, tandis que c'est là la caractéristique de Mahomet et c'est même probablement la seule dont nous soyons vraiment sûrs.

Personnellement, et toujours en le jugeant uniquement d'après son œuvre, je le tiens pour une très grande et très forte intelligence, pour un caractère exalté mais droit et ferme, sachant allier, ce dont l'histoire nous présente plus d'un exemple, l'enthousiasme du mystique à la froide réflexion de l'homme d'action, maniant avec la même aisance les arguties de la controverse et le glaive de la bataille, grand séducteur d'hommes, convaincu de la grande mission du peuple arabe dont Dieu a voulu qu'il fût le chef, et faisant de cette poussière de tribus en guerre perpétuelle, grossières, pillardes, à peine teintées de civilisation, une magnifique nation qui a pesé longtemps d'un poids formidable sur les destinées de l'humanité. Tout cela n'a pu être l'œuvre d'un malade.

3° *Sources de ses conceptions*. — Il est plus difficile de répondre à une autre question, fort intéressante cependant pour qui veut juger ce personnage. Comment est-il arrivé à sa conception et en quoi celle-ci différait-elle des idées admises de son temps? On nous représente généralement son peuple livré au paganisme et sa doctrine comme introduisant le monothéisme, inspiré du judaïsme et du christianisme, certes, mais épuré et, pour tout dire, remontant à la source primitive : Abraham, ancêtre commun des Hébreux et des Arabes. Telle est, en effet, la thèse que le Coran soutient à certains moments, mais est-elle bien primitive? J'en doute.

Quand on réunit, comme Wright, par exemple, les différents témoignages, on est frappé de l'extension qu'avait prise le christianisme dans toute l'Arabie peu avant l'arrivée de Mahomet sur la scène du monde. Quelques îlots de judaïsme comme à Yathrib, de paganisme comme à la Mecque, subsistaient encore, mais pour les seconds, je me demande si ce n'était pas une régression relativement récente. « Si on leur demande, qui a créé le ciel et la terre, ils répondront que c'est Allah », dit Mahomet de ses compatriotes, et, d'après d'autres passages, il semble que leur croyance était qu'à côté d'Allah, Dieu principal, il y avait des divinités secondaires, des sortes de démons ayant un pouvoir particulier que leurs devins pouvaient utiliser. Mahomet lui-même reconnaît et explique ce pouvoir, mais, dit-il, avec sa mission il disparaît, c'est le seul pouvoir d'Allah qu'il proclame, il l'exerce sans partage, sans associé. De là la célèbre formule : il n'y a de divinité *(ilâh)* qu'Allah, le dieu principal de la Mecque, qui doit en être désormais l'unique.

Mais quel est cet Allah? C'est le Dieu des juifs et des chrétiens; et Mahomet est venu pour donner aux siens une version arabe des saintes Écritures, *al Kitâb* (qu'il est inexact de traduire par livre), dont on a déjà une version hébraïque, la Tôra, et une version grecque, l'Évangile.

Tel est le véritable point de vue de Mahomet qui a d'abord cru avec une sincérité incontestable que juifs et chrétiens s'empresseraient de le reconnaître. Ce n'est qu'après avoir constaté leur refus formel qu'il a songé à Abraham et qu'il a opposé son sanctuaire (la Ka'ba de la Mecque) au temple de Jérusalem, le *masdjid ḥarâm* au *masdjid aqsâ*, l'oratoire sacré à l'oratoire éloigné, proclamant à la fin la déchéance de ce dernier, pour la plus grande gloire des Arabes, devenu désormais le peuple élu.

Mais, puisque l'Arabie était presque toute chré-

tienne et que la Mecque païenne ne reconnut pas tout d'abord la doctrine de Mahomet, comment expliquer son triomphe final? C'est que le christianisme oriental subissait alors une crise terrible : eutychianisme et nestorianisme l'avaient profondément déchiré et ses dissensions devaient lui porter un coup fatal. Ce sont ces dissensions qui ont frappé Mahomet, et c'est dans ses méditations sur ces profondes discordes des sectes chrétiennes et juives qu'il eut le sentiment de sa mission. Il se crut désigné par Dieu pour mettre un terme à ces funestes divisions et dans une de ses premières révélations, peut-être la première, sa pensée apparaît tout entière. « Sur quoi s'interrogent-ils? Sur la grande nouvelle, au sujet de laquelle ils disputent. Oui, ils sauront; puis oui, ils sauront! ».

Est-ce bien là l'origine et la signification du mouvement déclenché dans l'âme de cet Arabe du VIIe siècle? C'est ce que va peut-être nous démontrer l'examen du Mahométisme.

II. LE MAHOMÉTISME ET SON DÉVELOPPEMENT GÉNÉRAL. — Le mahométisme est la doctrine de Mahomet. Mais ce terme est aujourd'hui peu employé. On dit plutôt islam pour désigner cette doctrine en elle-même et islamisme pour l'ensemble des institutions et des écoles théologiques qui s'y rattachent. Il est également plus correct d'appeler les adhérents à cette doctrine des musulmans et non des mahométans. Le mot musulman, à vrai dire, est une forme tardive, dérivée de l'arabe *mouslim* qui se rattache à la même racine, qu'islam. Les Persans ont ajouté à l'arabe une terminaison *ân* qui est celle des adjectifs et non pas, comme on le croit, celle du pluriel et il nous a été transmis par les Turcs sous cette forme. — On étudiera successivement : I. Les sources de la doctrine. II. L'histoire générale du développement théologique (col. 1582). III. L'état actuel de l'Islam (col. 1635).

I. Les sources de l'Islam. — La doctrine de l'islam est contenue dans le *Coran*. L'islamisme y ajoute la tradition *ḥadîth* et d'autres éléments variables suivant les écoles. Pour la première source nous renverrons à l'article Coran, t. III, col. 1772-1835; nous nous contenterons d'y ajouter quelques précisions relatives à des points qui ont eu une influence capitale sur le développement de l'islamisme. Bien des manifestations de ce dernier, surtout au début, restent obscures quand on ne les éclaire pas à la lumière de ces points particulièrement importants.

1° *Remarques préliminaires.* — 1. *Caractère eschatologique de la mission de Mahomet.* — Mahomet a été profondément déçu et irrité de voir que les *Gens de l'Écriture* ne reconnaissaient pas sa mission, malgré son caractère évident, la *bayyina* comme il l'appelle. C'est de ce jour qu'ils sont devenus coupables et un commentateur explique que les Gens de l'Écriture croyaient à un prophète de la fin du monde et que c'est par mauvaise foi qu'ils ne l'ont pas reconnu en Mahomet. Pour les juifs, un tel prophète est le Messie, pour les chrétiens c'est Jésus-Christ, qui doit présider à fin du monde. Mais certains de ces derniers ont voulu voir dans le Paraclet annoncé par le Fils de Dieu un personnage humain, un véritable prophète qui vient achever sa doctrine. Telle fut peut-être l'hérésie de Montan. Or, si Mahomet ne paraît avoir que la plus vague idée du Messie juif, puisqu'il n'hésite pas à donner ce titre à Jésus, fils de Marie, sans d'ailleurs en soupçonner la valeur et, sans se douter seulement que les Juifs l'ont dénié à Jésus — en revanche, il connaît fort bien le Paraclet et déclare nettement que c'est lui-même qui a été désigné par ce nom. Le passasage du Coran doit être rappelé parce qu'il est la clef même du mahométisme (Sourate LXI, 6) « Quand Jésus fils de Marie dit : O fils d'Israël, je suis un Envoyé de Dieu vers vous, confirmant ce que vous avez auparavant reçu de la Tôra et vous annonçant un Envoyé qui viendra après moi, dont le nom est Aḥmad — et quand il leur est venu avec les évidences, *bayyinât*, ils ont dit : c'est une magie évidente. » Quel rapport y a-t-il entre Aḥmad et Paraclet? C'est que le grec Παράκλητος doit être lu Περικλυτός « illustre, glorieux », et que tel est le sens du mot *Aḥmad* qui se rattache, comme nous l'avons dit, à la racine *ḥmd* « louer, glorifier ». Voilà ce qu'a dit Jésus et les adeptes de sa foi n'ont pas voulu reconnaître le Paraclet Aḥmad! C'est ainsi que j'interprète la fin du verset, bien que par « il » on entende généralement Jésus et non pas Aḥmad. Il y a ambiguïté, mais ce n'est pas le lieu de discuter le texte. Ce qui est hors de doute, c'est que, au dire du Coran, Mohammed ou Aḥmad a été prédit par Jésus. On comprend alors que son rôle est de mettre fin à toutes les discussions et d'être, suivant la parole de Daniel, le sceau de la prophétie. Dans le Coran il est appelé le sceau des prophètes, ce qui est peut-être une altération postérieure, mais la tradition a conservé le sceau de la prophétie et en a fait assez étrangement un signe physique, une caroncule que Mahomet portait sur l'épaule et que le moine Baḥîra découvrit sur lui. Dans la tradition Mahomet répète que sa mission coïncide avec l'*heure*, c'est-à-dire la fin du monde, et c'est un article de foi qu'on retrouve jusque chez des auteurs du XIIe siècle que Mahomet est « le Prophète de la fin du monde ».

La fin du monde, la Résurrection, le Jugement dernier, voilà ce que ne se lasse pas de répéter le Coran dans toutes les révélations antérieures à l'hégire et, dans les autres, il est rare que ces grandes vérités, empruntées au dogme chrétien, ne se retrouvent pas intercalées, quelquefois d'une manière assez inattendues, au milieu de prescriptions relatives à une foule de détails de la vie publique ou privée des musulmans. C'est, on peut le dire, une véritable obsession.

Mais si la tradition lie si étroitement la mission de Mahomet à la fin du monde, il s'en faut que le Coran soit si explicite, soit que ce livre ait été retouché, soit que Mahomet ait eu scrupule de rien affirmer à ce sujet. Dieu qui lui parle par Gabriel semble lui-même très hésitant sur ce point et s'exprime ainsi : « Ou bien nous te ferons voir ce dont nous les menaçons, ou nous te recueillerons, » c'est-à-dire, en somme, « ou tu assisteras à la fin du monde, ou nous te ferons mourir. » Ce qui est une naïveté, si cela ne signifie pas que Mahomet mourra comme tout le monde au moment de la grande catastrophe, ou y assistera vivant. Il est dit, en effet, qu'au jour où sonnera la trompette, ceux qui seront dans le ciel et ceux qui seront sur la terre seront foudroyés sauf qui Dieu voudra (excepter). Mahomet sera-t-il de ceux qui seront exemptés? C'est sur ce point que Dieu laisse planer l'incertitude.

Mais quand viendra ce jour? « Si on t'interroge à ce sujet, dit Allah à son prophète, réponds que la science n'en est qu'à Dieu. » Faut-il en conclure que Mahomet admettait que cette époque fût retardée indéfiniment? Je ne crois pas. Il devait l'attendre, et ses fidèles comme lui, avec la plus grande impatience. Ses adversaires ne manquaient pas de le railler sur cette catastrophe tant annoncée et toujours inexistante. Et on lit dans le Coran l'inquiétude, l'angoisse même du Prophète, presque le doute que Dieu lui reproche en lui rappelant ses bienfaits, en soutenant sa confiance, en l'exhortant à la patience jusqu'à ce que le *Certain* lui arrive. Qu'est-ce que le *Certain, al-yaqîn*, sinon l'heure « en laquelle il n'y a point de doute », comme il le répète souvent.

Tout cela reste vague assurément, mais si le Coran témoigne de quelque hésitation à cet égard, il semble que les musulmans avaient leur opinion faite. Aussi

grande fut leur stupéfaction d'apprendre la mort de leur prophète. Ils refusèrent d'y croire. « Il doit être notre témoin au moment suprême: il ne peut avoir disparu. » D'autres prétendirent qu'il avait été enlevé au ciel un moment et qu'il reviendrait. Mais un des principaux disciples de Mahomet, son beau-père Aboû Bakr, intervint et rappela aux musulmans en détresse que le Coran lui-même avait annoncé cette mort. Ce fut une surprise; personne ne se rappelait ce verset; mais on ne pouvait mettre en doute la parole d'Aboû Bakr que le prophète lui-même avait appelé le véridique. Tout le monde s'inclina.

Le fait a paru étrange à certains orientalistes qui ont conclu à une fraude pieuse et nié l'authenticité du verset. Cette authenticité est niée, pour une autre raison, par M. Hirschfeld; il contient en effet le nom de Mohammed que cet auteur, nous l'avons vu, considère comme apocryphe. Sans aller jusqu'à le condamner, je crois que son interprétation n'est pas celle que lui a donnée Aboû Bakr, et, en tous cas, il est évident, par la lecture du Coran tout entier, que jamais Mahomet n'a pu affirmer qu'il mourrait *avant* la fin du monde, il ne savait pas quand elle arriverait et, par suite, s'il a parlé de sa mort, c'est, soit sous une forme hypothétique, soit comme comprise dans la mort universelle au moment de la catastrophe suivie immédiatement de la résurrection universelle.

2. *Conséquence. La doctrine du Mahdî.* — Quoi qu'il en soit, le fait était là, et les musulmans se divisèrent en deux camps, ceux qui ne purent se résigner à la disparition de leur prophète de la fin du monde et pensèrent qu'il allait revenir; ceux qui en prirent leur parti et songèrent à organiser le monde puisqu'il continuait à vivre. Le prophète ne revenant pas, beaucoup des premiers durent renoncer à leur tour, mais les plus obstinés imaginèrent de le remplacer. Mais c'était le dernier prophète, on ne pouvait lui trouver qu'un succédané; ce fut le *Mahdî*, ou plus exactement l'*imâm mahdî*, celui dont l'apparition est liée à la fin du monde et qui viendra après Mahomet, comme celui-ci, sous le nom de Aḥmad le Paraclet, était venu après Jésus-Christ. La conception du mahdisme n'est qu'une forme altérée du paraclétisme coranique, une paraphrase du verset cité plus haut. Voici les paroles que l'on prête à ce sujet à Mahomet dans le ḥadith : « La fin du monde n'arrivera pas qu'un homme de ma famille, dont le nom sera comme le mien, ne règne sur les Arabes. » Dans quelques variantes, probablement tardives, on ajoute : « le nom de son père sera comme le nom du mien. » Dans d'autres, il est dit qu'il remplira la terre de justice, comme elle est remplie d'iniquité; pour les diverses formes voir Ibn Khaldûn, *Prolégomènes* (II, 258 et sq.). Nous avons vu que Mahomet, dans l'incertitude où il était s'il assisterait à l'*heure*, ne pouvait rien savoir d'événements postérieurs à sa mort; mais je ne crois pas que cette parole qui lui est attribuée soit fausse. Ce n'est que la paraphrase du verset paraclétique sous cette forme : « il doit y avoir à la fin du monde un personnage de la famille arabe de... qui s'appellera Muḥammad (ou Aḥmad) etc. » Ce personnage n'est autre que Mahomet lui-même; après sa mort, on a voulu y voir un autre portant le même nom et jouant un rôle, d'abord un peu vague, puis de caractère messianique évident, au moment de la fin du monde. C'est ce personnage, reflet ou mieux doublet du prophète mort, qui s'est appelé le Mahdi. Pourquoi ce nom?

Il signifie « le conduit (par Dieu) » et il s'est appliqué à l'origine comme épithète à Mahomet lui-même, puis à ses quatre premiers successeurs qu'on appelle les Khalifes *râchids* « marchant droit » et les imâms mahdis. On ne trouve pas *mahdi* dans le Coran, mais seulement la forme correspondante *mouhtadi*. Je pense que c'est seulement après 'Alî, le quatrième Khalife, que le terme d'imâm mahdî ou mouhtadî a pris sa valeur particulière pour indiquer le *vrai khalife* par opposition à la dynastie omayyade, qui s'empara du pouvoir aux dépens des descendants de 'Alî. Les partisans de ces derniers maintinrent que la souveraineté ne pouvait sortir de cette famille, et il s'ensuivit un schisme politique profond, qui se doublait d'un schisme religieux. La *ši'a* de 'Alî, c'est-à-dire le parti de 'Alî et de ses descendants, devint la *ši'a* par excellence, d'où les noms de Chiïsme et Chiïtes passés dans notre langue. Le chiïsme est proprement la forme politique du Mahdisme; la doctrine d'ensemble à la fois politico-religieuse est celle de l'*imâmisme*. Actuellement le chiïsme ne subsiste qu'en Perse et sur quelques points isolés du monde musulman. Partout ailleurs, règne la doctrine opposée dite sounnisme qui prétend à l'orthodoxie.

En Europe, on ne connaît guère l'islam que sous la forme sounnite et on considère le chiïsme comme une hétérodoxie. C'est un point de vue exclusif qui ne paraît pas répondre à la réalité historique.

La première préoccupation des musulmans a été celle de la fin du monde que tout le monde considérait comme imminente. On voulut en déterminer l'époque et on s'attacha passionnément à des prédictions qu'on appelait *malḥama* ou *malâḥim*. Ce mot vient de l'hébreu *milḥamah* et le sens particulier que lui donnèrent les musulmans vient d'un croyance rabbinique, adaptée à l'islam peut-être par Mahomet lui-même. Au Messie fils de David, les rabbins avaient ajouté un second Messie descendant de Joseph qui joue un rôle important dans les guerres qui précèdent l'arrivée du fils de David. De là, dans les *Midrachim* son nom de *masoûḥ milḥamah*, « le messie de la bataille ». Or, nous avons vu, d'une part, que Mahomet, en sa qualité de prophète de la fin du monde, s'identifiait à la fois au Messie juif et au Paraclet chrétien, et, d'autre part, qu'il se donnait, entre autres noms, celui de nabi-l malḥama « prophète de la malḥama ». Il disparaît, mais la malḥama musulmane se maintient; elle a désormais le sens d'apocalypse; elle est souvent attribuée à Daniel; plus tard, elle dégénère en prédications politiques ou même purement météorologiques, en vulgaires almanachs. Mais à l'origine, elle a un caractère eschatologique exclusif, et, à ce titre, elle préoccupe seule les musulmans. Ce n'est guère qu'une centaine d'années après l'hégire qu'on abandonne cette étude chimérique, pour s'adonner à la science *'ilm*. Par ce mot, les musulmans entendent la connaissance de tout ce qui intéresse l'islam, et pour quoi ils ont manifesté dès le début une grande ardeur, ardeur qui s'est communiquée aux autres formes de la science. Lorsque Renan a voulu voir dans l'islamisme un ennemi de la science, il a commis la plus grossière erreur. C'est proprement le contraire. Seulement, ce qui est bien naturel, l'islam considère que la partie essentielle de la science, c'est la théologie, que Renan exclut.

Le *'ilm* ou, dans un sens plus restreint, le *fiqh*, science du droit musulman, paraît avoir été recommandé tout particulièrement par Mahomet. On lui attribue des propos comme celui-ci : « le *'ilm* l'emporte en mérite sur la *'ibâda* (dévotion). On doit rechercher le *'ilm* partout, même en Chine. Les savants, *'oulamâ* (d'où notre mot *uléma* par le turc), sont les héritiers des prophètes, etc. » Pourtant il semble bien que le *'ilm* n'ait guère été cultivé avant la fin du Ier siècle de l'hégire. C'est l'époque d'une transformation importante de l'islam. Jusque-là, il a vécu dans une sorte de provisoire, négligeant de se donner un statut temporel, abandonnant à ses sujets non-musulmans les choses de ce monde. Dans leur vaste empire, les musulmans laissent les terres aux peuples conquis et

n'occupent que les postes militaires pour le service du *djihâd* ou guerre religieuse. (Du nom de ces postes, les *ribât*, est dérivé le nom de *morâbit* dont nous avons fait marabout.) La monnaie est grecque, latine ou perse; la comptabilité est entre les mains des Grecs, Coptes ou Perses. Bientôt tout change, tout s'organise. L'orthographe, sinon le texte du Coran, est fixée; la monnaie devient arabe et musulmane; le *ḥadîth* ou tradition est recueilli par écrit, etc. Tout cela paraît s'être produit entre 80 et 100 de l'hégire. L'islam s'organise. Ce n'est pas qu'on ait renoncé tout à fait aux idées apocalyptiques, car à ce moment même circule une singulière prédiction. C'est que, dit-on, dans le texte même du Coran, le terme de cent ans est formellement indiqué pour le moment si attendu de la fin des temps, de la grande révolution : la *daulat*. Nous en parlerons plus loin, car elle appartient à l'histoire du Mahdîsme.

2° *Les sources de la doctrine islamique.* — En tous cas, à cette époque, le *ʿilm* ou *fiqh* est constitué. En quoi consiste-t-il? — La science de l'islam se propose de déterminer les lois religieuses, le licite et l'illicite, toute la législation sociale intimement reliée à la nouvelle religion. Les bases fondamentales en sont : 1. le Coran; 2. le *ḥadîth;* 3. *l'idjtihâd.*

1. *Le Coran.* — Nous en connaissons déjà la doctrine; il convient de dire ici comment le texte s'en est établi, car il semble bien que la forme définitive, telle qu'elle est reconnue aujourd'hui, au moins par les sounnites, est assez tardive.

a) Voici d'abord ce qu'en disent les musulmans. Mahomet ne sachant pas écrire, dictait ses révélations au fur et à mesure à des secrétaires qui les transcrivirent sur les objets les plus disparates, feuilles de palmier, fragments de cuir ou de pierre, os de chameaux. Après sa mort, on ne songea pas à les réunir; on s'en rapportait à la mémoire de quelques-uns, qu'on appelait les porteurs de Coran. Mais, dans les guerres qui suivirent, beaucoup d'entre eux ayant péri, ʿOumar suggéra au premier successeur de Mahomet, Aboû Bakr d'en faire une recension écrite, et celui-ci en chargea Zeïd ibn Thâbit qui avait été, jeune encore, un des secrétaires de la révélation. Ce qu'il fit. A vrai dire, d'autres récits affirment que quatre des disciples de Mahomet avaient déjà fait cette compilation du temps même de celui-ci — ce qui infirme beaucoup l'autorité de Zeïd ibn Thâbit seule source du premier récit; d'autres indices y sont défavorables. Mais ce fut le plus généralement adopté. Le manuscrit de Zeïd resta entre les mains d'Aboû Bakr, puis, après sa mort, passa à son successeur ʿOumar, et enfin à Ḥafsa, fille de ce dernier. Sous ʿOuthmân le successeur de ʿOumar, il y eut de nombreuses versions rédigées par d'autres musulmans et on craignit qu'il ne se produisit dans l'islam des divergences semblables à celles qu'on reprochait tant au christianisme et au judaïsme. ʿOuthmân intervint et décida de confier à une commission de quatre personnages le soin d'établir un nouveau texte fondé sur la version d'Aboû Bakr, qu'il fit prendre chez Ḥafsa. Zeid ibn Thâbit faisait partie de la commission; le texte une fois établi, on rendit le manuscrit à Ḥafsa. Sur l'exemplaire type, des copies furent exécutées et ordre fut donné de détruire tout Coran, feuillet ou volume, en dehors de ses copies. On ne nous dit pas si cette destruction atteignit les fragments divers où les premiers secrétaires de Mahomet avaient, de sa bouche, recueilli les révélations, ni ce que devint le manuscrit de Ḥafsa. Tout fut-il impitoyablement brûlé? Il semble que non, les anciens commentateurs faisant allusion à des variantes de texte dues au manuscrit de Ḥafsa, ou à celui d'Ibn Masʿoûd, un des plus savants disciples de Mahomet, qui, dit-on, refusa de souscrire à la recension de ʿOuthmân. Il y avait aussi des divergences sur la lecture, les voyelles, qui jouent un rôle important dans la syntaxe arabe, n'étant pas représentées dans l'alphabet sémitique. Un certain Aboû-l Aswad ad Douʿalî (mort en 69 Hég. ou, dit-on, vers 100) inventa les signes-voyelles adoptés depuis, avec quelques variantes, dans l'écriture arabe; on ne nous dit pas comment ils furent appliqués au Coran. Mais les consonnes elles-mêmes pouvaient se confondre entre elles; il fallut inventer les points dits diacritiques pour fixer la prononciation dans beaucoup de cas douteux. Ce fut environ 40 ans après la recension de ʿOuthmân qu'on procéda officiellement à ce nouveau travail. Ce fut sous le khalife ʿAbd al Malik (Hég. 65-86) que le gouverneur de la ville de Koûfa, le fameux Ḥadjdjâdj y fit procéder. Le texte, ainsi composé est resté *ne varietur.* Les exemplaires les plus anciens que l'on connaisse ne remontent pas au delà de cette époque; il n'est même pas certain qu'il en ait survécu d'antérieurs au IIe siècle de l'hégire.

b) Telles sont les données traditionnelles acceptées par tous les musulmans sounnites et que les orientalistes, comme Sale, Nöldeke, etc., ont reprises à leur compte. Nous avons déjà indiqué quelques points suspects; il faut ajouter que certains musulmans ont jadis contesté l'authenticité du texte transmis aujourd'hui. Les uns ont déclaré que tel récit était indigne d'un livre sacré et devait en être retranché, d'autres qu'on avait interpolé des allusions favorables à Aboû Bakr, qu'en revanche, on avait supprimé tout un chapitre nettement favorable à ʿAli. On a rapporté aussi que tel des secrétaires de Mahomet avait trahi la pensée de son maître, et même que Satan avait introduit dans la révélation des versets scandaleux en l'honneur de divinités païennes de la Mecque, versets d'ailleurs enlevés (par qui?) de la recension actuellement suivie. Mais, ce qui est plus grave, c'est que nous avons sur la façon dont s'est constitué le Coran, un véritable réquisitoire prononcé, il est vrai, par un Arabe chrétien, mais qui affirme ne parler que conformément aux dires des musulmans de son temps. Il s'agit de Yaʿqoub al Kindî, qui écrivit, vers 204 de l'hégire, une réfutation en règle de la religion musulmane, à laquelle un mahométan de ses amis voulait le convertir. Voici son récit :

Les musulmans, d'après lui, rapportent que le premier exemplaire était celui qui était chez les Koreïchites (tribu de Mahomet) et que ʿAli en ordonna la saisie pour le soustraire à toute addition et suppression. C'était la copie, conforme à l'Évangile, que Mahomet avait reçue de Nestorius (appelé aussi Sergius) appelé par les musulmans tantôt Gabriel et tantôt Esprit-Saint. (L'auteur avait dit plus haut que, après Sergius, deux docteurs juifs ʿAbd Allah et Kaʿb avaient exercé leur influence sur Mahomet, et qu'après sa mort, ils s'étaient entendus avec ʿAlî pour falsifier le Coran. C'est une opinion qui lui est personnelle; mais revenons à ce qu'il rapporte d'après les musulmans eux-mêmes). Il y eut, tout d'abord, des divergences de lectures : il y avait la version de ʿAlî, d'Ibn Masʿoûd, d'Oubay et celle des Koreïchites (qui semble être celle de Zeïd ibn Thâbit). ʿOuthmân intervint, mais ne put arriver à supprimer les versions de ʿAlî et d'Ibn Masʿoûd. Puis, vint al Ḥadjdjâdj qui fit une nouvelle recension avec larges suppressions, en particulier celle des noms de contemporains de Mahomet qui étaient présentés dans le Coran sous de fâcheuses couleurs. Tous les exemplaires non conformes furent plongés dans l'huile bouillante. Ainsi la version courante serait, non pas celle du khalife ʿOuthmân, mais celle, bien plus tardive, d'al Ḥadjdjâdj.

Divers indices semblent confirmer ce point de vue et donner à l'œuvre de ce dernier personnage une importance capitale. Je ne puis les enumérer ici; je me contenterai de remarquer que le nom de koufique a été donné à l'écriture des anciens Corans, ce qui semble bien indiquer la ville de Koûfa comme leur origine. Ajoutons que la lettre de Ya'qoub al Kindî fut connue des chrétiens d'Espagne et traduite en latin, qu'un resumé en a été donné par Vincent de Beauvais, dans son *Speculum historiale*, l. XXIV. Par elle, les auteurs du Moyen Age furent mieux instruits sur quelques points de l'islamisme que nos orientalistes modernes.

Quoi qu'il en soit de la façon dont fut établi le texte canonique, il est certain qu'il n'a pris sa forme définitive, que vers 80 de l'hégire, à Koûfa, et que les remaniements qu'il a subis ont dû être très profonds. Il ne reflète donc que très imparfaitement la pensée du prophète arabe. Mais les musulmans l'acceptent comme parfaitement authentique dans toutes ses parties et comme étant la parole de Dieu, *kalâm Allah*, transmise à Mahomet par l'ange Gabriel. C'est là qu'ils trouvent les principales règles de leur vie publique et privée. Mais, comme bien des points restent obscurs, comme bien des questions n'y sont qu'imparfaitement traitées ou même sont passées sous silence, ils ont recours à une autre source écrite, d'une valeur moindre, il est vrai, car elle est d'origine humaine et non divine, ce qu'ils appellent le *ḥadîth*.

2. *Le ḥadîth*. — La constitution de cette seconde source est assez obscure. Si on peut admettre qu'il y eut d'assez bonne heure, des versions écrites, au moins partielles, du Coran, il semble bien qu'il y a eu chez les premiers musulmans la plus grande répugnance à constituer un second livre. On rapporte que, peu de temps avant sa mort, Mahomet voulait rédiger un écrit qui mettrait les musulmans à l'abri de l'erreur. 'Oumar protesta en s'écriant : « La douleur égare notre prophète; nous avons le livre de Dieu (le Coran), il nous suffit. » Les assistants se divisèrent en deux partis; les uns étaient de l'avis de 'Oumar les autres au contraire, voulaient obéir à Mahomet. Celui-ci, ne voulant pas de dispute en sa présence renvoya tout le monde et le livre ne fut pas écrit.

C'est la condamnation formelle du *ḥadîth*, non seulement écrit, mais même oral. Ce mot, en effet, désigne l'ensemble des propos attribués au prophète, et dont il a bien fallu s'autoriser pour combler les lacunes du « livre de Dieu », au fur et à mesure que ces lacunes devenaient de plus en plus sensibles. Ceux qu'on interrogeait sur telle ou telle pratique recouraient d'abord au Coran pour répondre ou, tout naturellement, à ce qu'ils savaient ou ce qu'ils avaient entendu dire de la façon dont le prophète l'avait exercée; c'était ce qu'on appelait la *sounna*, la voie, c'est-à-dire la coutume suivie par Mahomet. On y ajoutait plus tard la *sounna* des compagnons de Mahomet, mais beaucoup lui contestaient toute autorité. De toute façon, pendant longtemps, ces enseignements n'eurent, semble-t-il, aucun caractère officiel et, comme l'avait prévu Aboû Bakr, l'accord ne devait pas régner sur tous les points.

C'est seulement sur l'ordre du khalife 'Oumar II (Hég. 98-101) qu'on se décida à recueillir, par écrit, tout ce qui se racontait entre 'oulamâ et qui servait de base aux consultations juridiques, ce qu'on appelle les *fatwa*. Le premier auteur de cette compilation fut Mouḥammed ibn Chihâb, connu aussi sous le nom d'az Zouhri, mort en 124 de l'hégire. Il semble que cette première compilation n'ait d'abord contenu que deux à trois cents traditions; mais le nombre ne devait pas tarder à s'en multiplier prodigieusement. Après lui, d'autres distribuèrent le *ḥadîth* en chapitres, et c'est, sous cette forme, que sont rédigés, pour la plupart, les recueils connus.

Voici les principales matières qui y sont traitées, dans l'ordre généralement suivi : La religion; la pureté; la prière; les funérailles; la dîme; le jeûne; le pèlerinage; le mariage; le divorce; les ventes et différents contrats (louage, associations, dons, etc.); les testaments, tutelles et successions; les crimes et délits; la guerre sainte; la nourriture; les boissons; les vêtements; les bonnes mœurs; la science; les mérites du Coran; les mérites du Prophète et de ses disciples; les signes de la fin du monde; le paradis; l'enfer. Sur toutes ces questions, ont été soigneusement recueillis les propos de Mahomet, ses propres pratiques attestées par ses compagnons, le tout généralement présenté sous la forme d'une suite de témoignages non interrompue. C'est cette suite de témoignages qui confère à la tradition son autorité : on l'appelle soutien, *isnâd*.

Malgré tout, la réunion de tant de documents disparates ne suffisait pas à trancher toute question. On avait alors un troisième procédé : l'*idjtihâd*.

3. *L'idjtihâd*. — C'est le droit de suppléer par les lumières de la raison aux lacunes du Coran et du *ḥadîth*. Cette institution est fondée sur un *ḥadîth* célèbre. Mou'âdh ibn Djabal, un des compagnons de Mahomet, y raconte que celui-ci le chargea d'une mission dans le Yémen. « Comment agiras-tu quand il se présentera une difficulté? lui dit le prophète.— Je me prononcerai d'après ce qui est dans le livre de Dieu.— Mais si la solution n'y est pas? — Alors, par la *sounna* du prophète de Dieu. — Mais si elle n'y est pas davantage? — Alors, j'appliquerai mon jugement, *adjtahidou râyya*, et ne me déroberai pas. » A ces paroles, ajoute le narrateur, le Prophète me frappa la poitrine en disant : « Louange à Dieu qui a donné à son envoyé un envoyé qui répond si bien à son désir. » Il paraît bien difficile d'admettre que Mahomet ait lui-même parlé de sa *sounna*; il est plus probable que si le *ḥadîth* n'est pas entièrement controuvé, les seules parties authentiques sont dans la première et la troisième solutions et que la seconde y a été insérée plus tard, quand la *sounna* de Mahomet a été officiellement constituée. Mais la théorie est exposée ici avec la plus grande netteté.

Il est clair que l'*idjtihâd* ne pouvant s'exercer qu'en l'absence de texte soit du Coran, soit du *ḥadîth*, nul ne peut y prétendre s'il ne possède à fond la connaissance de l'un et de l'autre. Mais sous quelle forme et dans quelles limites peut-il être exercé? Des règles sévères ont été posées plus tard comme pour la critique du *ḥadîth*; mais, au début, on peut penser que l'*idjtihâd* fut exercé avec la plus grande liberté.

II. Histoire générale du développement théologique. — Tels sont les éléments primitifs de la science religieuse des musulmans, du *fiqh*; pratiqués d'une façon plus ou moins régulière dans les premiers temps, ils n'ont été systématisés et consolidés que vers la fin du IIe siècle de l'hégire.

Cependant de graves dissensions déchiraient l'islam. Des écoles, à la fois politiques et religieuses, se disputaient le pouvoir. On en a compté un très grand nombre : quatre seulement ont survécu, en conservant des caractères distinctifs bien accusés; deux surtout règnent actuellement et englobent aujourd'hui la presque totalité du monde musulman; le Chiîsme et le Sounnisme. Nous les étudierons d'abord — en nous réservant d'être plus bref sur les autres sectes.

I. Le Chiisme. — C'est le nom le plus généralement répandu; nous en avons dit la signification primitive; en réalité, c'est l'*Imâmisme* ou *Mahdisme*.

L'idée essentielle est l'existence d'un *imâm* prenant la place du prophète mort; jusqu'au moment de la

fin du monde. Si l'*imâm* désigné vient à mourir, sa fonction sera dévolue à un autre. Mais de même qu'à la mort de Mahomet, certains crurent qu'il n'avait fait que disparaître provisoirement et qu'il allait revenir, de même à la mort de chaque imâm il y a un parti qui croit à son absence temporaire *ghaïba* et attend patiemment son retour, *radja*ʿ. Tout le mécanisme de l'imâmisme est dans cette formule quasi mathématique. L'imâm disparu est considéré comme le Mahdî et son retour lié à la fin du monde. Si le procédé avait été constamment appliqué, il y aurait aujourd'hui une quantité prodigieuse de sectes imâmites; mais, comme nous le verrons, il s'est arrêté avec le douzième imâm et personne n'a songé à aller au delà. Il n'y a donc, à tout prendre, qu'une douzaine de sectes imâmites; encore quelques-unes sont-elles mort-nées, mais d'autres, ont donné naissance à des branches collatérales. Nous allons les étudier successivement.

1° *Les ʿAlides.* — Le premier imâm est ʿAlî, cousin et gendre de Mahomet. Les chiïtes affirment qu'il a été expréssément désigné par le prophète arabe, et cette désignation expresse est de rigueur pour tout imâm. La nécessité d'un personnage désigné pour maintenir la continuité de la foi est également un dogme fondamental de l'imâmisme. Il a donc fallu que le prophète désignât le chef, ou *imâm*, digne de lui succéder à la tête de la communauté musulmane. Le sens du mot *imâm*, en arabe, n'est pas douteux; il est tiré de la langue du désert : c'est celui qui marche en avant, le chef de file de la caravane, par extension, celui que tout le monde suit, le modèle, mais, dans un sens général, le chef. Dans le Coran (XVII, 73), il est dit qu'au jugement dernier chaque peuple y sera avec son *imâm* : c'est donc à Mahomet lui-même que s'applique ce titre en ce qui concerne la communauté musulmane, et il contient la plénitude des pouvoirs temporel et spirituel exercés par Mahomet. L'imâm conduit dans la bonne voie, c'est-à-dire dans la voie de Dieu; de là le titre complet, d'imâm al houdâ : le chef de la voie (religieuse). Mais s'il conduit, c'est à condition d'être lui-même dirigé par Dieu, *mahdî*. Le mot, de la même racine que *houdâ*, se retrouve encore sous une forme de même dérivation : *mouhtadî* « qui s'est donné un guide ». Il est aussi appelé *hâdî* « guide ». Le Mahdî est donc à la foi guidé, *mouhtadi* et guide, *hâdî*. Cette discussion de mots était nécessaire pour biens comprendre la valeur du terme : *imâm mahdî*, à la fois religieux et politique et sa liaison avec la fin du monde.

Le titre de *mahdî* paraît avoir été donné pour la première fois à un personnage fort obscur, mort en 104 de l'hégire « qu'on appelait en son temps le Mahdî ». C'est Mousâ ibn Tahla que l'on compta aussi parmi les compagnons de Mahomet, et qui est inconnu en dehors de cette mention. Mais c'est à ʿAlî qu'il a d'abord vraiment appartenu. Un nommé ʿAbd Allah ibn Sabâ en a établi pour lui la théorie. C'est à cet ʿAbd Allah qu'on attribue l'origine du chiïsme considéré par les sounnites modernes comme une première atteinte à l'orthodoxie des compagnons de Mahomet, à laquelle ils se rattachent. Les chiïtes, de leur côté, reprochent à ces compagnons d'avoir méconnu les droits de ʿAlî, le légataire de Mahomet, le *wasî*, comme ils l'appellent encore, en donnant le pouvoir à d'autres que lui, le seul digne. C'est seulement, en effet, comme quatrième successeur de Mahomet, après Aboû Bakr, ʿOumar, et 'Outhmân que ʿAlî fut proclamé chef de la communauté musulmane, non, d'ailleurs, sans soulever de violentes oppositions.

La parti de ʿAlî, qui l'avait porté au pouvoir après l'assassinat de ʿOuthmân se recrutait spécialement dans la ville de Médine, la seconde capitale de l'islam et tendant à éclipser la Mecque, que Mahomet avait maintenue au premier rang à cause de son temple « la maison d'Allah ». Les ʿalides se considéraient comme les vrais Croyants, *mouminîn* : par opposition avec les Croyants de seconde catégorie, les *mouslimîn* ordinaires. Cette classification, faite déjà par le Coran (XLIX, 15), est probablement l'origine du titre connu : Amîr al-moumînîn, qui, pour les chiïtes n'appartient qu'à ʿAlî. La tradition sounnite dit bien que ʿOumar l'avait déjà porté, mais nous verrons que, bien souvent, les sounnites n'ont fait que plagier leurs adversaires. Aux électeurs de ʿAlî, aux mouminîn, s'opposa le gros des musulmans qui refusa d'accepter une élection aussi restreinte. La guerre éclata. Vainqueur, ʿAlî se vit frustré de sa victoire par l'astuce de ses adversaires et sa propre faiblesse de caractère. Il leur accorda un arbitrage pour décider de la légitimité de son élection; mais les arbitres l'ayant déposé, il refusa d'accepter leur sentence. D'autre part, des musulmans trop zélés lui reprochèrent d'avoir accepté cet arbitrage, comme contraire à la loi coranique, et prirent les armes contre lui. Il fut vainqueur une fois de plus ; mais un de ces fanatiques l'assassina (Hég. 40 = 661 ap. J.-C.). ʿAbd Allah ibn Sabâ, en apprenant cette mort, répondit comme ʿOumar pour Mahomet qu'il n'en était rien et que ʿAlî allait revenir. La secte appelée de son nom Sabaïte considéra ʿAlî comme toujours vivant. « Il est dans les nuages; l'éclair est son fouet, le tonnerre est sa voix; il reviendra à l'heure dite pour rétablir sur la terre la justice et le bonheur universel. » C'est donc bien le premier imâm mahdî.

Les deuxième et troisième imâms sont ses deux fils Ḥasan et Ḥouseïn. Aucune secte spéciale ne paraît s'être rattachée à eux. Le premier s'effaça volontairement devant l'adversaire de son père; le second, ayant voulu faire valoir ses droits, périt misérablement avec presque toute sa famille à Kerbéla (Hég. 60 = 680). C'est le martyr du chiïsme; la littérature, surtout persane, s'est emparée de ce cruel épisode des guerres civiles. Le théâtre persan le reproduit au jour anniversaire avec une émotion toujours renouvelée. Mais au point de vue historique, le rôle de Ḥouseïn ne paraît pas être plus important que celui de Ḥasan.

2° *Les Keïsânites.* — Sa mort devait poser un curieux problème. Qui devait lui succéder comme imâm? Ici apparaît une première scission. Il semblait que l'imâmat devait passer à un fils de Ḥasan ou de Ḥouseïn, les seuls descendants de Mahomet par leur mère Fâtima. Effectivement les ʿalides, du moins ceux qui, ne partageant pas les espérances des sabaïtes, s'attachaient à un autre imâm, choisirent ʿAlî, fils de Ḥouseïn. Mais d'autres déclarèrent que ce n'était pas la descendance de Mahomet, mais celle de ʿAlî qui conférait l'imâmat. En effet, quelques partisans ultra-zélés de ʿAlî prétendaient que c'était à lui que Dieu avait envoyé l'ange Gabriel et que c'était indûment que Mahomet s'était substitué à lui, ne lui laissant que le rôle de lieutenant. C'est probablement à cette conception étrange que se rattachaient plus ou moins ceux qui décidèrent que l'imâmat devait aller à un troisième fils de ʿAlî, Mohuammad, né d'une autre épouse, Khaoula, esclave de la tribu des Banoû Ḥanîfa, d'où son surnom de la Ḥanafiya. Mouhammad est connu sous le nom de fils de la Ḥanafiya. A lui se rattache la seconde secte mahdiste, appelée Keïsânite, du nom d'un personnage assez obscur qui se nommait Keïsan. Mais le fauteur de la secte fut Moukhtâr, que nous connaissons seulement par la tradition sounnite et, par conséquent, sous les plus tristes couleurs. A leur dire, le troisième fils de ʿAlî, n'aurait jamais accepté le rôle qu'on voulait lui faire jouer; mais des témoignages anciens prêtent à ce quatrième imâm un lan-

gage très caractéristique. Les partisans du quatrième imâm fatimide, c'est-à-dire descendant de Fâṭima, affirment que le fils de la Ḥanafiya entra en compétition avec cet imâm qui invoqua le témoignage de la pierre noire, la pierre sacrée enfermée dans le mur de la Ka'aba de la Mecque. La pierre aurait alors déclaré que l'imâmat appartenait à 'Alî, fils de Ḥouseïn et non à Mouḥammad fils de la Ḥanafiya. La personnalité de ce dernier est donc restée un peu douteuse. Ce qui nous intéresse surtout en lui, c'est qu'il est le premier qui réponde à un des éléments essentiels de la tradition attribuée au prophète Mahomet, à savoir : le nom. Il est donc vraisemblable que cette tradition a été créée pour lui, de même qu'a été créée probablement contre lui l'addition postérieure sur le père du Mahdî, qui devait s'appeler 'Abd Allah comme le père de Mahomet. D'ailleurs, pour beaucoup de Mahdis excentriques, si je puis dire, leurs partisans ne se sont pas arrêtés au nom, ne songeant en réalité qu'à leur rôle messianique et ne se préoccupant pas davantage de leur descendance, également stipulée dans la tradition.

En ce qui concerne le fils de la Ḥanafiya, on pourrait se demander s'il doit être considéré comme de la famille de Mahomet. Non, si dans la tradition relative au Mahdi, il s'agit de famille directe; mais si on prend le mot dans son acception la plus large, par son père 'Alî, cousin de Mahomet, il appartenait à la tribu des Koreïchites, branche de 'Abd al Moutallib. S'il répond ainsi à deux caractéristiques du Mahdî, il lui manque d'avoir gouverné les Arabes. C'est qu'en réalité, il ne fut vraiment mahdî qu'après sa mort.

La théorie est énoncée dans des vers fameux attribués au poète Kouthayyir († 105 = 723).

Certes, les imâms de Koreïch, les maîtres de la vérité, sont quatre ensemble : 'Alî et ses trois fils, les descendants incontestés. L'un tout de foi et de piété; l'autre disparu à Kerbela; un autre que l'œil ne verra qu'au jour où il conduira ses cavaliers, drapeau en tête. Il est caché à tous les regards à Radivâ; près de lui sont l'eau et le miel. »

Et, ailleurs il dit de lui : « C'est le Mahdî, que nous a annoncé Ka'b, l'homme des traditions dans les temps passés. »

Dans cette conception du personnage caché en un lieu mystérieux et dont on attend la réapparition; on a voulu voir une influence perse (Darmsteter). On n'a pas manqué non plus d'évoquer les légendes de Frédéric Barberousse, du roi Arthur et d'autres semblables. Mais, avec Friedländer, il faut y reconnaître une influence purement messianique. L'islamisme primitif est un christianisme où Jésus et le Paraclet subsistent, mais dépouillés de leur divinité. « Puisque les Musulmans admettent le retour de Jésus, pourquoi n'admettent-ils pas celui de Mouḥammad? » Ainsi, parlait dit-on, 'Abd Allah ibn Sabâ, et il y eut certainement pendant quelque temps d'assez nombreux musulmans confiants dans ce retour. Pourquoi cette croyance a-t-elle été abandonnée et ce même personnage a-t-il trouvé un remplaçant dans la personne de 'Alî, déclenchant ainsi le mécanisme que nous étudions, du mahdisme perpétuel? C'est que le génie arabe, en général plus réaliste que mystique, et que la société musulmane fondée sur la propagande guerrière bien plus que sur le prosélytisme spirituel, exigeaient un chef plus militaire que dévot, un politique plutôt qu'un apôtre. C'est parce que Mahomet avait su déployer ces qualités qu'il avait imposé sa foi aux Arabes, et que sous des chefs aussi résolus que lui, ceux-ci commencèrent de l'imposer au monde. Les croyants aux rebours ne formèrent jamais qu'un minorité. A l'imâmat, souveraineté plus spirituelle que temporelle s'opposa le *moulk*, souveraineté plus temporelle que spirituelle, ayant même une tendance à redevenir exclusivement temporelle, comme du temps des anciens Arabes. Mais c'eût été la fin de l'islamisme; la société musulmane réagit, grâce à ce petit noyau d'imâmistes auxquels le génie plus mystique des Persans apporta un précieux appoint et qui eurent la bonne fortune d'avoir à leur tête des chefs énergiques et résolus. Je veux parler des 'Abbâssides dont l'apparition et le triomphe transformèrent complètement l'islam.

3° *Les 'Abbâssides.* — C'est une histoire fort singulière que celle de ce parti. De même que les keïsânites formaient une branche excentrique de l'imâmat 'alide, les 'abbâssides furent une dérivation du keïsanisme. En effet, ceux des keïsânites qui, après la mort de Mouḥammad fils de la Ḥanafiya, abandonnèrent l'espoir de son retour, reconnurent pour imâm son fils 'Abd Allah plus connu sous le nom d'Aboû Hâchim d'où celui de hâchimites qui leur fut donné. Ce nom, donnait lieu à une étrange confusion, car on désignait ainsi la famille du prophète Mouḥammad, descendants de Ḥâchim, qu'on opposait à une autre branche de Koreïchites, les descendants d'Oumayya, maîtres tout-puissants de la Mecque et, comme tels, ennemis du prophète au début de sa mission. Mais, grâce à leur génie politique, à la plus grande conformité de leur mentalité avec l'âme arabe, ils avaient su reprendre le pouvoir, et c'est eux qui furent accusés par les musulmans d'avoir rétabli le moulk et trahi la religion. On opposait les hâchimites aux oumayyades et, dans le monde musulman, les non-arabes qui devinrent très vite la majorité se rallièrent aux premiers. Ceux-ci se divisaient en deux familles principales; 1° les Tâlibites descendants d'Aboû Tâlib, oncle de Mahomet et père de 'Alî, comprenant par conséquent les descendants de Mahomet par 'Alî; 2° les 'Abbâssides descendants de 'Abbâs, également oncle de Mahomet. Mais les descendants de 'Alî en possession de l'imâmat ne témoignaient d'aucune des qualités nécessaires pour arracher aux Oumayyades le pouvoir effectif. C'est la branche des 'Abbâssides qui leur subtilisa l'imâmat si je puis dire, en se déclarant les héritiers d'Aboû Hâchim, et détenteurs de l'imâmat hâchimite. Il semble que ce soit de cette confusion de mots que les descendants de 'Abbâs se sont servis pour détourner sur eux la faveur populaire et entraîner ainsi la masse des musulmans non-arabes, tout en groupant, grâce à leur parenté avec le Prophète un fort parti arabe.

Aboû Hâchim ne nous est guère connu que par sa mort et le fait qu'il légua à un descendant de 'Abbâs tous ses pouvoirs d'imâm et qu'il lui révéla toute l'organisation secrète qu'il avait formée pour la destruction de la dynastie oumayyade, organisation que les 'abbâssides reprirent et perfectionnèrent. Mais il se forma un autre parti autour de son frère Aḥmad, soit qu'il eût été reconnu antérieurement en concurrence de 'Abd Allah Aboû Hâchim, soit qu'il eût été désigné comme son sucesseur par ceux qui n'admettaient pas le legs fait à l'imâm 'abbâsside. Ce parti que nous retrouverons plus tard serait celui qu'on a appelé carmathe. Celui-ci déclarait que Aḥmad fils de Mouḥammad fils de la Ḥanafiya n'était autre que le Messie, qui était Jésus, qui était le Mahdî, qui était l'ange Gabriel. Ce parti consistuerait donc la troisième secte mahdiste.

Mais revenons aux 'abbâssides. En l'an 97, Aboû Hâchim, empoisonné sur l'ordre du khalife oumayyade, fait appeler Mouḥammad ibn 'Alî, arrière-petit-fils de 'Abbâs, le constitue son héritier et lui donne ses instructions. Il termine par cette recommandation : « Quand l'*année de l'âne* sera passée, envoie tes émissaires avec tes dépêches. — Qu'est-ce que l'année de l'âne? demande le descendant de 'Abbâs? — Cent ans de prophétie ne s'écouleront pas que la puissance de

ceux-ci (les Oumayyades) ne soit détruite, à cause de cette parole de Dieu (Coran, II, 261) : « Dieu le fit » mourir pendant cent ans, puis le ressuscita et lui » demanda : combien de temps es-tu resté? Il répondit » un jour ou une portion de jour. Non, dit Dieu, tu es » resté cent ans... vois ton âne. Nous faisons de toi un » signe pour les hommes. » Donc, en la centième année, envoie tes émissaires et tes missionnaires. Dieu te donnera un succès complet. »

Ce passage du Coran, au dire des commentaires musulmans, vise Esdras, mais on a reconnu qu'il était une réminiscence d'un livre apocryphe de Baruch et la véritable signification nous échappe. Son caractère énigmatique avait séduit les faiseurs de prédiction, et ils l'avaient expliqué à leur façon. Cette période de cent ans était considérée par beaucoup comme critique. On attribuait à Mahomet un propos disant que cent ans après lui, personne ne subsisterait. Un dicton populaire affirmait que la vie de la *daula* était de cent ans. Or, ce terme, qui signifie proprement révolution fut adopté pour désigner la nouvelle secte mahdiste, qui devient ainsi la daulat ʿabbâsside. Avec le succès de la secte, le mot prit le sens de dynastie qui lui est resté.

A vrai dire, la prédiction ne se réalisa pas mathématiquement, et l'année de l'âne ne vit aucune révolution. Il fallut attendre une nouvelle génération, et c'est aux fils de Mouḥammad ibn ʿAlî qu'échut le soin d'achever l'œuvre. Le premier, l'imâm Ibrahîm, fut pris et mis à mort par les Oumayyades, le second ʿAbd Allah, désigné par lui pour lui succéder, triompha enfin en 132 (750). Il prit d'abord le titre de Mahdî; puis, pour des raisons que nous ignorons, il le laissa pour prendre celui de Saffâh, sous lequel il est connu.

Parmi les traditions relatives au Mahdî, il en est un certain nombre qui affirment qu'il doit appartenir aux descendants de ʿAbbâs. A la naissance du fils de ce dernier, Mahomet se le fit présenter, lui donna le nom de ʿAbd Allah et dit à sa mère : « c'est l'ancêtre des khalifes, jusqu'à ce que l'un d'eux sera as Saffâh, jusqu'à ce que l'un d'eux sera celui qui priera avec Jésus, fils de Marie, et c'est le Mahdî qui viendra à la fin des temps et son nom sera Mouḥammad ibn ʿAbd Allah. » Ibn ʿAbbâs aurait dit de son côté : « Il y aura parmi nous trois des gens de la maison : as Saffâh, al Mansoûr, al Mahdî », et les traditionnistes sont incertains s'il faut entendre par là le Mahdî attendu (pour la fin du monde) ou le troisième souverain ʿabbâsside qui effectivement porta ce surnom, comme nous le verrons. D'après une autre version plus répandue, il devrait y avoir, non pas trois, mais quatre personnages : as Saffâh, al Moundhir, al Mansoûr, al Mahdî. Ce serait alors une variante de la théorie keïsanite énoncée par le poète Kouthayyir, et on peut se demander s'il n'y a pas une réminiscence des quatre forgerons de Zacharie (II, 3) où la littérature rabbinique a voulu voir des personnages messianiques, dont le dernier serait le masoûḥ milḥamah. Celui-ci, nous l'avons vu, identifié d'abord avec Mouḥammad surnommé nabî-l malḥama, se serait plus tard identifié avec le Mahdî.

Ce qui est certain, c'est que les trois premiers souverains ʿabbâssides ont pris successivement les titres respectifs d'as Saffâh, al Mansoûr, al Mahdî. Le deuxième titre n'a pas été porté; peut-être devait-il répondre à ʿAbdallah ibn ʿAlî qui prétendit succéder à as Saffâh son neveu, parce que celui-ci avait promis sa succession à celui qui vaincrait le dernier khalife oumayyade. Al Mansoûr ne reconnut pas cette prétention et, l'ayant vaincu, le fit mettre à mort.

Mais ce n'est pas par hasard qu'al Mahdî portait ce titre et il n'était pas purement honorifique. Un patrice byzantin, venu à sa cour, lui expliqua qu'il avait désiré le voir « parce que nous trouvons dans nos livres que le troisième des gens de la maison du prophète de ce peuple remplira la terre de justice comme elle l'a été d'iniquité. » C'est la formule même du mahdisme et c'est une variante de la tradition des trois personnages, et il n'est pas indifférent qu'elle soit attribuée à un Grec, car les Grecs passaient pour être savants dans les *malâḥim* et les livres dont parle le patrice traitaient sûrement de cette pseudo-science. D'ailleurs, il s'appelait Mouḥammad ibn ʿAbd Allah et il représentait le Mahdî ʿabbâsside à l'encontre du Mahdi fâtimide qui s'était révolté contre son père.

En effet, l'imâmat fâtimide qui avait sommeillé entre les mains des aînés de la famille, successivement ʿAlî, Mouḥammad, Djaʿfar, s'était réveillé et, jaloux du triomphe des ʿAbbâssides, s'y opposait violemment. Déjà, en 122 (740) Zeïd, frère de Mouḥammad le cinquième imâm, n'ayant pu le décider à prendre les armes, avait pris l'initiative de la révolte. Il semble qu'il se soit présenté comme mahdî, car lorsqu'il eut été tué dans la bataille et son corps attaché à un gibet, un poète oumayyade s'étonna de voir un *mahdî* en croix. On rapporte qu'il avait été renié par un grand nombre de ses partisans parce qu'il avait témoigné de son respect pour les premiers khalifes. Il les appela « les déserteurs » ou *Râfidis* et ce nom resta aux chiïtes ennemis de ces khalifes, par opposition aux zeïdites, chiïtes modérés, dont un groupe important s'est maintenu jusqu'à nos jours dans le Yémen.

4° *Les Bâkirites.* — Après la mort de ʿAlî, le quatrième imâm, en 95 (714) c'est son fils Mouḥammad surnommé al Bâkir qui lui succéda. A lui se rattache la secte des bâkirites qui voyaient en lui le Mahdî attendu. Mais nous avons vu qu'il ne voulut pas combattre pour le pouvoir.

En 177, son fils Djaʿfar, surnommé as Sâdik, devint le sixième imâm. Pas plus que les précédents, il ne voulut entrer dans l'arène et il laissa la place à un prétendant de la branche de Ḥasan qui fit un moment trembler les ʿAbbâssides, le fameux Mahdî Mouḥammad ibn ʿAbd Allah, surnommé : « l'âme pure ». On rapporte que, peu avant la chute des Oumayyades, les principaux ʿalides et ʿabbâssides s'étaient réunis pour organiser la résistance et avaient choisi comme chef cet ʿAbd Allah. Très déçu de voir les ʿabbâssides le supplanter, il s'était d'abord tenu à l'écart, mais quand le deuxième souverain al Mansoûr, fort peu scrupuleux, semble-t-il, commença de persécuter les ʿalides, il leva l'étendard de la révolte, mais il échoua et fut mis à mort (145=763). A lui se rattache la quatrième grande secte mahdiste, celle des mouḥammadiens qui refusèrent de croire à sa mort et déclarèrent qu'il continuait à vivre dans la montagne de Ḥâdjir (dans le Nadjd) jusqu'au jour où Dieu le ferait surgir à nouveau. Ils sont aussi connus sous le nom de Moughîrites, du nom d'un nommé Moughîra qui mourut bien avant ce mahdî, mais qui avait constitué une doctrine très étrange, sorte de syncrétisme des anciennes croyances de la Babylonie et de la Perse, et annonçant déjà les conceptions de ce qu'on a appelé l'ismaïlisme.

L'ismaïlisme qu'on peut considérer comme la cinquième grande secte mahdiste a joué un rôle considérable dans l'islamisme, et son action a débordé jusqu'en Occident. Nous donnerons à l'exposé de sa doctrine et à l'histoire des mouvements politiques et religieux qui s'y rattachent tout le développement qu'il mérite. Mais il nous faut d'abord suivre l'ʿabbâssisme dans son évolution. Le troisième souverain ʿabbâsside malgré son surnom de Mahdî, étant mort et les ʿalides ayant décidément rompu avec les ʿabbâssides, ceux-ci abandonnèrent peu à peu les doctrines chiïtes et, tout en gardant plus fidèlement l'âme musulmane que

leurs prédécesseurs oumayyades, parurent décidés à suivre leurs errements et à s'occuper surtout de leur empire temporel. Il y eut cependant une période de transition dans laquelle un nouvel élément s'efforça d'exercer une influence prépondérante. Les Persans, qui avaient joué un rôle capital dans le triomphe de la nouvelle dynastie, crurent le moment venu de prendre leur revanche de la défaite que leur avaient infligée jadis les Arabes musulmans. Ils se bercèrent de l'espoir que leur nation reprendrait la domination de l'Orient et rétablirait l'ancienne religion de Zoroastre. On attribuait à ce dernier diverses prédictions astrologiques. On racontait, en effet, que si les Arabes avaient triomphé, c'est que leur prophète était né à un moment horoscopique particulièrement favorable pour son peuple. La conjonction des deux planètes supérieures Saturne et Jupiter qui se maintient pendant 240 ans était passée en l'an 571 de notre ère dans la *triplicité aquatique*, c'est-à-dire dans le groupe des trois signes du Zodiaque affectés, au dire des astrologues, de ce caractère : Scorpion, Écrevisse et Poissons. Or, en 811 de notre ère, c'est-à-dire vers 194 de l'hégire, sous le deuxième successeur de l''abbâsside al Mahdî, la conjonction devait entrer dans la triplicité des signes ignés, ce qui signifiait la restauration du culte du feu, donc de l'antique religion perse. Il semble que la célèbre famille des Barmécides (descendant d'un persan Barmak?) qui fournit tant d'habiles vizirs à la dynastie 'abbâsside ait pensé à une restauration de ce genre et en ait favorisé sous main les fauteurs. Ce serait l'explication de leur chute si brusque en 187 (804), donc peu d'années avant le terme prédit par les astrologues. Le khalife Haroûn ar Rachîd devait avoir de graves raisons, et les historiens n'ont pu encore les déterminer avec certitude. A sa cour, deux influences contraires régnaient, celle de la race arabe à laquelle il appartenait et qui était représentée par sa femme Zoubeïda, sa parente, et celle de la race perse à laquelle appartenaient les Barmécides. Partagé entre ces deux éléments constamment en lutte, Haroûn ar Rachîd avait hésité longtemps: il avait cru les concilier en proclamant héritiers de l'empire ses deux fils, l'un né de Zoubeïda, al Amîn, l'autre al Ma'moûn né d'une esclave et tout acquis à la cause perse. Cette dernière semblait à peu près perdue après la chute des Barmécides et l'avènement d'al Amîn. Mais celui-ci fit la faute de provoquer son frère qui fut vainqueur. L'esprit perse reprenait son influence. On peut se demander si al Ma'moûn fut vraiment musulman. Le poète Firdausi, le chantre national de la Perse musulmane, dans son épopée du Châh nameh, l'appelle avec éloge un *mobed*, c'est-à-dire un prêtre de Zoroastre. Dans le débat qui s'était élevé entre le chrétien Ya'qoub al Kindî dont il a été question plus haut, col. 1580, et le musulman qui l'incitait à se convertir, al Ma'moûn intervint et blâma le musulman, lui assurant qu'on était pour le moment dans la foi de Zoroastre et qu'on serait prochainement dans celle de Jésus-Christ. Par ces paroles énigmatiques, il semblerait se rallier à la doctrine astrologique qui, depuis 194, mettait le monde sous l'influence de Zoroastre, et annonçait probablement le retour de Jésus-Christ, donc la fin du monde, 240 ans après, c'est-à-dire à un nouveau passage de la conjontion. En même temps qu'il était plus ou moins secrètement mazdéen, il se déclarait ouvertement pour les 'alides. Une partie de la Perse, surtout celle qui avoisine la mer Caspienne, et qui conservait encore quelques restes d'indépendance s'était déclarée pour eux. Le nationalisme persan s'attachait aux imâms 'alides parce qu'il les considérait comme les descendants de leurs rois. Houseïn avait épousé une fille de Yazdedjerd, le dernier roi Sassanide. Le mazdéisme fraternisait avec le mahdisme, avec qui il avait quelques points communs. Peut-être al Ma'moûn obéissait-il encore à des influences mazdéennes, lorsque, par une décision inattendue, il déshérita sa propre race et en renia toutes les traditions en proposant à l'imâm 'alide du moment sa succession à l'empire (201 = 817). Mais il se fit un tel mouvement à Baghdâd contre cet acte extraordinaire, qu'al Ma'moûn dut y renoncer; le malheureux imâm mourut presque aussitôt, empoisonné dit-on, et la tentative de réconciliation n'eut pas de suites. Au contraire, le fossé se creusa de plus en plus entre 'alides et 'abbâssides; ces derniers abandonnèrent de plus en plus les idées chiites et devinrent au contraire les champions du parti adverse : le sounnisme. Mais il ne faut pas oublier leur origine, et le caractère essentiellement messianique ou mahdiste de leur triomphe, si bien mis en évidence par Van Vloten. Cet esprit est bien caractérisé dans la secte des rawendites, partisans exaltés de l''abbâssisme, qui allèrent jusqu'à adorer al Mansoûr comme une divinité, même de son vivant. Déjà, en effet, s'étaient glissées dans l'imâmisme des conceptions d'incarnations divines qui l'éloignaient de plus en plus du véritable islam. Nous en avons vu un exemple; nous allons en retrouver d'autres, plus caractérisés, dans les doctrines isma'iliennes, où les éléments musulmans finiront par ne plus jouer qu'un rôle infime et plutôt d'apparence que de réalité.

5° *Les Isma'iliens. Le bâṭinisme.* — Nous avons vu que le sixième imâm 'alide était Dja'far surnommé as Ṣâdik. S'il s'est toujours refusé à revendiquer le pouvoir temporel, il n'en a pas moins conservé dans le domaine spirituel une influence considérable. C'est après 'Alî, le personnage le plus vénéré des chiites, pour ses mérites exceptionnels et les grâces spéciales qu'il reçut. Il avait une connaissance profonde des choses et c'est à lui qu'on attribue le fameux livre des prédictions, appelé le *dja'fr*, qui, d'après d'autres, aurait été révélé à 'Alî. Il en a circulé de tous temps des exemplaires plus ou moins authentiques; il devait être à l'origine du type de ces *malaḥim* si en vogue pendant les premiers temps de l'islam. A ce livre on joignait la *djâmi'a* ou somme, dont l'origine est inconnue et le texte perdu. Le malheureux imâm choisi par al Ma'moûn comme héritier présomptif avait consulté ces livres avant d'accepter; il n'avait pas, d'ailleurs, obéi à leurs conseils qui était de refuser et, comme ils l'avaient prévu, cette erreur lui fut fatale. De tous temps, d'ailleurs, les 'alides passaient pour avoir des livres mystérieux, des instructions secrètes soit venues de Mahomet, soit même de la divinité, à laquelle leurs adhérents fanatiques avaient de plus en plus tendance à les identifier. C'est ainsi qu'on attribuait à 'Alî un feuillet, *ṣaḥîfa*, probablement du genre des *feuillets*, dont parle le Coran, révélés à Abraham et à d'autres prophètes. C'est sur l'imâm Dja'far et sa science mystérieuse que se concentrèrent les légendes. C'est autour de lui que se groupèrent les partisans d'une vaste organisation fondée sur la croyance en l'omniscience de l'imâm et sur un enseignement ésotérique des plus étranges, qu'on appela la science du caché : le *bâṭinisme*.

Tel que nous le connaissons, sous une forme déjà tardive, le bâtinisme repose sur ce principe fondamental que toutes les religions sont de purs symboles dont la véritable signification échappe au vulgaire, et en particulier que l'idée de la fin du monde, essence même de l'islam ne répond à rien de réel. Le monde est éternel, donc il ne finit pas; mais il subit certaines révolutions qui marquent la fin de cycles cosmiques, auxquels d'autres succèdent, et ainsi à l'infini. Il doit donc y avoir pour la masse un enseignement religieux, symbolique ou exotérique et, pour quelques initiés, une

doctrine philosophique, abstraite, ésotérique. Comment se faisait l'initiation? C'est ce que nous verrons en étudiant l'isma'ilisme une fois constitué.

Les véritables origines en sont obscures. Il semble que les premiers bâṭiniens aient été les partisans d'Aboû Mouslim, ce Persan, qui avait créé la *daula* 'abbâside et qui fut mis à mort par al Manṣoûr qui lui devait tout, mais redoutait son esprit d'indépendance et peut-être ses tentatives pour se rapprocher des 'alides. Lui aussi, d'ailleurs, eut des partisans exaltés qui le considérèrent comme mahdî. Les rizâmites voyaient en lui le successeur légitime d'as Saffâḥ, donc ce second personnage annoncé dans la tradition dont nous avons déjà parlé sous le titre d'al Moundhir. Lui-même, en effet, prétendait descendre de 'Abbâs. Suivant la formule ordinaire, il n'avait pas été tué, il vivait toujours, il reviendrait pour remplir la terre de justice. Ces sectaires portaient aussi le nom de mouslimites, et de khourramites. Ce dernier nom a été également donné aux isma'iliens, ce qui peut faire penser que ceux-ci leur avaient emprunté tout ou partie de leurs doctrines.

Dans l'entourage de l'imâm Dja'far, c'est un nommé Aboû-l Khaṭṭâb qui paraît avoir inauguré le bâṭinisme. Ses partisans considéraient le dja'far comme leur livre personnel; ils adoraient en Dja'far une incarnation de la divinité, mais, après sa mort, ils déclarèrent que l'imâmat était passé à Aboû-l Khaṭṭâb. Les nâwousites, au contraire, déclarèrent qu'il n'était pas mort et qu'il reviendrait, toujours suivant la même formule. D'autres, au contraire, conféraient l'imâmat à son fils Moûsa; d'autres enfin, qui s'étaient attachés à son fils Isma'il, proclamèrent imâm Mouḥammad, fils d'Isma'il, et c'est de là que leur vint le nom d'isma'iliens. Isma'il avait été proclamé par son père comme héritier de l'imâmat, mais il mourut avant lui; d'autres disent qu'il commit une faute qui entraîna sa déchéance; de toutes les façons à la mort de Dja'far, le schisme se produisit entre moûsawites, donnant à Moûsa et à sa descendance la qualité d'imâm, et isma'ilites ne la reconnaissant qu'à Isma'il ou plus exactement à Mouḥammad qui, d'ailleurs, devait être le septième et dernier imâm. La valeur mystique du nombre sept était en effet un des points principaux de la doctrine.

L'imâmat 'alide se divise donc à ce moment en deux branches : l'isma'ilisme qui représentera pour nous la cinquième grande secte mahdiste et l'imâmisme duodéciman qui s'arrêtera au douzième imâm, comme l'autre s'est arrêté au septième.

L'isma'ilisme comporte deux éléments qui se sont étroitement associés plus tard, mais qu'il faut soigneusement distinguer. D'une part l'élément purement mahdiste, qui reste dans la tradition musulmane, d'autre part le bâṭinisme qui est devenu une sorte de conglomérat de toute espèce de conceptions religieuses, magiques et philosophiques, quelque chose d'assez semblable à la Kabbale juive, qui en dérive probablement par certains côtés. Ce second élément est devenu la négation même de l'islam, et le chiisme, ainsi altéré, a été vraiment une hétérodoxie.

Le mahdisme des isma'iliens ressemble beaucoup à celui des 'abbâsides par son organisation secrète, mais il semble l'avoir renforcée par un système d'initiation fort curieux, sur lequel les auteurs arabes nous ont donné de nombreux détails que nous résumerons ici.

Nous parlerons d'abord d'un association spirituelle qui ne paraît pas avoir eu d'aspirations politiques, mais qui était certainement affiliée à l'organisation isma'ilite. C'est la Confrérie de la Pureté, *Ikhwân aṣ ṣafâ*, dont le sens véritable est : les « Amis fidèles ». Nous en connaissons les écrits d'après une rédaction très postérieure, mais l'esprit de la philosophie grecque qui les anime et divers autres indices paraissent leur assigner une origine plus lointaine, probablement dans le courant du IIe siècle de l'hégire, époque où les livres grecs furent connus des Arabes et leur inspirèrent un vif enthousiasme. On les a définis comme des musulmans, convaincus qu'il fallait allier la philosophie et la religion pour obtenir la vérité parfaite. Leur science était cachée au vulgaire et réservée aux seuls dignes. Ils avaient, disent-ils, des livres accessibles à tous, traitant de tous sujets, mais aussi un autre livre qui leur appartenait en propre, intelligible à eux seuls, contenant la science des essences des âmes, leurs influences sur tous les corps : sphères célestes, astres, éléments, minéraux, végétaux, animaux, hommes de toute espèce, prophètes, savants, etc. Par ces livres accessibles à tous, il faut probablement entendre les cinquante traités qu'ils nous ont laissés et par leur livre spécial, le cinquante et unième, la *djâmi'a*, restée secrète et dont une partie n'a été retrouvée que dans un manuscrit de la célèbre secte isma'ilienne, connue en Europe sous le nom d'Assassins. Cette circonstance prouve bien leur parenté avec la secte.

Quel rôle ont-ils joué dans la propagation des doctrines ésotériques? Ils se présentent à nous comme une vaste association de secours mutuel et leurs traités font grand étalage de piété. N'y a-t-il pas là le noyau de ces sociétés secrètes, qui cachent, sous des apparences humanitaires et plus ou moins religieuses, de tout autres visées, soit qu'elles aient été constituées ainsi dès l'origine, soit que sincères au début, elles aient été détournées de leur but primitif par des chefs audacieux pour servir d'instruments à leurs ambitions politiques. Peut-être est-ce le cas des « Amis fidèles » dont l'âme paraît assez ingénue si nous nous en rapportons à leurs seuls écrits. Cette innocente association aura été transformée par d'autres en un formidable agent de révolution et même de dissolution sociale. N'est-il pas étrange que d'elle se soient inspirés les impitoyables Assassins, qui se proposaient certainement bien autre chose que l'union de la religion de Mahomet à la philosophie d'Aristote pour obtenir la pure vérité.

L'isma'ilisme présente donc, dans ses débuts, une organisation probablement très voisine de celle des « Amis fidèles », peut-être identique, mais il dévie étrangement. Au lieu des candides appels, il étale un cynisme révoltant; mais peut-être le jugeons-nous trop sévèrement, n'ayant sur ses adeptes que les témoignages de leurs ennemis déclarés. Leurs doctrines, qu'ils ont voulues mystérieuses et secrètes, n'ont-elles pas été déformées dans les descriptions qui nous sont parvenues? Les textes, qui viennent d'eux, ne nous sont connus qu'à l'état de fragments et d'époque tardive. Avant de répéter ce que nous en savons, il convient de faire ces réserves.

Le plan fondamental était de réunir tous les mécontents du régime établi par les 'abbâsides, et il y en avait certainement beaucoup. En premier lieu, tous les non-musulmans plus ou moins humiliés et foulés par l'islam devenu, avec la nouvelle dynastie, moins tolérant et moins facile : juifs, chrétiens, zoroastriens, manichéens, sabéens, etc. Puis ceux qui avaient été évincés par l'audacieuse intrusion de la famille de 'Abbâs ; les 'Alides, descendants du Prophète, d'abord; puis les 'Alides Keïsânites, devenus plus tard les Carmathes; enfin, les Khourramites, attachés à la mémoire d'Aboû Mouslim si cruellement victime de l'ingratitude 'abbâside. Utilisant, d'une part, les procédés de la propagande secrète que nous avons vus inaugurés par Aboû Hâchim et les associations intellectuelles qui s'étaient formées sur tout le territoire musulman, perfectionnant l'organisation et se don-

nant comme les partisans d'une magnifique synthèse réconciliant toutes les religions connues dans une philosophie éclectique et supérieure, ils attiraient à eux tous les esprits élevés de leur temps par ces belles spéculations tout en flattant les superstitions de la masse et la séduisant par le mystère.

Leur enseignement était de sept degrés; plus tard il fut porté, semble-t-il, à neuf. Du moins c'est avec ce nombre qu'il nous est présenté en détail dans les textes que nous possédons et que nous allons utiliser, tout en les soumettant aux réserves critiques nécessaires.

Dans le premier degré, le missionnaire ou *dâ'i* (littéralement : l'appelant) s'efforce de gagner la confiance de celui qu'il veut enrôler en faisant parade de connaissances mystérieuses, qui piquent la curiosité. Ces connaissances mystérieures sont celles que possèdent les imâms, de par leur nature privilégiée, et qu'ils transmettent à leurs initiés. C'est faute d'en être instruits, que les hommes commettent tant d'erreurs, que tant de calamités fondent sur la société, que le véritable islam est si peu pratiqué.

Comme on le voit, ce premier degré s'adresse essentiellement aux musulmans et il en sera de même pour les suivants. Nous ignorons comment les missionnaires appliquaient, au moins dans le détail, leur système d'enseignement gradué.

Le texte que nous résumons dit que, pour ébranler son auditeur, le missionnaire lui pose des questions captieuses sur certains passages du Coran plus ou moins obscurs, sur certains phénomènes naturels, sur le caractère symbolique des nombres 7 et 12; bref, il lui montre le monde tout entier comme rempli d'énigmes dont il a la clef. Si son auditeur alléché demande à connaître cette clef, le missionnaire pose ses conditions. Cette science supérieure ne peut être confiée que sous le sceau du secret, et pour être initié il faut s'engager par les serments les plus solennels à n'en rien révéler, sans la permission des chefs. D'ailleurs, s'adressant à un musulman, il lui déclare que cet engagement est entièrement conforme à l'islam, que le prosélyte doit continuer à pratiquer fidèlement.

Le deuxième degré ne paraît pas différer beaucoup du premier; une fois le serment prêté, le prosélyte n'apprend rien de nouveau si ce n'est que Dieu a confié la vérité aux imâms et qu'il faut s'en remettre aveuglément a eux. Mais cela était déjà compris dans le premier degré, et le prosélyte reste toujours ignorant de la doctrine.

C'est avec le troisième degré qu'apparaît l'enseignement de l'isma'ilisme proprement dit, à savoir que Dieu, ayant créé les principales choses de ce monde par sept, il est certain qu'il en est ainsi pour les imâms, qui sont 'Alî, Hasan, Houseïn, 'Alî fils du précédent, Mouhammad, Dja'far et enfin le Qâïm, le maître des derniers temps, en d'autres termes le Mahdî.

Quel est-il? Notre texte dit que les sectaires hésitent entre Isma'il et son fils Mouhammad. Mais d'autres indices enlèvent tout doute : dans un écrit rédigé par un auteur isma'ilien, c'est Mouhammad, qui est appelé le septième parfait. Son père n'a été en somme que le dépositaire provisoire de l'imâmat, et c'est lui qui l'a exercé véritablement.

Reste à démontrer que Mouhammad a vraiment les qualités requises, qu'il a la science des choses cachées et que, seul, il peut pénétrer le sens ésotérique de ce dont le vulgaire ne connaît que l'apparence. C'est par lui que les initiés savent l'interprétation allégorique, *ta'wil*, des textes sacrés. Ici commence l'exposé du bâtinisme, qui traite le Coran, ainsi que nous l'avons dit, à la façon dont la Kabbale traite la Bible. Si cette explication séduit le prosélyte, on lui fait franchir un degré de plus.

Dans le quatrième, il apprend que le nombre 7 régit non seulement l'imâmat musulman ou 'alide, mais encore le prophétisme universel. Il y a sept grands prophètes législateurs, créateurs de religions, les « parleurs » ou *nâ'iks*, qui sont doublés — et ceci est un élément essentiel de la doctrine, nous verrons pourquoi — d'un second qui est appelé le *soûs* et transmet la doctrine par six personnages successifs qui forment avec lui les sept « silencieux » ou *sâmits*. Le premier prophète parleur fut Adam, et Seth son fils fut son soûs. Le second est Noé qui promulgua, disent-ils, une législation abrogeant celle d'Adam. Son soûs fut Sem. Puis viennent successivement Abraham avec Isma'il son fils; Moïse avec Araon; Jésus avec Pierre; Mouhammad et 'Alî. Les sept sâmits de ce dernier cycle, le sixième, sont les six imâms, et Isma'il en dernier lieu. Enfin, apparaît le septième et dernier parleur, qui est le Mahdî, c'est-à-dire Mouhammad.

Au cinquième degré, c'est l'application du nombre 12 qui vient compléter le système. Outre le soûs, chaque imâm doit avoir autour de lui douze auxiliaires nommés *houdjdjas*, c'est-à-dire « preuves ». Les douze fils de Jacob, les douze apôtres de Jésus, les douze chefs ou *naqîbs* donnés par Mahomet à ses fidèles en sont des exemples. Le nombre 12 dont le missionnaire avait, dès le début, montré ce rôle dans le monde était le symbole des *houdjdjas*, comme le nombre 7 celui des imâms, et ainsi se trouvaient résolues les énigmes proposées à l'auditeur pour le séduire et le faire entrer dans la nouvelle secte.

Jusqu'ici, on n'a pas quitté le terrain à l'islam. La succession des prophètes devant aboutir à Mahomet est prolongée et systématisée pour aboutir au Mahdî. Cette succession est bien dans l'enseignement de Mahomet, son prolongement est la conséquence de sa disparition, et s'il n'appartient pas à cet enseignement, il n'en est pas moins, comme nous l'avons déjà dit, la doctrine de l'islam immédiatement après la mort de son fondateur. Au sixième degré apparaît un nouvel élément : la philosophie grecque.

En effet, le bâtinisme a déjà fait naître cette conclusion que la religion musulmane, comme toute autre d'ailleurs, est purement symbolique, et que les pratiques en ont été instituées pour le vulgaire, afin d'y maintenir le bon ordre, refréner ses instincts et assurer la paix sociale. Voilà ce qu'enseigne la philosophie grecque, à laquelle il faut désormais s'attacher en ne croyant plus aux révélations bonnes pour la masse ignorante, mais en y découvrant, avec les esprits supérieurs, la sagesse cachée qui les a dictées aux savants législateurs.

Sous cette forme le sixième enseignement paraît avoir été dénaturé par les adversaires de la secte. Il est plus probable que celle-ci passait d'abord par un terme moyen, qui essayait de concilier la philosophie et la religion. Nous avons vu que tel était le but avoué des Ikhwân aṣ ṣafâ; c'était aussi, nous le savons, celui des philosophes arabes, Avicenne, Averroès et les autres. Les ennemis de ceux-ci les ont accusés d'irréligion; ils s'en sont toujours défendus énergiquement. Il est probable que ce sont leurs théories qui étaient défendues dans ce sixième stade, et qu'il n'était pas encore question de l'opposition violente entre la foi et la raison, mais seulement de leur accord.

Le septième degré nous est exposé d'une façon peu claire dans les deux textes que nous résumons ici et qui, d'ailleurs, ne sont plus d'accord. On y peut démêler la doctrine de l'émanation, empruntée cette fois au gnosticisme et adaptée à l'interprétation du Coran. Cette doctrine a pour but de placer à côté de l'Être unique un autre qui le suppléera dans la direction du monde. C'est la généralisation de la théorie du soûs,

que nous avons vu énoncée plus haut. Les adversaires de la secte ont affecté de voir dans cette conception un retour au dualisme zoroastrien, mais ce que nous connaissons des écrits de la secte nous permet d'affirmer que, s'il y a dualisme, il n'y a pas opposition de deux principes, bien au contraire. Le second est le reflet du premier, il lui est intimement uni. Il a été conçu pour expliquer la nécessité du soûs qui accompagnera le prophète parleur et du grand missionnaire, *dâʿi* des *daʿis* qui sera l'émanation du Mahdî et transmettra ses ordres. Ce transmetteur ostensible des ordres du Mahdî est absolument nécessaire dans la doctrine, car il peut arriver que le Mahdî se cache; c'est, nous l'avons vu, le sort de tous les Madhîs jusqu'ici, et la *ghaïba* ou absence en est arrivée à faire partie intégrante du Mahdisme. Dans ce cas, il faut un second, dont l'enseignement réponde exactement à celui du Mahdî absent et, si son absence se prolonge, il y aura une suite de grands dâʿis qui parleront en son nom. Par une conséquence inévitable, le grand dâʿi sera tenté de se substituer au Mahdî et même, comme nous le verrons, de se présenter lui-même comme le Mahdî. Là est l'originalité de la secte, et il est évident qu'elle offrait une véritable prime à l'imposture. Cette conséquence était tellement fatale, qu'en fait l'ismaʿilisme en vint à se détruire lui-même et aboutit à une forme toute nouvelle : le fâtimisme qui engendra lui-même d'autres doctrines aberrantes, comme celles des Druzes et des Assassins.

Mais reprenons les textes qui nous exposent les divers degrés de l'enseignement; déjà peu d'accord sur le septième, ils sont tout à fait opposés dans l'exposé du huitième.

C'est dans ce dernier que figure nettement et sans contestation le rejet des révélations et par suite de l'islam tout entier et en particulier des doctrines eschatologiques, donc du mahdisme. Ici, il n'y a plus de succession de prophètes, partant plus d'imâms et d'ismaʿilisme. C'est une doctrine toute nouvelle, qui a dû être ajoutée après coup. C'est, en effet, celle que l'on doit probablement attribuer aux fauteurs de ce que nous avons appelé le fâtimisme, et voici pourquoi. Le huitième degré, après avoir répété la doctrine de l'émanation contenue dans le septième, ce qui semble indiquer la nécessité d'un raccord entre l'un et l'autre déclare nettement qu'il n'y a ni résurrection, ni récompense, ni châtiment dans l'autre monde. Il y a seulement des cycles cosmiques, réglés par les mouvements des étoiles, et aboutissant à des révolutions, à des palingénésies, mais continues et sans terme.

Nous voici arrivés à une forme nouvelle, très systématisée, des prédictions astrologiques dont nous avons montré l'apparition à la fin du IIe siècle de l'hégire, pour soutenir les prétentions du rationalisme persan.

Le neuvième degré achève la ruine de l'ismaʿilisme en affirmant que l'imâm n'a aucune réalité, qu'il n'est que le symbole de la vérité suprême, à laquelle on arrive par la pratique des sciences. Quand on parle d'un imâm actuel, on veut dire simplement l'énoncé de la doctrine par la voix de ses lieutenants. Nous verrons ces idées prendre une forme plus arrêtée et plus précise dans les écrits qui nous sont parvenus des Assassins.

En réalité, cette doctrine que nous venons d'exposer, est celle du fâtimisme, et non de l'ismaʿilisme primitif, ou plutôt, d'après les auteurs auxquels nous en avons emprunté l'exposé, c'est celle qui est commune au fâtimisme et au carmathisme.

Nous avons déjà parlé du carmathisme comme ayant été, à son origine, au moins, une sorte de néokeïsanisme, se fondant sur l'imâmat d'un fils de Mouhammad, fils de la Ḥanafiya, identifié lui-même au Messie, à Jésus, au Logos et au Mahdî. Il semble qu'il y ait là une esquisse du système ismaʿilien avec cinq personnages, au lieu de sept. Mais la charpente du système était moins symétrique, car ils admettaient la série des sept prophètes principaux, Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus-Christ, Mahomet, et leur imâm Aḥmad. Il est certain que la conception du Mahdî apportant le dernier chaînon à la succession des grands prophètes proclamés par l'islam contenait en elle-même le principe septénaire. Mais, sous cette forme, elle était en opposition avec l'enseignement de Mahomet qui s'était déclaré formellement le sceau, donc le dernier, des prophètes. D'ailleurs, le choix des grands prophètes était certainement arbitraire. L'islam n'admet que trois livres révélés, celui de Moïse ou *Tôra*, de Jésus-Christ ou *Indjil*, de Mahomet ou Coran; celui-ci parle aussi des Psaumes, on aurait donc dû faire aussi une place à David, mais les Psaumes ne peuvent être considérés comme une législation. Or, c'est là le caractère évident de la Tôra et du Coran, et Mahomet qui ne paraît pas avoir compris très exactement ce que représentaient les Évangiles (les authentiques et les apocryphes) a pu croire que c'était aussi le caractère de la doctrine enseignée par Jésus-Christ. Ce n'est donc pas dans le mahdisme qu'il faut voir l'origine du septénarisme, il y a été adapté par une véritable imposture. Le Mahdî n'est pas un prophète et il n'a pas de nouvelle loi à apporter; il doit seulement préparer les voies à Jésus-Christ, le défendre contre l'Antéchrist; tout autre rôle à lui attribué constitue une hétérodoxie, et, s'il ne lui est attribué que pour être exercé en réalité par son lieutenant, c'est bien la négation de l'islam et une impiété d'où le nom justement mérité de *malâḥida* « impies » donné aux ismaʿiliens et aux carmathes.

6° *Le fâṭimisme.* — La liaison de ces deux sectes a été bien mise en évidence par les orientalistes modernes; elle constitue ce que nous appellerons, faute d'un meilleur terme, le *fâṭimisme.* Comment s'est faite cette liaison, c'est un point encore fort obscur. Au dire des historiens arabes, le *carmathisme* doit son nom à un initié de l'ismaʿilisme appelé Ḥamdân Qarmaṭ, qui, le premier, fomenta des révoltes dans la Basse-Mésopotamie et dont les successeurs se rendirent redoutables aux khalifes de Baghdâd. Il reconnaissait le grand dâʿi, mais croyait véritablement à l'imâm. Mais nous avons vu que d'autres doctrines probablement plus anciennes, sont attribuées à des carmathes. Ce qu'il y a de certain, c'est que le carmathisme fut connu des historiens avant l'ismaʿilisme, soit qu'il ait pris l'initiative de l'action (vers la fin du IIIe siècle de l'hégire) et ainsi déclenché le mouvement, ce qui permit à la secte, jusque-là confinée dans une propagande purement orale, d'agir au grand jour, soit qu'il ait obéi à un ordre du grand dâʿi au moment jugé propice pour l'explosion de la mine longtemps préparée dans le silence.

La question se complique si on cherche à savoir qui fut l'audacieux promoteur du fâṭimisme. On l'attribue à ʿAbd Allah ibn Maïmoûn, surnommé al Qaddâḥ (l'oculiste) qui aurait été grand dâʿi de l'ismaʿilisme vers le milieu du IIIe siècle, mais d'autres indices le font naître au début du IIe siècle, c'est-à-dire au temps de l'imâm Djaʿfar dont son père Maïmoûn aurait été l'affranchi. D'autre part, un nommé Zeïdân, Deïdân ou Dendân aurait, tout en professant des doctrines philosophiques très voisines de celles que nous retrouverons dans les écrits des Assassins, annoncé des révolutions cosmiques dues à ces conjonctions de Saturne et Jupiter qui jouent un si grand rôle dans les doctrines carmathes. Or, les uns le font vivre au milieu du IIIe siècle de l'hégire, mais d'autres en font le contemporain de Maïmoûn, père de ʿAbd Allah, et la con-

jonction qu'il prédit est celle dont nous avons parlé plus haut et qui devait survenir en 194 de l'hégire. Il paraît plus rationnel, d'ailleurs, que, l'isma'ilisme primitif étant né à la mort de Dja'far, en 148 (765), le mouvement qui en dérive n'en ait pas été fort éloigné dans le temps. Pouvait-on vraiment soulever les masses au nom d'Isma'il ou de son fils Mouhammad plus d'un siècle après? Mais nous ne pouvons discuter ici ce problème. Nous nous contenterons donc de présenter les faits suivant le système généralement admis, d'après les historiens arabes.

La doctrine aurait été conçue par Maïmoûn, qui porte aussi le surnom de Qaddâh, l'oculiste; mais c'est à son fils que serait due l'organisation, l'initiation aux sept ou neuf degrés, etc. Maïmoûn faisait profession de chiisme zélé, mais en réalité, il était *zandiq*, c'est-à-dire matérialiste. Il était le fils d'un certain Deïsân, qui lui-même était un dualiste, c'est-à-dire persan zoroastrien, comme il y en avait tant sous le premier régime 'abbâsside Il aurait vécu dans la région d'Ispahan où il y avait un fort noyau de partisans 'alides. Son fils 'Abd Allah devint, par sa propagande et son influence, suspect aux autorités qui le pourchassèrent de là dans la Susiane, puis à Bassorah, d'où il dut enfin s'enfuir pour Salamiya en Syrie. C'est là qu'il eut un fils, Ahmad qui devint, après lui, chef de la doctrine. Il avait avec lui son dâ'i Housein, surnommé al Ahwâzî, qu'Ahmad envoya pour faire la propagande dans la Basse-Mésopotamie. Le dâ'i trouva dans la personne d'un simple paysan Hamdân, surnommé Qarmat, un partisan enthousiaste et, en mourant, le désigna pour son successeur dans les fonctions de dâ'i. A partir de ce moment, et probablement sous sa vive impulsion, la propagande se développa en Perse et surtout dans le Bahreïn, où les carmathes parvinrent à fonder un petit état indépendant qui devait durer près de deux siècles. Entre temps, le grand maître Ahmad mourait et ses deux fils héritaient de son pouvoir, toujours sous le nom du Mahdî ou imâm absent. Mais peu à peu, sans que nous puissions dire comment, le Mahdî qui devait être le septième et dernier imâm du sixième cycle et le septième et dernier grand prophète, sans successeur puisqu'il devait clore l'histoire du monde, se trouva n'être que le premier d'un nouveau cycle d'imâms, qu'on appela les imâms cachés et dans lesquels se trouvèrent compris les grands maîtres de la doctrine. Il y a là un escamotage assez singulier qui souleva l'indignation de beaucoup d''alides, mais que n'admettent pas un certain nombre d'historiens. La série des imâms cachés commençant par Mouhammad ibn Isma'il qui perd ainsi sa qualité de Mahdî comprend ensuite son fils Dja'far, se termine par le fils de celui-ci Mouhammad. Après quoi apparaît un 'Oubeïd Allah qui se donne pour le véritable Mahdî et inaugure la dynastie dite dse Fatimides. Était-ce un descendant de Maïmoûn, grand maître des isma'iliens, qui jugea le moment venu de lever le masque et de réaliser le rêve ambitieux formé par ses ancêtres, ou était-ce vraiment un descendant authentique de Fâtima, la fille du Prophète, d'où le nom de Fâtimide qui lui est donné? Auteurs arabes et orientalistes sont fort divisés sur ce point, et une pareille imposture paraît inexplicable. Mais nous n'avons pas les moyens de trancher le différend. Tout ce que nous pouvons affirmer c'est qu'à la fin du IIIe siècle de l'hégire une dynastie, dite fâtimide entre dans l'histoire et y tient une place importante pendant près de trois siècles. L'imâmat fâtimide avait enfin trouvé les hommes d'action qui lui manquaient et il s'en fallut de bien peu qu'il ne supplantât l'imâmat 'abbasside sur tous les points de l'empire musulman.

'Oubeïd Allah, également appelé Sa'îd, aurait été fils de Housein, fils (ou petit-fils) de 'Abd Allah ibn Maïmoûn et serait devenu grand maître en 280 (893). Un missionnaire habile et dévoué qu'il envoya dans l'Afrique du Nord trouva, chez les peuplades berbères des Koutâma, un appui enthousiaste et fomenta une révolte contre les gouverneurs 'abbâssides. Quand il se jugea assez fort, il engagea 'Oubeïd Allah, alors à Salamiya, à venir se mettre à la tête de ses troupes. Après un voyage mouvementé, celui-ci arriva à Sidjilmasa où il fut arrêté. Mais son dâ'i le délivra et le ramena en triomphateur dans les états conquis par sa vaillance. Aboû 'Abd Allah, tel était le nom de ce hardi partisan devait avoir le sort d'Aboû Mouslim. 'Oubeïd Allah avait pris le titre d'al Mahdî, émir des Croyants; il paraît que le dâ'i contesta sa légitimité à ce titre : il fut mis à mort. Ces événements se passèrent en 297 et en 298 (911).

La dynastie fâtimide conservait ses relations secrètes avec les carmathes et se servait d'eux pour harceler les 'Abbâssides de Baghdâd. Les carmathes se rendirent les maîtres de la route des pèlerinages vers la Mecque; persécutèrent les pèlerins et même allèrent jusqu'à profaner le sanctuaire révéré de l'islam. Non seulement la ville sainte fut mise à sac, mais les sectaires impies, raillant le culte des musulmans pour la pierre noire encastrée dans la Ka'ba, adorée par les Arabes depuis les temps les plus anciens, respectée par Mahomet, l'enlevèrent pour la transporter dans la capitale de leur principauté du Bahreïn. C'était un audacieux défi à l'islam tout entier, peut-être une maladresse, car il décelait trop l'impiété foncière de la secte. Aussi, quelques années plus tard, le grand maître fâtimide la fit restituer (339 = 951). Il importait qu'aux yeux de la masse, le fâtimisme restât musulman. D'ailleurs, le mahdisme de la dynastie ne dura pas plus que n'avait duré celui de la dynastie 'abbâsside; les successeurs de 'Oubeïd Allah prirent bien les titres de Qâïm et de Mansoûr qui appartenaient aussi, d'après les traditions, au Mahdî, mais ils n'avaient plus qu'une valeur protocolaire et le nouvel État paraissait devoir être confiné dans des limites assez étroites, lorsqu'avec le quatrième imâm fâtimide, ces limites furent franchies, l'Égypte et une partie de la Syrie furent conquises. En même temps ce quatrième imâm qui portait un titre nouveau : al Mou'izz lidîn Allah — c'est-à-dire « celui qui glorifie la religion d'Allah » — semble avoir donné une impulsion nouvelle à la secte au point de vue doctrinal. Nous avons, en effet, des écrits qui lui sont attribués et qui jettent une vive lumière sur les conceptions de ce personnage. S'il s'intéressait tant à la gloire d'Allah, ce n'est pas qu'il fût venu à résipiscence et fût rentré dans le giron de l'islam, mais c'est qu'il se considérait lui-même comme l'émanation, la forme visible d'Allah et, au lieu du matérialisme athée et philosophique que nous avons vu enseigné par les isma'iliens, nous nous trouvons en présence d'un mysticisme très particulier, que nous allons résumer. Voici, par exemple, ce que dit al Mou'izz dans un écrit qui lui est attribué par les Assassins, qui dérivent, comme nous l'avons dit, des isma'iliens et ne sont pas suspects d'avoir altéré sa pensée. C'est un colloque entre l'imâm et Dieu.

« Mon Dieu! Je ne faisais qu'un avec toi avant que tu te manifestasses en moi par ta division. Tu as produit de moi des créatures, tu as fait émaner de moi ton monde, en essence, en noms et en attributs. Je ne suis pas réuni à toi et je ne suis pas séparé de toi, car je suis un aspect de ton être; je rentrerai en toi lorsque tu feras passer à un autre la figure et le commandement... Mon Dieu! Je suis comme toi, grand dans ton pouvoir suprême. Je suis ta puissance, ta démonstration, ta volonté et ton lieu... Je viens de toi,

puisque je tends vers toi et que tu es mon aspiration, et tu es moi, puisque j'ai la puissance et la grandeur, et puisque c'est moi qui ai créé par toi, tes saints, tes anges et tes prophètes... Tu as créé par moi toutes les créatures et tu as tiré de moi tous les envoyés et les prophètes. Je suis un fils pour toi et tu es mon père... » L'éditeur et traducteur de ce texte, Stanislas Guyard, nous explique qu'al Mouʿizz se considérait comme une incarnation de la Raison universelle, première émanation de Dieu et sa manifestation extérieure, mais qui ne faisait qu'un avec lui avant qu'il la produisît au dehors par un acte de volonté appelé *Amr*. Dieu a deux aspects, l'un invisible, incompréhensible, l'autre possédant tous les attributs divins et se manifestant au dehors : la Raison universelle.

Nous ajouterons que ce langage ressemble à celui qu'on pourrait mettre dans la bouche du Verbe, du Fils de Dieu lui-même; dès lors, on comprend comment les carmathes identifiaient leur Mahdî, au Messie, à Jésus-Christ, au Verbe. Nous avons ici l'explication de ce dualisme que les adversaires voulaient confondre avec l'opposition zoroastrienne des principes du Bien et du Mal. Et il faut se demander si la conclusion essentiellement négative de toute religion que ces mêmes adversaires attribuent à l'enseignement carmathe n'est pas dérivée d'une fausse interprétation du même genre. Ici, nous sommes en présence de l'imâm lui-même : ce qu'il nous dit est une exaltation de l'orgueil humain, mais c'est une affirmation de Dieu et non une négation.

La conception de Dieu est celle-ci. Il est un, donc dépourvu de tout attribut, inaccessible à la pensée. Dieu est ineffable; on ne peut disserter sur sa nature que par comparaison et par un artifice de langage qui ne l'atteint pas dans son essence. Ce n'est pas lui qui a créé l'univers, mais il a manifesté par sa volonté la *Raison universelle* qui se confond d'abord avec lui, en qui résident les attributs divins, qui est Dieu extériorisé. C'est donc cette *Raison universelle*, qui est la vraie divinité accessible à l'homme.

A son tour, elle crée l'*Ame universelle* qui est déjà plus imparfaite; elle crée la *Matière première*. Ajoutez l'*Espace* et le *Temps* et le monde spirituel est constitué.

De même dans le monde matériel, il faut une *Raison personnelle* ou incarnée qui est le prophète « parlant » ou *Nâtik* et une *Ame personnelle* incarnée qui est l'*Asâs* (ou le *Soûs*). Les trois principes supérieurs s'incarnent dans l'*Imâm*, le *Houdjdja* ou preuve, enfin le *Dâʿi*.

Il y a, d'ailleurs, un mouvement d'aspiration en sens inverse de l'émanation. Celle-ci va du parfait à l'imparfait; mais l'imparfait aspire à revenir au parfait. En se réalisant cette aspiration achève le cycle du monde; la création entière et la Raison elle-même rentreront dans le sein de Dieu. Ces retours successifs de l'imparfait au parfait se font pour les hommes par une sorte de métempsycose qui rappelle les théories orphiques et bouddhiques. Le paradis équivalent au *nirvana*, c'est l'état de l'âme parvenue à la science parfaite et à la pleine intelligence de l'unité absolue de Dieu, le terme de l'évolution individuelle. L'enfer, c'est l'état inverse; l'âme est enfermée dans l'ignorance et passe de corps en corps jusqu'à ce qu'elle atteigne enfin cette science parfaite qui ne peut lui être donnée que par l'imâm.

Cet exposé emprunté à un auteur musulman, remarquablement impartial, Chahrastanî, répond trop bien aux notions que les sources ismaʿiliennes, toutes fragmentaires et obscures qu'elles soient, nous présentent de leur côté, pour que nous n'y voyons point la véritable doctrine dans son ensemble. Pas de révélation à proprement parler, mais une doctrine professée par quelqu'un qui est une incarnation non pas de la Divinité essentielle qui reste une et inaccessible, mais de l'Émanation. Cette incarnation est perpétuellement changeante à travers les âges. Maintenant c'est l'imâm fâṭimide, successeur du Mahdî, auquel il s'identifie, comme à toutes les incarnations de l'Émanation. Le salut est donc non dans l'obéissance à une des doctrines antérieures considérée comme révélation, mais à l'enseignement du Fâṭimide; c'est par cette obéissance que l'âme se libérera des liens de la matière et retournera définitivement à Dieu.

Nous n'avons pas à juger cette doctrine, mais il nous faut bien reconnaître qu'elle était une puissante construction philosophique, où les idées de Plotin combinées avec un mahdisme systématisé, un christianisme réduit au *Logos* et une métempsycose bouddhique, essayaient de répondre à cet éternel besoin de l'âme humaine : l'aspiration vers Dieu. Même dans ses pires écarts, l'islam s'y efforce toujours et le matérialisme n'y pénètre jamais. Il faut donc rejeter décidément le reproche fait à l'ismaʿilisme et n'y voir qu'un mysticisme audacieux, combiné il est vrai pour l'exaltation d'un surhomme, comme on dit aujourd'hui, mais parce que ce surhomme est l'Émanation incarnée, le seul Dieu accessible à l'humanité terrestre. Le danger était que le surhomme ne fût pas toujours à la hauteur de sa tâche.

Ce danger apparut lorsque le sixième fâṭimide appelé al Ḥâkim biamr Allah, c'est-à-dire « celui qui décide par l'ordre de Dieu », commença de manifester des tendances indéniables à la folie. L'histoire de ce personnage, resté une divinité pour un groupement humain qui subsiste toujours, est singulière. Sa doctrine est restée obscure et, si nous la retrouvons dans les livres des Druzes, ses partisans, c'est sous des formes tellement enveloppées, tellement allégoriques, qu'il a fallu toute la connaissance de ses origines fâṭimides pour en soulever le voile. Encore bien des points restent-ils inexpliqués, malgré le beau travail de Silvestre de Sacy, dont nous présenterons ici un court résumé!

Al Ḥâkim, sixième fâṭimide, résidait au Caire, cette capitale de l'Égypte que son grand-père al Mouʿizz avait fondée en 359 (970). Les premiers temps de son règne de 386 à 395 (996-1005) n'offrent rien de particulier, mais vers la fin il devint redoutable à tous ses sujets par ses caprices et ses persécutions. Il poursuivit d'abord les juifs et chrétiens qui, jusqu'alors, grâce aux principes éclectiques des ismaʿiliens, avaient été fort bien traités et même favorisés au détriment des musulmans. Puis se fut le tour des sounnites, qu'on obligea à maudire les trois premiers khalifes; après quoi al Ḥâkim les favorisa, puis les persécuta à nouveau. Enfin, il s'en prit aux femmes qu'il traita avec une étrange cruauté, leur interdisant toute sortie et faisant étouffer dans les bains les malheureuses qui contrevenaient à cette défense, etc.

Sur ces entrefaites vers 408 (1018) parut Mouhammad ibn Ismaʿil surnommé Darazî, qui s'attacha à al Ḥâkim et afficha une doctrine qui paraît nouvelle aux historiens chrétiens qui la rapportent, mais cependant est en rigoureuse conformité avec tout ce que nous savons du fâṭimisme. Il fit valoir les prétentions d'al Ḥâkim à la divinité, enseignant publiquement qu'il était le dieu créateur de l'univers, que l'âme d'Adam était passée dans ʿAlî, puis ses descendants jusqu'à lui. Mais les Égyptiens se révoltèrent contre ces théories, et Darazi fut massacré, selon les uns, ou seulement, d'après les autres, obligé de s'enfuir en Syrie. Là, il recruta des adhérents qui, de son nom, prirent celui de Druzes, qui leur est resté. Mais en réalité, ceux-ci reconnaissent comme le véritable fondateur de leur doctrine, Ḥamza, qui tout en proclamant le caractère divin d'al Ḥâkim se présentait lui-même comme le

chef réel. « Je suis disait-il, le maître du jour de la résurrection; je suis le Messie des nations; celui qui communique l'enseignement aux ministres, qui montre la voie de la doctrine unitaire, etc. » La mention du jour de la résurrection montre bien en quoi diffère le point de vue de Ḥamza du fâ'imisme précédent. C'est qu'al Ḥâkim est le dernier imâm du monde; c'est la dernière incarnation non pas de la Divinité pure, mais de l'Émanation ou Raison Universelle. Il doit donc présider à la fin du monde; en un mot, c'est une répétition du mahdisme que les Fâtimides semblaient avoir abandonné. Aussi l'élément essentiel du druzisme moderne réside-t-il dans la formule déjà tant de fois énoncée : al Ḥâkim n'est pas mort, il reviendra, au jour dit, ramener le bonheur universel.

La mort mystérieuse d'al Ḥâkim dut contribuer beaucoup à accréditer cette nouvelle forme de mahdisme. Il disparut brusquement en 411 (1021). Les uns disent, et c'est l'opinion la plus probable, qu'il fut assassiné, sur l'ordre de sa propre sœur qui craignait pour sa vie, d'autres qu'il se convertit au christianisme et alla s'enfermer dans un couvent; ses partisans enfin déclarèrent que les promenades solitaires qu'il faisait dans le désert avaient une signification mystique et que la dernière, dont on ne l'a plus vu revenir, est le début de la *ghaïba*, la fameuse « absence » du Mahdî perpétuel. C'est ce que Ḥamza écrivit aux adhérents de Syrie. En Égypte, où l'on fut moins crédule, la doctrine disparut en même temps que l'imâm. Un autre lui succéda et le fâṭimisme suivit le cours ordinaire de ses destinées.

Al Ḥâkim ne doit plus reparaître jusqu'au jour de la résurrection, c'est-à-dire d'après les interprétations allégoriques chères aux isma'iliens, au jour du triomphe de la religion unitaire, nom que prend la nouvelle doctrine. Notre-Seigneur doit paraître avec son humanité et exercer ses jugements sur les hommes par le glaive. Toujours cette identification plus ou moins avouée avec Jésus-Christ.

Les Druzes sont organisés suivant une hiérarchie religieuse rigoureuse. D'abord, les ministres, véritable clergé. Le premier est l'Intelligence ou Ḥamza; le second, l'Ame; le troisième la Parole, puis l'Aile droite, l'Aile gauche, chacun identifié avec quelque grand disciple. Puis, viennent les ministres inférieurs : dâ'is et autres; après eux les simples unitaires, les laïques. La nouvelle religion est proclamée supérieure à toutes les autres; même à l'isma'ilisme primitif. Les sept prescriptions fondamentales de l'islam sont remplacées par sept autres : véracité, aide réciproque, renonciation à toute fausse doctrine, éloignement des démons, reconnaissance de l'unité de Notre-Seigneur dans tous les temps, l'admiration de ses œuvres, la soumission absolue à ses ordres.

Ce qu'il y a de plus singulier dans cette religion supérieure, c'est que, par une exception unique dans les dérivations les plus lointaines de l'islam, réapparaît la plus basse idolâtrie. Al Ḥâkim y est adoré sous la forme d'animal, soit un mouflon, comme il en a été retrouvé un au Caire, portant son nom, soit un veau comme cela est attesté en Syrie. Peut-être est-ce au même culte qu'il faut attribuer les singulières idoles, en forme de statuettes humaines, plus ou moins barbares, que Hammer a identifiées, ce qui est fort douteux, aux fameux Baphomets des templiers. L'inscription arabe qu'elles portent est très déformée; l'interprétation que ce savant leur a donnée est très fantaisiste. Tout ce qu'on peut dire c'est que les exemplaires connus, en assez grand nombre, viennent de Syrie et paraissent datés du XIIIe siècle. Elles semblent dériver, de certaines idoles ithyphalliques de l'ancienne Égypte, dérivées elles-mêmes du dieu panthée, dont la survivance s'adapterait fort bien au culte de la perpétuelle incarnation et de l'unité dans la multiplicité.

Revenons au fâṭimisme ordinaire. Avec les septième et huitième imâms, il étend de plus en plus sa propagande. L'état carmathe du Bahreïn qui avait été longtemps son auxiliaire, puis qui l'avait combattu en Syrie et menacé gravement, disparaît de lui-même. Baghdâd même est conquis (450 = 1058) : pendant près d'un an, l'imâm fatimide fut proclamé à la place du khalife 'abbâsside, mais ce triomphe n'eut pas de lendemain. Les Turcs Saldjoukides restaurent l'autorité, au moins nominale, de la dynastie 'abbâsside et refoulent peu à peu les fâṭimides de leurs possessions de Syrie. L'arrivée des Croisés, provoquée en grande partie par la folie de Ḥakim qui avait durement atteint les chrétiens de Jérusalem, acheva leur déroute. Amaury vint camper en 564 (1169) jusque sous les murs du Caire ; mais les Croisés furent évincés par les armées sounnites qui détruisirent enfin la dynastie fâṭimide et sa secte en 567 (1172). Elle avait déjà perdu depuis longtemps ses provinces occidentales; en perdant l'Égypte, elle cessait de vivre, mais elle laissa t un rejeton adventice qui devait se développer en Perse et en Syrie et lui survivre près d'un siècle. C'est la célèbre dynastie des Assassins qui s'y rattache par une fiction semblable à celle qui rattachait le fâṭimisme à l'isma'ilisme.

7° *Les Assassins.* — C'est sous le règne du huitième imâm d'Égypte, al Moustanṣir billah, que le persan Ḥasan ibn Ṣabbâḥ, s'étant initié à la doctrine, alla se présenter au Caire pour conférer avec l'imâm. Celui-ci ne le reçut pas, mais eut cependant des relations très suivies avec lui et lui transmit ses instructions. Entre autres, il lui fit savoir qu'il avait désigné son fils Nizâr comme imâm après lui. Aussi, à la mort d'al Moustanṣir (487 = 1093), soutint-il les droits de Nizâr contre les prétentions d'un autre imâm, qui cependant l'emporta en Égypte. Nizâr ayant succombé, Ḥasan continua à se présenter comme son dâ'i, probablement suivant l'éternelle fiction mahdiste et il se créa une petite principauté indépendante au nord de la Perse, avec Alamoût pour capitale. Ainsi naquit la dynastie nizârite, plus connue sous le nom occidental d'Assassins, lequel est dérivé du pluriel arabe *Ḥachichiyîn*, « les fervents du *Ḥachîch* ». On rapportait, en effet, que, pour séduire les jeunes gens, Ḥasan les enivrait de ce stupéfiant (*cannabis indica*) et les transportait dans un jardin magnifique, leur offrant toutes les délices du paradis de Mahomet. A leur réveil, on leur persuadait qu'ils avaient vraiment pénétré dans le paradis, et que c'était l'avant-goût des joies promises à ceux qui se sacrifieraient aveuglément à l'imâm ou à son représentant Ḥasan. On appelait ces recrues enthousiastes les *fidâwis*, c'est-à-dire ceux qui offraient leur vie pour rançon, les dévoués dans le sens étymologique du mot. Sur un signe de leur chef, ils se ruaient à l'ennemi et le frappaient sans crainte, recherchant la mort, loin de la redouter et s'ils en réchappaient, c'était pour eux une tristesse, car une occasion était perdue d'aller au paradis. Ils étaient surtout employé pour les coups de main et pour les meurtres; de là la signification du mot assassin, passé dans notre langue, par les Croisés qui furent longtemps en contact avec eux, et même, dit-on, les utilisèrent. Qu'y a-t-il de vrai dans ces procédés étranges ? Alamoût, vrai nid d'aigle dans une région rocheuse à peu près inaccessible possédait-il vraiment de si beaux jardins et était-il si aisé d'y introduire sans qu'on s'en aperçut, les houris promises aux Croyants par le Coran. C'est bien invraisemblable. On admettra plutôt qu'avant de lancer les fidâwis, on les enivrait de ḥachîch. Ce que nous savons des conceptions allégoriques de la secte ne se prête guère à la comédie qu'on lui prête.

Nous savons pourquoi le salut est dans l'obéissance à l'imâm : c'est l'affranchissement définitif du corps, l'obtention du nirvana et il n'y avait pas, dans la doctrine, d'autre paradis. Peut-être cependant vis-à-vis des initiés des premiers degrés recourrait-on à des moyens plus brutaux. Le fait certain, c'est que le grand-maître des Assassins, celui que les Croisés appelèrent le *Vieux de la Montagne*, obtenait de ses adhérents une obéissance aveugle, et sur un signe de lui le fidâwî se précipitait au bas de la forteresse.

Ḥasan et ses successeurs immédiats ne se présentaient pas comme imâms, mais comme mandataires de l'imâm toujours vivant, Nizâr, auquel ils donnaient le titre fâṭimide d'al Mousṭafâ lidîn Allah « l'élu pour la religion de Dieu ». Mais le quatrième grand maître d'Alamoût, Ḥasan II, se déclara lui-même imâm, c'est-à-dire incarnation de la Divinité. Il alléguait une prétendue descendance de Nizâr comme le premier mahdi fâṭimide à l'égard de Mouḥammad ibn Isma'il.

Nous ne continuerons pas cette histoire de l'ordre des Assassins. Nous nous contenterons de dire que la dynastie fut détruite par le sultan mongol Houlagou 655 = 1257) et que la petite dynastie secondaire de Syrie le fut par le sultan d'Égypte, Beïbars (671 = 1273). Quelques sectaires semblent avoir survécu en Syrie. On en signale de nos jours encore en Perse et aux Indes, qui vénèrent comme leur imâm Ḥasan II. Ils représentent, avec les Druzes, les derniers débris de l'isma'ilisme.

8° *La secte des douze imâms.* — Nous allons étudier maintenant la dernière grande secte mahdiste, celle des douze imâms qui, ne reconnaissant pas l'imâmat d'Isma'il, s'attacha à un autre fils du sixième imâm Dja'far, Moûsâ, qui devint ainsi le septième. Une secte secondaire appelée Moûsawite, Mamtoûrite ou Wâkifite, refusa, à sa mort, de lui reconnaître un successeur et attendit son retour; elle ne paraît pas s'être maintenue. Le huitième imâm fut son fils 'Alî surnommé ar Riḍâ, le malheureux choisi par al Ma'moûn, le khalife 'abbâsside, pour héritier présomptif et empoisonné par son ordre; après lui vinrent successivement Mouḥammad, 'Alî, Ḥasan et enfin Mouḥammad douzième et dernier. A chacun de ces imâms se rattache, semble-t-il, une secte secondaire de Wâkifites, c'est-à-dire « maintenant » l'imâmat en sa personne avec application de la théorie mahdiste, absence et retour; mais une seule a survécu, celle qui s'applique au douzième reconnu le vrai et seul Mahdî. Aucune secte n'a prolongé la série. Donc, avec lui finit ou plutôt se cristallise le madhisme. Il est le « Fâṭimide attendu » vraiment descendant de Fâṭima et vraiment attendu depuis l'année de sa disparition (265 = 878). En 1502 de notre ère, les Ṣafawides, descendants du septième imâm Moûsâ, introduisirent en Perse cette croyance, où elle est restée comme religion d'État. Nous en reparlerons quand, ayant achevé l'histoire du mahométisme, nous l'étudierons dans sa forme actuelle.

9° *Les Mahdismes secondaires.* — En dehors des cinq grandes sectes mahdistes que nous venons de décrire, avec leur cortège de sectes secondaires dérivées et aberrantes, il y a eu un certain nombre de mahdismes excentriques, dont quelques-uns ont joué un rôle historique.

Le premier est le soufyânisme qui, tout en restant dans la tribu de Mahomet, s'oppose à la branche hâchimide et prétend établir le mahdisme dans la famille oumayyade. Un fils de Yazîd, le second khalife de cette famille, nommé Khâlid aurait, dit-on, altéré les *ḥadîths* attribuant à un descendant de 'Alî le caractère de Mahdî et déclaré que ce rôle appartiendrait à un descendant d'Aboû Soufyân, le grand-père de Yazîd. Un petit-fils de Yazîd, Aboû 'Abd Allah qui tint tête à as Saffaḥ l''abbâsside, mais fut vaincu et mis à mort, fut un moment considéré comme le Soufyânide attendu. En 195 (810), peut-être en relation avec la fameuse conjonction astronomique de 194, eut lieu la sédition d'un autre descendant de Khâlid, qui fut à nouveau considéré comme le Soufyânide; il échoua de même. D'autre part, les Oumayyades d'Espagne entretinrent ces espérances. Mais ce ne furent que des tentatives sporadiques.

Il convient de remarquer que certains partisans de cette famille prétendirent que les khalifes syriens avaient porté des titres semblables à ceux des imâms 'abbâssides et fâṭimides et que l'un d'eux Soulcïmân avait porté le titre d'al Mahdî. Enfin, le successeur de ce dernier, 'Oumar II, fils de 'Abd al'Azîz, révéré par tous les musulmans, même les plus hostiles aux Oumayyades, est représenté dans beaucoup de récits comme ayant été le Mahdî. Comme aucune doctrine particulière ne se rattache à cette forme du mahdisme, plus dynastique que religieuse, nous ne nous y arrêterons pas.

Nous ne ferons aussi que mentionner les croyances de certains Yéménites qui, ne pouvant supporter la domination que s'arrogeaient sur tous les Arabes les tribus descendues d'Abraham, proclamaient que les descendants de Kaḥṭân (identifié avec le Yoctân de la Bible) reprendraient la suprématie à la fin du monde sous la bannière du Kaḥṭânide. C'est encore une conception purement nationaliste, si l'on peut employer cette expression moderne; elle n'a qu'un lien très lâche avec le mahométisme.

A ces Mahdîs nationalistes se rattache le berbère Ṣâlih dont la doctrine fut suivie pendant plusieurs siècles par la tribu des Berghouata, branche de la grande famille des Masmouda. En l'an 127 de l'hégire (745), il se proclama prophète et prêcha un nouveau Coran de sa composition. Il se considérait comme celui qui est désigné dans le Coran de Mahomet (LXVI, 6) sous le nom de : Ṣâliḥ al Mou'minîn. Après 47 ans de règne, il partit pour l'Orient déclarant à ses sectateurs qu'il reviendrait parmi eux au temps de leur septième roi. Il déclara qu'il était le Mahdî annoncé pour la fin du monde, qu'il combattrait l'Antéchrist, que Jésus-Christ lui-même serait de ses disciples, etc. Bekri qui nous apprend ces détails, nous renseigne aussi sur cette religion particulière qui, dans ses pratiques, prenait systématiquement, le contre-pied de l'islam mais ne paraît pas énoncer sur Dieu et les prophètes de vues originales. Ils donnaient à Dieu le nom de Yakoûch, qui n'est pas berbère et où on a voulu voir le Yacchos des Grecs; leur jour férié était le jeudi; ils s'interdisaient de manger des poules et des œufs, etc. Cette petite principauté indépendante défia ainsi l'islam jusqu'en 420 (1029), époque où elle fut détruite et englobée dans les États musulmans.

C'est dans cette même famille berbère des Masmouda qu'un peu plus tard s'éleva un autre Mahdî qui fonda une dynastie célèbre destinée à jouer un rôle historique presque aussi important que celle des Fâṭimides et menaça un moment très gravement la chrétienté d'Occident. Il mérite d'attirer notre attention.

C'est vers 514 de l'hégire (1120) que parut l'imâm des Masmoûda, le savant Mouḥammad ibn Toûmart fondateur de la secte des Unitaires (Al Mouwaḥḥidoûn, d'où l'on a fait Almohades). Né dans cette peuplade berbère, il était allé de bonne heure s'instruire dans les écoles d'Orient. Aux chiïtes il emprunta la doctrine de l'imâm ma'soûm « infaillible » et la croyance au Mahdî; aux sounnites il emprunta la doctrine rationaliste d'al Ach'arî que le célèbre Ghazâlî apappuyait de tout son génie. Même, on rapporte que celui-ci avait lu dans le *dja'fr.* le fameux livre des

'alides, les hautes destinées du voyageur berbère; mais c'est probablement une légende. Ce qu'il y a de certain, c'est que Mouhammad ibn Toûmart revint avec des opinions arrêtées sur l'orthodoxie musulmane à laquelle il donna le nom de *tauhîd* « unité » qui est, en effet, le caractère particulier de l'islam philosophique et fut revendiqué par plus d'une secte. Nous avons vu les Druzes se donner le nom d'Unitaires. Nous en verrons d'autres y prétendre. Mouhammad, de retour en Afrique, y rencontra un nommé 'Abd al Mou'min dont il fit son disciple enthousiaste et qui fut le véritable fondateur de la dynastie. Il sut gagner le cœur de ceux auxquels il s'adressa; on l'a accusé d'employer les procédés les plus abominables; il est certain qu'il était audacieux et énergique et ne reculait pas devant la violence contre ses ennemis, mais on peut croire qu'il ne dut son empire réel sur les âmes qu'à ses séductions personnelles, sa grande science, sa connaissance de la psychologie berbère. Son peuple à ce moment subissait l'autorité de la dynastie almoravide, qu'on accusait de professer un islamisme très relâché et de pure forme. Il lui prêcha une foi plus rigoureuse et plus logique; ses partisans virent en lui un rénovateur et des astrologues prédirent qu'il était annoncé par une conjonction des deux planètes supérieures (celle de 521 hég. = 1127), qu'il serait l'homme au *dirhem* (monnaie d'argent) carré. Enfin, il s'annonça comme le Mahdî des traditions, et il se donna, ou on lui donna, une généalogie 'alide. Il mourut en 522 (1128); ses dix principaux disciples cachèrent prudemment sa mort pendant deux ou trois ans, puis décidèrent de choisir un souverain dans la personne de 'Abd al Mou'min. Les tribus berbères ont longtemps gardé le culte de leur Mahdî; elles sont convaincues que le pouvoir leur reviendra, et attendent pour cela l'arrivée du « maître de l'heure », qui n'est autre probablement que Mouhammad ibn Toûmart. Mais ce ne sont que de vagues croyances qui n'ont pas le caractère systématique du druzisme. Les descendants de 'Abd al Mou'min qui établirent la domination temporelle et spirituelle des Almohades en Afrique et en Espagne, où ils livrèrent des luttes sanglantes aux chrétiens; de même les Hafsides, descendants d'un autre disciple du Mahdî berbère, conservèrent son souvenir sur leur monnaie : on y lit en tête le nom de Mahdî, vicaire de Dieu. De même la monnaie des Assassins porta longtemps le nom de leur imâm Nizâr. Il est à présumer, bien que les auteurs n'en parlent pas, qu'Almohades et Hafsides ont considéré leur Mahdî comme toujours vivant.

Nous terminerons cette longue revue des différents mahdîs par quelques mots sur celui qui parut récemment dans le Soudan égyptien et dont le pouvoir tint un moment en échec les armes britanniques. Son successeur a succombé, en sorte que sa dynastie n'a pas connu la persistance de celles que nous avons mentionnées. Peut-être sans l'intervention d'une armée européenne se serait-elle maintenue. L'aventure, pour courte qu'elle ait été, mérite cependant d'être mentionnée, car elle prouve que même dans un pays sounnite, la croyance au Mahdî est profondément ancrée dans l'âme populaire parce qu'elle est l'essence même de l'islam. Comme l'a dit Darmesteter : « On a attendu le Mahdî dès les premiers jours de l'islam, et il y aura des mahdîs tant qu'il y aura un musulman. »

Donc c'est en 1881 de notre ère que Mohammed Ahmed, fils d'Abdallah, né à Dongola vers 1843, se révolte au Soudan contre les khédives d'Égypte, se fait passer pour le Mahdî attendu, et, vainqueur en plusieurs combats, constitue une principauté indépendante et toute théocratique. Sa mort, en 1885, ne modifie pas la situation; Abdallah el Taïchi le remplace avec le titre de khalife. Mais l'armée anglaise occupait l'Égypte depuis 1883; elle attendit jusqu'en 1896 pour reconquérir le Soudan, et ce ne fut qu'en 1898 que disparut ce dernier empire mahdiste.

On pourrait encore signaler à différentes époques l'apparition de mahdîs isolés. Leurs tentatives avortées ne relèvent que de l'histoire anecdotique.

II. LES SOUNNITES. — 1° *Caractères généraux du sounnisme.* — La *sounna* du Prophète est, comme nous le savons, le second élément du *fiqh* ou science de l'Islam. Elle appartient comme telle à tous les musulmans, chiïtes ou sounnites.

1. Mais la prétention de ces derniers est de l'avoir suivie exactement, tandis que les chiïtes s'en seraient écartés. En réalité, ils n'ont pris ce nom qu'assez tard et après leurs longues controverses avec les chiïtes et d'autres sectes. Mais c'est surtout en s'opposant au chiïsme sur deux points principaux, qu'ils se sont érigés en un parti distinct qui, sous sa forme religieuse, prit le nom de Mourdjisme, et, sous sa forme politique celui de 'Outhmânisme.

Le terme de mourdjisme a prêté à diverses interprétations. Il dérive d'une racine qui a le sens *d'espérer* et, par extension, d'ajourner. Il est employé dans le Coran (IX, 107) dans un passage où sont énumérés les divers types de musulmans, bons, mauvais, repentants ou tièdes. C'est parmi les derniers qu'il faut sans doute ranger : « ceux qui ajournent l'ordre de Dieu, soit qu'il les punisse, soit qu'il leur pardonne. » Mais ce n'est pas cette interprétation (proposée par Van Vloten) que proposent les auteurs arabes. Les uns y voient l'ajournement des actes par rapport à la foi — ce qui est un sens forcé du mot ajournement, lequel signifierait ainsi : mise en arrière, au second plan. Les mourdjites seraient donc ceux qui croient que la foi est plus importante que les œuvres. Dans le même sens de ce mot, d'autres disent qu'ils renvoyaient 'Alî après les trois premiers khalifes, par opposition aux chiïtes partisans exclusifs de 'Alî. Une troisième opinion veut qu'ils *espéraient* que la foi les sauverait malgré les fautes commises, ce qui revient, sous une forme détournée, à la première opinion. Enfin, on explique le mot par « l'ajournement du jugement des grands pécheurs dans l'autre monde » c'est-à-dire l'indulgence dans celui-ci. A ce point de vue les mourdjites étaient les laxistes par opposition aux rigoristes qui, comme nous le verrons, s'appelaient les khâridjites. Sous ce rapport, beaucoup de musulmans étaient mourdjites, convaincus qu'il suffisait d'un minimum de foi pour être sauvé. Un poète célèbre suivait un enterrement : « Qu'as-tu préparé pour un jour comme cela? lui demanda un austère musulman — J'ai pendant vingt ans proclamé l'unité de Dieu. » Prétention que raillaient les khâridjites en faisant remarquer qu'Iblîs ou Satan avait, lui aussi, reconnu cette unité. C'était, il faut le dire, le thème courant de la poésie arabe. « Fais ce qu'il te plaît, disait l'un, et aie confiance en la miséricorde divine, elle te pardonnera tout sauf de combattre l'unité de Dieu et de faire du mal à ton prochain. — Adonne-toi à tous les plaisirs, disait l'autre, la miséricorde de Dieu est si grande que, lorsque tu seras dans l'autre monde, tu te repentiras de t'être privé inutilement de bien des choses par crainte du châtiment. » C'est à cette formule cynique qu'aurait abouti un mourdjisme exagéré, mais, en fait, le mourdjisme modéré prêchait la tolérance et la charité envers le prochain.

2. Une autre caractéristique du mourdjisme c'est son opposition à 'Alî. Un poète keïsânide met ensemble « les mourdjites et les douteurs ». On attribue à al Mâ'moûn, qui était chiïte de cœur, des vers où il raillait son oncle Ibrahim, le traitant de mour-

djite. « Veux-tu voir le mourdjite frappé d'un trépas prématuré, répète devant lui le nom de ʿAlî et invoque les bénédictions de Dieu sur le prophète et sa famille. » A quoi Ibrahim répondait sur le même ton : « Veux-tu, quand le chiïte blasphème, le faire mourir sur le coup, prie pour le Prophète et ses deux Compagnons (Aboû Bakr et ʿOumar), ses deux vizirs dont les tombes sont voisines de la sienne. » On pourrait reproduire exactement ce duel poétique aujourd'hui en changeant seulement mourdjite en sounnite. Sur ce point, au moins, on voit que l'assimilation entre le mourdjisme ancien et le sounnisme moderne est légitime. Mais quelle est la cause de cette opposition? Il semble bien qu'elle doive être cherchée dans ce qui est la caractéristique du chiïsme : la croyance à l'imminence de la fin du monde. C'est cette croyance que le mourdjite devait rejeter et, par conséquent, c'est cette fin du monde qu'il *ajournait*. Il n'y avait, comme nous l'avons vu, depuis la mort du Prophète, que deux attitudes possibles à prendre pour les musulmans : ou bien attendre « l'heure » avec le retour de Mahomet (ou avec l'arrivée du Mahdî son susbtitut), ou bien l'ajourner et se préoccuper davantage de la vie terrestre. Les partisans de cette seconde attitude se trouvaient mêlés tout naturellement aux incrédules et surtout à ceux des Arabes qui avaient une tendance naturelle à revenir aux pratiques d'autrefois et par suite classés parmi les tièdes. Chez ceux qui redoutaient l'approche du jugement, il y avait nécessairement crainte et ferveur, et chez beaucoup rigorisme farouche. C'est parmi les partisans les plus exaltés de ʿAlî que naquit la secte des khâridjites, dont nous parlerons plus tard.

Il n'y a plus aujourd'hui de mourdjisme parce qu'il s'est fondu dans le sounnisme. On a rangé dans cette secte primitive des hommes comme Aboû Ḥanîfa et comme al Achʿarî qui appartiennent sans conteste au sounnisme. Quant aux divisions que les auteurs arabes ont voulu y reconnaître, nous verrons combien le caractère en est factice.

Une autre forme du sounnisme primitif, d'origine plus politique que religieuse est celle qui, pendant très lontemps, a porté le nom de ʿouthmanisme et qui est opposé à l'ʿalisme. Tandis que ce dernier maintient les droits exclusifs de ʿAlî et de ses descendants à la souveraineté parce qu'ils sont la famille du Prophète et à ce titre doivent en exercer le pouvoir à la fois temporel et spirituel, le parti opposé déclare que la succession de Mahomet appartient non à sa famille immédiate, mais à sa tribu, les Koreïchites et que le souverain y peut être pris à volonté par le libre choix des musulmans. L'opposition violente des deux partis se manifesta, comme nous l'avons déjà vu, à la mort du khalife ʿOuthmân. Élu contre ʿAlî dans des conditions peut-être peu régulières, il avait soulevé de grandes colères contre lui et finalement, il avait été assassiné par des fanatiques appartenant au parti de ʿAlî. On accusa ce dernier d'avoir été leur complice, et il s'ensuivit des guerres civiles dont nous avons déjà parlé. Ce qui nous intéresse ici, c'est la théorie de la souveraineté musulmane mise en cause dans ces querelles et qui, tout en gardant un caractère spécialement politique, n'en a pas moins une origine religieuse. Le fondateur de l'islam ayant exercé à la fois les deux pouvoirs temporel et spirituel, ses successeurs les ont également exercés ensemble, avec des fortunes diverses. En fait, ils ont toujours conservé le second, plus ou moins effectivement, mais ont dû souvent, sous la pression des événements, abandonner le premier entièrement. En théorie, dans l'islam primitif, il ne pouvait y avoir séparation, et il n'y en eut pas. La question se posa sous une tout autre forme. Si la théorie ʿalide a pour elle le mérite de la netteté et de la logique, la théorie ʿouthmânide, devenue la sounnite, est beaucoup plus contestable au point de vue musulman pur. Elle a été exposée par le grand historien arabe Ibn Khaldoûn et il convient de s'y arrêter.

« L'erreur des imâmiens, dit-il, provient d'un principe qu'ils ont adopté comme vrai et qui ne l'est pas; ils prétendent que l'imâmat est une des colonnes de la religion, tandis que, en réalité, c'est un office institué pour l'avantage général et placé sous la surveillance du peuple. S'il était une des colonnes de la religion, le Prophète aurait eu soin d'en déléguer les fonctions à quelqu'un de même qu'il l'avait fait pour la prière publique, dont il confia la présidence à Aboû Bakr; et il aurait ordonné de publier le nom de son successeur désigné, ainsi qu'il l'avait déjà fait pour le chef de la prière. Le Prophète, dirent-ils, l'avait choisi pour veiller à nos intérêts spirituels; pourquoi n'en voudrions-nous pas pour nos intérêts mondains? Cela montre que le Prophète n'avait légué l'imâmat à personne et qu'on attachait à cet office et à sa transmission beaucoup moins d'importance que de nos jours. »

La conclusion de ce raisonnement est que les musulmans peuvent choisir un imâm quelconque, même en dehors des Arabes, même à tout prendre en dehors des musulmans. Quelques-uns allèrent jusqu'à la première partie de cette conclusion; nul, à notre connaissance n'osa aller jusqu'à la seconde. Ibn Khaldoûn défend le point de vue de son temps, appuyé sur une tradition de Mahomet, que le pouvoir devait appartenir à la tribu de Koureïch; un siècle après lui, c'est à la race turque qu'échut la souveraineté.

En fait, ni le Coran, ni le *ḥadîth*, qui règlent par un détail souvent très minutieux, non seulement les croyances, mais les mœurs, le droit, le statut familial ne parlent de la succession. Si, dans les traditions chiïtes, il en est qui attribuent à Mahomet des paroles dans ce sens, d'ailleurs assez vagues, sur la prééminence de ʿAlî, tout dans les traditions sounnites s'y oppose.

Il reste donc établi que Mahomet n'a attaché aucune importance à cette question, pas plus qu'à l'exercice de la souveraineté. On ne cite de lui que quelques paroles sur l'obéissance, venant corroborer le texte du Coran où il est parlé de l'obéissance due à Dieu, au Prophète et à ceux qui ont le commandement (IV, 62). Mais sounnites et chiïtes sont d'accord pour reconnaître que l'imâmat supplée le prophétisme pour la sauvegarde de la religion et l'administration des intérêts terrestres (Mawerdi). Voilà pourquoi il prend le nom de khalife, *khalîfa* ,qui signifie : suppléant, lieutenant ou vicaire. Les sounnites disent que le titre de *khalîfa(t) Allah*, proprement « vicaire de Dieu » fut offert à Aboû Bakr qui le rejeta et ne voulut être que le suppléant du Prophète, que ʿOumar, à son tour, se déclare le suppléant du suppléant du Prophète et qu'enfin par abréviation, on appela tous les souverains « suppléants ». Mais, il semble bien que le titre réel fut « vicaire de Dieu », titre qui est donné au Mahdî dans certaines traditions, qui convient fort bien à celui-ci et en général à l'imâm chiïte, mais beaucoup moins bien au souverain sounnite. Il n'en est pas moins resté à ce dernier et renforcé d'une expression plus caractéristique « ombre de Dieu sur la terre ». Donc par la force des choses, même chez les sounnites, l'idée de souveraineté est étroitement liée à celle de Dieu. Son rôle est d'abord de maintenir la religion selon ses principes et l'accord des premiers musulmans, de s'opposer à toute hérésie, d'appliquer les peines légales prévues par le code musulman, toutes les prescriptions juridiques qui sont dans l'islam d'obligation religieuse. Voilà pourquoi il n'y a pas de clergé à proprement parler dans l'islam, les affaires de la religion

se confondant avec celles de l'État. La véritable fonction du souverain a dû être dans l'origine, celle de chef de la prière : c'est pour cela, nous dit-on, que l'on choisit d'abord Aboû Bakr; c'est pour cela que les gouverneurs des pays conquis n'avaient au début pas d'autre titre; voilà pourquoi dans la prière publique du vendredi, celui qui dirige la cérémonie est appelé l'imâm.

L'ʿouthmânisme opposé à l'ʿalisme s'efforçait de rejeter ce caractère exclusif du souverain musulman et à faire passer au premier plan les intérêts temporels, à remplacer le prophétisme par le *moulk*, c'est-à-dire la royauté, à la façon dont les Arabes l'avaient connue autrefois. ʿOuthmân appartenait à la famille oumayyade; celle-ci qui, avant l'islam, exerçait le pouvoir à la Mecque, le revendiqua sur tout l'empire musulman et y réussit. Mais nous avons vu que la théorie de plus en plus laïque de la souveraînté finit par lui aliéner la majorité des musulmans et les ʿAbbâssides rendirent à l'imâmat son caractère piétiste primitif. Toutefois, ils n'allèrent pas jusqu'à le reconstituer entièrement sur le modèle chiîte et, avec l'échec de la réconciliation tentée par la Ma'moûn, commença le compromis qui fut adopté sur ce point par le sounnisme. Les quatre premiers souverains sont appelés les khalifes *râchids* (orthodoxes) et imâms mahdis ou mouhtadis, après eux viennent les rois et les tyrans, exception faite pour ʿOumar II. Le Prophète aurait lui-même prédit cette décadence. Les ʿAbbâssides sont des khalifes sans épithète; les vertus des premiers leur venant surtout de leur qualité de compagnons du Prophète ne peuvent se retrouver avec le même éclat dans leurs successeurs.

c) Un troisième élément du sounnisme est le respect de tous les compagnons du Prophète qui, malgré les querelles ardentes, les guerres, les meurtres, les insultes et anathèmes réciproques sont considérés comme formant un ensemble intangible. Ici, les sounnites ont pris visiblement le contrepied des doctrines chiîtes. Celles-ci ayant proclamé l'imâm infaillible, *maʿsoûm*, on leur opposa la communauté infaillible *al oummat al maʿsoûma*. « Mon peuple ne sera jamais d'accord sur une erreur, » aurait dit Mahomet. Conclusion : « l'accord du peuple musulman se fait sur la vérité. » Y a-t-il eu véritablement une doctrine quelconque ayant été acceptée par tous, en dehors de « l'unité divine »? Cela est fort douteux pour qui étudie l'islam primitif, mais enfin la théorie est nette. Les anciens, *salaf*, et leur accord, *idjmâʿ*, voilà ce qui constituera la base de la doctrine sounnite; tout ce qui s'en écartera sera nouveauté *bidʿa*, donc hérésie répréhensible. Le rejet systématique de ces hérésies constituera l'orthodoxie à laquelle prétendent les sounnites.

Nous trouvons chez Ibn Khaldoûn un plaidoyer caractéristique en faveur du « bloc ». Après avoir énuméré les principales discordes qui aboutirent à l'assassinat et au massacre d'un si grand nombre de personnages respectés, il veut qu'on juge avec la plus grande indulgence les auteurs des crimes. Et il termine ainsi : « Voilà comment il faut envisager les actes des compagnons et de leurs disciples, les hommes les plus vertueux de la nation. Si leur bonne réputation était exposée aux traits du dénigrement, qui pourrait conserver la sienne? Au reste, le Prophète a dit : « Les hommes les plus vertueux sont ceux de la génération actuelle, puis ceux de la génération suivante; alors la fausseté se répandra partout. » Donc il attribua la vertu, c'est-à-dire l'intégrité à la première génération et à la suivante; aussi, nous ne devons pas nous habituer à mal penser ou à mal parler des Compagnons, ni admettre dans nos cœurs le moindre doute au sujet de leur conduite. Cherchons, autant que possible, à trouver pour toutes leurs actions une interprétation favorable; tâchons de toutes les manières et par toutes les voies de démontrer la rectitude de leurs intentions; personne ne le mérite plus qu'eux. Quand ils se furent mis en désaccord ils avaient de justes motifs pour s'excuser; s'ils tuaient ou s'ils se faisaient tuer, ce fut pour la cause de Dieu et de la vérité. Croyons que la miséricorde divine a voulu offrir l'exemple de leurs dissensions aux générations suivantes, afin que chaque individu puisse choisir parmi eux un modèle de conduite, un directeur et un guide. Quand on comprend cela, on reconnaît avec quelle sagesse Dieu gouverne toutes ses créatures. »

La vérité, comme le dit fort bien le traducteur, de Slane, c'est que les docteurs sounnites dont Ibn Khaldoûn reproduit ici l'enseignement « se voient obligés de justifier, par tous les moyens, la conduite scandaleuse des Compagnons pendant ces guerres civiles. En effet, s'ils avaient refusé de les reconnaître pour bons musulmans et hommes de bien, ils se seraient vus dans la nécessité de rejeter les traditions que ces personnages leur avaient transmises. » Nous en conclurons que la théorie est tardive et qu'elle ne date probablement que de l'époque où la tradition fut écrite, et où l'on commença les discussions d'où devait sortir le *fiqh* sounnite. C'est pour garantir la *sounna* constituée par les traditionnistes, que fut énoncée cette doctrine, et c'est probablement pour cela que les adversaires des chiîtes se donnèrent le nom de « gens de la *sounna* ». Les chiîtes ayant leurs raisons pour exécrer certains Compagnons n'acceptèrent pas le bloc; ils rejetèrent les traditions formées par ceux-là et les remplacèrent par d'autres, reçues, soit des partisans de ʿAlî, soit de leurs imâms.

On conçoit, dès lors, pourquoi, dans la constitution du *ḥadith*, les sounnites ne s'inquiètent pas de savoir si la parole prêtée à Mahomet est vraisemblable ou authentique. Il suffit qu'elle ait été rapportée par un Compagnon pour qu'elle soit au-dessus de la critique. La seule question qui les intéresse est donc de savoir si elle a été réellement rapportée par un Compagnon, si l'*isnâd*, comme nous l'avons vu, répond aux conditions exigées par leurs critiques.

Ils ont donc un fondement inébranlable à leur orthodoxie dans un *ḥadith* célèbre que nous allons étudier avec quelque détail, parce que, d'une part, il est une partie essentielle du sounnisme et que, d'autre part, il nous permettra de voir comment ils utilisent le *ḥadith*.

Un auteur du début du Vᵉ siècle de l'hégire le présente sous les trois formes suivantes. Mahomet dit : « Les juifs se sont divisés en soixante et onze sectes; les chrétiens se divisent en soixante-douze et mon peuple se divisera en soixante-treize. — Il arrivera à mon peuple ce qui est arrivé aux Israélites : ils se sont divisés en soixante-douze confessions et mon peuple se divisera en soixante-treize, soit une de plus; toutes seront dans l'enfer sauf une. Laquelle, lui demanda-t-on, y échappera? Celle où je suis, ainsi que mes Compagnons — Les Israélites sont divisés en soixante et onze sectes et mon peuple se divisera en soixante-douze, toutes dans le feu, sauf une qui est celle de la *djamâʿa*. » Ce mot qui signifie : assemblée, réunion a pris, dans le langage sounnite, le sens de « communauté primitive » donc d'orthodoxie.

Nous remarquerons d'abord qu'il y a une légère contradiction entre les trois formes. C'est la première qui est généralement adoptée. On la trouve pour la première fois dans les recueils de ḥadîths du IIIᵉ siècle de l'hégire qui ne sont pas les plus anciens.

Un auteur de la fin du IVᵉ siècle nous apprend qu'il y avait une tradition opposée, où il était question de soixante-treize sectes, toutes dans le paradis, sauf une; il reconnaît que si c'est la première forme qui est

exacte, c'est la doctrine des docteurs sounnites qui est désignée.

Mais il y a une autre tradition fort différente et qui est née d'une explication d'un passage du Coran (LVII, 27), ce qui est la caractéristique des plus anciennes, et, dans le cas particulier, elle paraît fort admissible. La voici, telle qu'elle nous est donnée dans le grand Commentaire du Coran de Tabarî (commencement du IVe siècle). C'est à propos du monachisme chrétien, la *rahbâniya*, pour laquelle Mahomet a toujours professé le plus grand respect. Le Prophète aurait dit : « Ceux qui furent avant nous se sont séparés en soixante et onze sectes, dont trois furent sauvées, toutes les autres ont été damnées. Une de ces trois sectes a fait face aux rois et les a combattus pour défendre la religion d'Allah et de Jésus, fils de Marie, qu'Allah le bénisse! Les rois l'ont massacrée. Une deuxième secte ne pouvant faire face aux rois est restée au milieu des hommes, les exhortant à la religion d'Allah et de Jésus, fils de Marie, que Dieu le bénisse! Les rois l'ont massacrée et livrée à d'affreux supplices. Une troisième ne pouvant ni faire face aux rois, ni rester au milieu des hommes en les exhortant à la religion d'Allah et de Jésus, que Dieu le bénisse! ont gagné les déserts et les montagnes et y ont pratiqué le monachisme; de là cette parole de Dieu dans le Coran : la *rahbâniya*. » Cette explication a été reproduite par un commentateur du VIIe siècle donc bien postérieur et il l'a légèrement altérée. Il y est question des juifs divisés en soixante-dix sectes dont trois sont sauvées; la description des trois est un peu différente, mais le fond reste identique. Il n'est donc ici question que de juifs et de chrétiens, nullement de musulmans.

Pourquoi soixante-dix ou soixante et onze ? On pourrait penser qu'il y a là une vague réminiscence des Septante; mais il est plus probable qu'il faut y voir une manière de parler pour indiquer un grand nombre non déterminé. Ibn Khaldoûn, à propos d'une tradition où il est parlé des 46, 43, 50 ou 70 parties de la prophétie, nous apprend que les Arabes emploient 70 pour dire beaucoup. Nous employons, nous, le nombre 36 en ce sens, dans le langage de la conversation.

Steinschneider étudiant cette tradition a recherché ce chiffre 70 dans la Bible hébraïque et dans d'autres textes arabes. Il lui assigne une origine astronomique : c'est le cinquième de l'année lunaire, comme 72 l'est de l'année solaire. C'est possible. Mais le caractère conventionnel du nombre nous paraît certain, quelle qu'en soit l'origine. Il en est de même d'une autre tradition qui se trouve dans les plus anciens recueils disant que la foi contient 71 ou 61 branches. Goldziher a proposé de voir dans ces derniers mots mal interprétés l'origine de la tradition des sectes. Mais la forme primitive paraît être celle du commentaire : elle contient l'élément essentiel : les sectes (ou la secte) sauvées, que ne contient pas la tradition sur la foi, où toutes les branches sont bonnes, quoique de valeur différente. Cette idée du privilège se retrouve sous une forme plus vague, il est vrai, dans un vers d'un poète de la fin du Ier siècle de l'hégire.

« Au jour de la Résurrection tu verras les hommes en cinq groupes dont quatre sont damnés. »

C'est une variante de l'Évangile : « il y aura beaucoup d'appelés et peu d'élus » et, en somme, dépouillée de son apparence mathématique, c'est à cela que revient la tradition. Telle qu'elle nous est présentée par le sounnisme, nous la jugeons incompatible avec la pensée de Mahomet. Elle semble marquer une hiérarchie des diverses religions et ce caractère est plus accentuée dans une variante qui donne la série complète : mages 70, juifs, 71, chrétiens 72, musulmans 73. Or nous avons vu que Mahomet reprochait tout spécialement aux juifs et aux chrétiens leurs nombreuses divisions, et il n'aurait certes pas songé à y voir un signe de supériorité, à plus forte raison à la conférer, en l'augmentant, à son propre peuple. Il est vrai qu'on lui attribue encore cette parole : « Le désaccord de mon peuple est une bénédiction. » Mais, s'il en est ainsi, la division en 73 sectes serait aussi une bénédiction et toutes, sans exception, devraient être sauvées.

On peut donc dire que l'argument sounnite manque de solidité et que la tradition paraît avoir été accommodée dans le courant du IIIe siècle avec la constitution du sounnisme.

Ajoutons en terminant qu'une autre secte dont nous parlerons après le sounnisme, s'est servi à son profit de la tradition, sans lui donner toutefois une forme aussi tranchante et aussi anathématiste. Cette secte se donne le nom de mouʿtazilisme parce que, dit-elle, on attribue à Mahomet ces paroles : « Mon peuple se divisera en sectes dont la meilleure et la plus pieuse sera celle des mouʿtazilites. » Il ne nous appartient pas de trancher le débat; il nous suffit d'avoir mis en lumière la véritable physionomie de sounnisme.

2° *Les docteurs principaux du sounnisme.* — Par quelles doctrines se distingue-t-il? Le premier auteur cité plus haut nous dit qu'il accepte, comme vraies, malgré quelques divergences sur des points secondaires ne touchant point au dogme, celles des docteurs suivants : Mâlik, ach Châfiʿî, al Aouzâʿî, ath Thaurî, Aboû Ḥanîfa, Ibn Abî Leîlâ, les disciples d'Aḥmad ibn Ḥanbal, les partisans du *dhâhir* (sens extérieur). Nous allons résumer leurs doctrines en insistant sur celles qui ont subsisté jusqu'à nos jours.

1. *Mâlik* (94-179), le grand jurisconsulte de Médine, l'auteur du *Mouwaṭṭâ*, fondateur du rite malékite suivi par les musulmans de l'Afrique du Nord (l'Égypte exceptée) fut l'élève d'az Zouhrî qui, le premier, fit un recueil écrit des *ḥadîths*, et qui fut son prédécesseur à Médine comme traditionniste et comme jurisconsulte. Le rôle de Mâlik à Médine fut surtout celui de *moufti*, c'est-à-dire juriste consultant. C'est une des caractéristiques de l'islam que cette fonction, bénévole au début, devenue plus tard une dignité officielle, au moins dans l'Empire ottoman. Elle consiste à se prononcer par sentence généralement écrite ou *fatwâ* sur les questions de tout ordre, religieuses, juridiques politiques, etc. que lui posent des musulmans. Lorsque l'ʿalide Mouḥammad se révolta à Médine contre les ʿAbbâssides en se déclarant le Mahdî, beaucoup, avant de le suivre, voulurent avoir l'opinion de Mâlik. « Pouvons-nous le suivre, demandèrent-ils, alors que nous avons prêté serment d'obéissance au khalife ʿabbâsside? » Mâlik leur répondit que le serment, leur ayant été imposé par la force, n'était pas valable. Les Médinois rassurés par ce *fatwâ* participèrent à la révolte, dont l'issue, nous l'avons vu, fut malheureuse. Le gouverneur de Médine, oncle du khalife, fit saisir Mâlik et on lui appliqua soixante-dix coups de fouet. On rapporte que Mâlik, à son lit de mort, déclarait qu'on aurait dû lui infliger la peine du fouet, toutes les fois qu'il avait prononcé un *fatwâ*, en se fondant sur le jugement naturel, *râi*. Cette anecdote paraît suspecte; elle a probablement été inventée par l'école mâlikite, lorsqu'elle se trouva en controverse avec l'école rivale d'Aboû Ḥanîfa, laquelle fut qualifiée d'école du *râi*, par opposition à celle du *ḥadîth*, dont Mâlik est un des principaux représentants.

Si l'on étudie le livre appelé le *Mouwaṭṭa* « l'aplani », œuvre de Mâlik, qui nous est parvenue sous la forme de recensions dues à ses disciples immédiats, il faut reconnaître, avec Goldziher, que le hadîth est loin d'y occuper toute la place. Bien souvent, ce qui est énoncé, c'est une opinion de Mâlik, fondée, soit sur un ḥadîth

véritable remontant régulièrement au Prophète, soit sur l'opinion de quelque jurisconsulte antérieur, que Mâlik déclare être la meilleure à son sens, soit encore sur l'accord des jurisconsultes de Médine. En définitive, ce sont des *fatwâs* presque tous dus, directement ou indirectement, au jugement personnel, étayés, il est vrai, sur une grande connaissance du droit, et il est peu probable que l'auteur s'en soit si fortement repenti. D'ailleurs, ne lui attribue-t-on pas une théorie fort voisine du *râi*, celle qu'on appelle en arabe l'*istiṣlâḥ*, c'est-à-dire, la préoccupation, dans la solution des questions, de l'*intérêt* de la communauté, théorie commode qui peut permettre bien des adoucissements à la rigueur des principes. Enfin, en sa qualité d'imâm (le mot était pris dans un sens purement religieux et excluant toute idée de pouvoir politique), on lui reconnaît le droit à l'*idjtihâd*, c'est-à-dire, à l'exercice du jugement personnel, lorsque les ressources du Coran et du *ḥadîth* sont épuisées. Lors donc qu'on l'oppose à Aboû Ḥanîfa, comme partisan du *ḥadîth* à l'exclusion du *râi*, on exagère pour la nécessité des classifications, de la même manière qu'on exagère en attribuant la *sounna* uniquement à la secte qui en a pris le nom, à l'exclusion du chîisme et des autres sortes. En réalité, comme nous le verrons c'est par réaction contre l'usage illimité du *râi* de l'école d'Aboû Ḥanîfa qu'on lui a opposé les partisans d'un usage plus modéré et, en quelque sorte, plus timide, dont quelques-uns sont allés jusqu'à traiter Aboû Ḥanîfa de mourdjite, c'est-à-dire d'hérétique.

2. Le second docteur sounnite, *ach Châfi'î* est encore rattaché à l'école du *ḥadîth*. Il fut un disciple direct de Mâlik, mais cependant son enseignement fut assez original pour constituer un rite nouveau encore observé presque exclusivement en Égypte et dans l'archipel Indien.

Né en Palestine (150 hég. — 767) d'une famille apparentée à celle du Prophète, Mouḥammad ibn Idrîs ach Châfi'î nous est présenté comme un homme très remarquable par son intelligence et sa science précoce. Enfant, il s'était adonné à la connaissance de la langue et surtout des poésies arabes, mais on lui conseilla d'étudier le *fiqh* et, dès l'âge de 15 ans, son maître lui déclara qu'il pouvait émettre des *fatwâs*. Cela se passait à la Mecque où il était venu à l'âge de 2 ans. Bientôt il alla à Médine où il se mit à l'école de Mâlik qui apprécia vivement ses qualités. Il se transporta alors à Bagdhâd où il se rencontra avec les partisans d'Aboû Ḥanîfa et, à en croire ses biographes, les confondit. Cependant, il ne parvint pas à en triompher, car cette école s'est toujours maintenue au centre de l'empire des khalifes, comme nous le verrons. Il quitta Bahgdâd pour Foustât alors capitale de l'Égypte et, là, il fit triompher définitivement sa doctrine. Il y mourut en 204 (819) et son tombeau pieusement entretenu et enrichi par la piété des musulmans est toujours un centre de pèlerinage. C'est, on peut le dire, le véritable apôtre de l'Égypte musulmane.

De ses voyages, de ses contacts avec les deux grandes écoles mâlikite et ḥanafite qui se disputaient l'influence, ach Châfi'î rapporta le désir de concilier les deux tendances opposées. Tandis qu'Aboû Ḥanîfa semblait ignorer la plupart des *ḥadîths* et que ses disciples les déclaraient obscurs et contradictoires, il en exaltait l'importance et grâce à sa science de la langue en faisait connaître le sens. Il semble, en un mot, qu'il ait réhabilité le *ḥadîth*. Il alla jusqu'à déclarer qu'en certain cas le *ḥadîth* pouvait prendre le pas sur le Coran. C'est probablement à lui qu'il faut attribuer la théorie de l'*idjmâ'*, essence du sounnisme, comme nous l'avons vu et conséquence plus ou moins directe de la prépondérance accordée au *ḥadîth*. Mâlik n'avait pensé qu'à l'*idjmâ'* de Médine; on rapporte que le khalife Haroûn ar Rachîd lui ayant demandé de venir à Baghdâd et d'y enseigner sa doctrine, il répondit qu'il valait mieux qu'il y eût une certaine diversité d'opinions dans les différents lieux de l'islam. Ach Châfi'î, au contraire, chercha probablement à réaliser l'unité de doctrine et fut amené ainsi à professer que cette unité avait été réalisée par les premiers docteurs, c'est-à-dire les disciples directs de Mahomet. C'était là une forte base pour une conciliation générale. Ayant ainsi relevé le *ḥadîth* et posé l'*idjmâ'*, il couronne son œuvre en acceptant le *qiyâs* « raisonnement par analogie » que patronnait l'école ḥanafite, mais en le limitant à la recherche de la cause *'illa*, c'est-à-dire de la signification originelle du texte dont on invoque l'autorité pour juger les cas analogues. Il faut voir dans cette préoccupation le goût spécial d'ach Châfi'î pour la philologie et l'exacte appréciation des mots. Ainsi, furent énoncés et constitués les quatre principes, *ousoûl*, du *fiqh* sounnite. Il y eut chez certains une forte résistance au quatrième, mais elle disparut peu à peu et, aujourd'hui, il n'en subsiste plus rien. C'est ach Châfi'î qui a donné au sounnisme sa première forme dogmatique.

3. Il convient de s'arrêter sur la remarquable personnalité de *Aboû Ḥanîfa*, créateur de l'école rationaliste, fondateur du rite adopté par la dynastie 'abbâsside et, plus tard, par les sultans ottomans, jusqu'à nos jours. Bien que l'auteur sounnite que nous suivons ne l'ait nommé qu'en cinquième lieu, il est le premier en date des grands docteurs sounnites, et c'est lui qui a donné le branle à la doctrine.

An Nou'mân ibn Thâbit, connu sous le nom d'Aboû Ḥanîfa, naquit d'une famille non-arabe. Il semble s'être posé en champion de la résistance à l'hégémonie que les Arabes prétendaient exercer dans les choses de la religion comme de la politique. Les chîites lui ont amèrement reproché son origine : il est persan, disaient-ils, et il veut rétablir le magisme de ses ancêtres. Son but est de détruire l'islam, et c'est pour cela qu'il a inventé son système rationaliste, *râi*. Il aurait déclaré que la prière pouvait être dite en langue persane ou autre, ce qui scandalisa si fort les musulmans que son école dut abandonner cette aventureuse théorie. Il savait mal la langue arabe, en quoi il différait de Châfi'î comme nous l'avons vu, et même des sounnites le lui ont reproché. Le fait qu'à son école, dite du *râi*, on oppose celle du *ḥadîth*, semble laisser entendre qu'il ignorait ou méprisait cette source du droit. A vrai dire, ses disciples ont réintégré le *ḥadîth* dans leur doctrine, et les sounnites modernes, résolus à le considérer comme un de leurs imâms et même comme l'imâm *supérieur (al a'dham* ou *al mou'adhdham*) affirment qu'il ne l'a pas négligé. Seulement, disent-ils, de son temps, on n'avait pas encore fait les recueils de *ḥadîths* et beaucoup étaient inconnus d'Aboû Ḥanîfa. Privé de leur secours, il recourut à l'interprétation personnelle dans beaucoup de cas où les autres docteurs se sont prononcés dans le sens de *ḥadîths* qui leur furent connus.

C'est ainsi qu'on l'excuse aujourd'hui; mais il n'en fut pas de même au début. Il est peu probable qu'à cette époque on lui ait reproché de se servir du *râi*. C'était trop légitime et tous les juristes d'alors y recouraient, même Mâlik comme nous l'avons vu. Au IVe siècle, on comprenait parmi les partisans du *râi*, beaucoup de ceux qui leur ont été ensuite opposés comme partisans du *ḥadîth*, et on réservait ce dernier nom à des personnages entièrement oubliés aujourd'hui. Il est plus vraisemblable qu'on lui a reproché surtout d'avoir négligé le *ḥadîth* et de lui avoir substitué une méthode d'argumentation, qu'on a appelée le *qiyâs*, ou analogie.

Aboû Ḥanîfa fut célèbre par l'habileté et la subtilité

de son argumentation. Mâlik disait qu'il aurait pu démontrer avec d'excellentes raisons que tel pilier de la mosquée était non en pierre, mais en or. On s'est beaucoup moqué de ses déductions analogiques; on rapporte, entre autres, cette anecdote caractéristique. Ayant demandé à son coiffeur de lui enlever ses cheveux blancs, celui-ci allégua que cela aurait pour effet de blanchir ceux qui restaient. « Alors, dit Aboû Ḥanîfa, enlève les noirs, cela fera noircir les blancs. » Arbitraire et fantaisie, voilà où ce juriste se laissait entraîner, et si vraiment il était peu versé dans la langue arabe, il devait donner du texte du Coran, par lui-même très souvent obscur, de singulières interprétations. Il est probable que, sous la réprobation générale, son école ne lui aurait pas survécu, si son disciple Aboû Yoûsouf Ya'qoub, dont le nom est inséparable du sien, n'avait par la souplesse de son esprit, son caractère conciliant et son sens des réalités, corrigé ses défauts. Il rétablit le *ḥadîth* dans l'enseignement et c'est probablement lui qui donna au qiyas l'aspect plus sévère de l'*istiḥsân* ou « recherche du bien. »

4. *Ibn Ḥanbal* représente dans l'ensemble du sounnisme une position très éloignée de celle du précédent. C'est chez lui que l'orthodoxie prend son caractère le plus rigide. Il le doit à l'attitude qu'il dut prendre contre les prétentions émises de son temps par la secte mou'tazilite à une orthodoxie intolérante et despotique. Cette secte, en effet, avait, comme nous le verrons, acquis une grande influence sur les khalifes 'abbâssides et ceux-ci voulurent imposer par la force un de leurs dogmes. Ils affirmaient que le Coran, révélé par Dieu à son prophète, n'offrait par lui-même aucun caractère de perfection et qu'il avait été créé, c'est-à-dire qu'il ne pouvait être identifié à la parole de Dieu, éternelle comme lui. Le khalife al Ma'moûn, non content de se ranger à cette opinion exigea que tous les jurisconsultes de ses États en fissent profession et on procéda à une véritable inquisition, la *miḥna* (219 hég. = 834).

Aḥmad ibn Mouḥammad ibn Ḥanbal (164-241 = 781-855) passa presque toute sa vie à Baghdâd. Il y connut ach Châfi'î dont il suivit la doctrine. Ferme partisan du *ḥadîth*, il ne fait au raisonnement que les concessions rigoureusement indispensables. Aussi, peut-on lui reprocher de n'être pas toujours assez sévère pour la validité des traditions qu'il utilise. Son recueil, le *mousnad*, en contient plus de 30 000 dont les deux tiers, au moins, sont suspects. Il est résolument opposé à toute innovaton, *bid'a*, à toute interprétation rarationaliste du texte coranique.

On comprend que, sommé de professer la doctrine officielle sur la création du Coran, il s'y soit refusé. Conduit enchaîné vers le khalife al Ma'moûn à Tarse, il y arriva après la mort de celui-ci; mais, sous son successeur al Mou'tasim, il fut ramené à Baghdâd, emprisonné, puis mis en présence d'un tribunal de jurisconsultes présidé par le nouveau khalife. Pendant trois jours, il fut soumis à l'inquisition, il tint tête et fut condamné à la peine du fouet; 300 coups lui furent infligés, qu'il subit stoïquement. Sa courageuse attitude le rendit fort populaire à Baghdâd, et le khalife n'osa le persécuter davantage. Son successeur, al Wâthiq, le troisième khalife mou'tazilite l'épargna également. Après lui vint al Moutawakkil qui rejeta la doctrine, et par ses attentions et sa bienveillance, s'efforça de réparer les injures faites au courageux théologien.

Un autre sujet de controverse où Ibn Ḥanbal tint tête aux mou'tazilites qui se contentèrent cette fois d'arguments philosophiques fut celui des attributs de Dieu. La secte, très friande, comme nous le verrons, de l'argumentation scolastique, le *kalâm*, dans le désir louable d'épurer l'idée de Dieu et de la dépouiller du grossier anthropomorphisme où se complaît le vulgaire, était tombée, en raffinant à l'extrême dans la négation de tout attribut, le *ta'ṭîl*. Ibn Ḥanbal, sans se soucier d'être rangé par ses contradicteurs parmi les *assimilateurs* ou anthropomorphistes déclara que les attributs de Dieu, science, vue, ouïe, etc. tels qu'ils étaient énoncés dans le texte révélé, ne souffraient aucune discussion. Il ne voulut pas même imiter la sage réserve de Mâlik sur ces points fort délicats de théologie; mais prit le contre-pied de la doctrine philosophique qui finissait par dépouiller Dieu de toute réalité et qui le réduisait à une notion purement abstraite, à l'Unique inconcevable et ineffable que nous avons vu à la base de la doctrine isma'ilienne.

L'exagération d'Ibn Ḥanbal a nui au succès de sa doctrine. Ses partisans, assez nombreux dans les premiers temps à Baghdâd, en Syrie, en Perse, devinrent de plus en plus rares lorsque les Turcs ottomans, très attachés au ḥanifisme, dominèrent l'islam. Toutefois, le ḥanbalisme qu'on ne retrouve aujourd'hui qu'en quelques points du monde musulman a eu un regain de force avec la naissance du mouvement wahâbite qui en est une dérivation. Nous en parlerons plus tard, col. 1634.

Plus encore que l'école ḥanbalite, la dhâhirite se refusa à toute interprétation non littérale. Probablement par opposition à la doctrine du *bâṭin* (intérieur) que nous avons vue naître dans les écoles 'alides au milieu du IIe siècle de l'hégire, elle s'attacha à celle du *dhâhir* (extérieur). Mais malgré le talent de ses jurisconsultes, comme Dâoûd ibn 'Alî, le fondateur, et l'éminent polémiste espagnol Ibn Ḥazm, elle ne put se maintenir et fut assez vite abandonnée. Le *qiyâs* fut maintenu dans l'orhodoxie sounnite comme un élément fondamental, avec plus ou moins d'extension suivant qu'on passe d'Aboû Ḥanîfa qui l'a créé, à ach Châfi'î qui l'accepte, puis à Mâlik qui le pratique modérément, enfin à Ibn Ḥanbal qui ne l'emploie qu'au minimum.

5. *Al Ach'ari*. — Cette union des quatre grandes doctrines et d'un certain nombre de moins répandues paraîtra peut-être un peu artificielle. En réalité, elle fut créée après la victoire du ḥanbalisme sur le mou'tazilisme et en renforcement de cette victoire par le grand éclectique de l'islam : le fameux al Ach'arî. Élevé dans l'école mou'tazilite, il en avait détesté l'intolérance dogmatique et, frappé des anathèmes réciproques que se lançaient toutes les sectes et subdivisions de sectes qui se multipliaient bien au delà du chiffre traditionnel de 73, il porta sa sympathie vers le groupe des sounnites, qui, du moins, dans leurs divergences traitaient leurs adversaires en bons musulmans non en infidèles dignes des plus cruels châtiments. Il abandonna donc sa première doctrine, déclara se rallier à celle d'Ibn Ḥanbal, adopter particulièrement les vues de ce dernier sur les attributs de Dieu et reconnaître comme bases de la nouvelle orthodoxie celles que préconisaient tous les docteurs sounnites. Il apporta dans la discussion des différents points de sa dogmatique l'argumentation du *kalâm*, que ses maîtres lui avaient apprise et qui s'adjoignit au *fiqh* des orthodoxes pour compléter la doctrine. En somme, exaspéré par l'intolérance mou'tazilite, le sounnisme opposait orthodoxie à orthodoxie et, grâce à l'habile transfuge, l'emportait sur le domaine dogmatique comme sur le domaine juridique. Ainsi, s'achevait l'évolution dont nous avons essayé d'analyser les éléments successifs.

'Alî ibn Isma'îl al Ach'arî (260-324 = 874-936) est considéré par beaucoup comme le troisième rénovateur de l'islam. Bien qu'il se recommande d'Ibn Ḥanbal, il professe en général le châfi'isme. D'ailleurs, il ne se pose pas en fondateur d'une nouvelle école,

madhhab, mais bien en fusionniste des écoles existantes auxquelles il apporte seulement l'élément dogmatique, qui leur manquait, que quelques-unes, d'ailleurs, ont repoussé. Longtemps contesté, l'ach'arisme triompha vers la fin du ve siècle en Orient et gagna l'Occident quand l'appui du célèbre Ghaz. Il lui fit vaincre la routine des disciples attardés de Mâlik. Chose curieuse! C'est le Mahdi almohade, Mouḥammad ibn Toûmart, dont nous avons parlé plus haut, qui l'y implanta au vi^e^ siècle.

Nous possédons la *'akida* ou catéchisme d'al Ach'arî. En voici le résumé qui nous fera connaître exactement la doctrine désormais orthodoxe de l'islam :

« Nous croyons en Dieu, ses anges, ses livres révélés, ses prophètes. Dieu est unique et éternel; il n'y a nul autre Dieu; il n'a ni épouse, ni fils. Mouḥammad est son prophète. Le paradis, l'enfer, la fin du monde, la résurrection sont vérité. Dieu est sur son trône, il a des mains, des yeux, science et pouvoir, vue et ouïe, comme le dit le Coran. Nous l'attestons à l'encontre des mou'tazilites et autres sectes. La parole de Dieu n'a pas été créée; il n'a rien créé que par le *fiat*. Rien n'existe bien et mal que par sa volonté. Rien n'est indépendant de lui; les actes des créatures sont créés et prédestinés par lui; il guide les bons, égare les mauvais.

« Le Coran est la parole de Dieu; est infidèle qui le prétend créé. Au jour de la résurrection nous verrons Dieu de nos yeux, comme nous voyons la pleine lune au 14e jour, et les infidèles seront séparés de lui. Ne peut être considéré comme infidèle le musulman qui a commis un péché grave, ce qu'enseignent les khâridjites. Il ne l'est que s'il nie que son acte soit illicite. L'islam contient plus que la foi (actes et connaissance). Dieu n'enverra pas en enfer celui qui confesse son unité et maintient sa propre foi. Ceux à qui le Prophète a promis le paradis y sont sûrement. Nous espérons le paradis pour le pécheur, mais redoutons pour lui la possibilité de l'enfer. Nous croyons que sur l'intercession de notre Prophète, Dieu en retirera quelques-uns. Nous croyons qu'il y a une punition dans le tombeau, qu'il y a réellement (dans l'autre monde) le *Bassin*, la *Balance*, le *Pont* (sur l'Enfer).

« La foi consiste dans la parole et dans l'acte; elle est susceptible d'augmentation et de diminution. Nous croyons à la vérité du *ḥadîth* transmis par des autorités dignes de foi et régulièrement jusqu'à nous depuis le prophète. Nous aimons et respectons les anciens Croyants que Dieu a choisis, pour être les Compagnons du Prophète et c'est d'eux que nous nous réclamons. Le premier imâm fut Aboû Bakr; après lui 'Oumar, 'Outhmân dont nous flétrissons les assassins, et 'Alî; ce sont les quatre imâms et khalifes légitimes. Nous croyons tout ce qui nous est rapporté sur Dieu et sur divers points de la religion par la tradition. Nous prenons pour bases le Coran, la *Sounna* du Prophète, l'accord des musulmans et rejetons toute innovation non sanctionnée par Dieu, ne disant de Dieu rien qu'il ne nous ait lui-même enseigné.

« Les vendredis et jours de fête, nous prions derrière tout chef de la prière, quel qu'il soit. Nous nous soumettons à nos imâms et réprouvons toute rébellion. Nous croyons à l'apparition du Dadjdjâl (l'Antéchrist), aux anges Mounkar et Nakîr qui interrogent dans le tombeau le mort sur sa foi. Nous déclarons vraie l'ascension de Mahomet au ciel et que les visions de nos rêves peuvent être réelles. Nous croyons à l'efficacité de nos aumônes et de nos prières auprès de Dieu pour le salut des âmes. Nous tenons pour obligation religieuse la prière sur les morts qui ont été musulmans, quelles qu'aient été leurs opinions. Nous disons que le paradis et l'enfer ont été créés, que la mort naturelle ou violente n'arrive qu'au jour fixé par Dieu; que des aliments que nous devons à sa bonté les uns sont licites, les autres défendus, que Satan suggère aux hommes des doutes et de mauvaises pensées, et qu'il peut les posséder. Nous croyons ce que la tradition nous dit sur le sort des enfants des non-musulmans (morts en bas-âge). Dieu sait tout ce que les hommes font et feront, ce qui est et ce qui sera.

« Nous répudions tout commerce avec les fauteurs d'innovations et les partisans de l'erreur. »

1. *Ghazâlî*. — Nous avons vu comment l'orthodoxie musulmane s'était adjoint successivement *qiyâs*, *ḥadîth*, *idjmâ'*, *kalâm*. Il lui restait à adopter le mysticisme, dont nous parlerons spécialement, et dont nous montrerons l'influence prépondérante sur l'islam moderne. Cette adjonction est due à Ghazâlî, le plus grand, sans conteste, des docteurs musulmans, celui qui a été appelé avec juste raison *ḥoudjdjat al islam* « l'argument de l'islam ». De même que l'orthodoxie sounnite s'était constituée au point de vue politique et juridique à l'encontre du chiisme, au point de vue dogmatique à l'encontre du mou'tazilisme, c'est à l'encontre de la philosophie que Ghazâlî a constitué la théologie proprement dite.

Mouḥammad ibn Mouḥammad al Ghazâlî (450-505 =1058-1112) est considéré, lui aussi, comme un des rénovateurs de l'islam, suivant la tradition des cent ans. Quelques-uns lui ont bien opposé un concurrent assez peu connu, d'ailleurs; mais la majorité des docteurs musulmans est pour lui, et quelques-uns ont même déclaré que, s'il était possible qu'il y eût un prophète après Mouḥammad qui est le dernier nécessairement, ce titre reviendrait à al Ghazâlî.

Il a été fort étudié par les savants modernes. En Allemagne, en France, en Espagne, en Amérique, il a été le sujet de monographies excellentes de la part d'éminents orientalistes. Un d'eux, l'américain Duncan Macdonald, n'a pas hésité à le comparer à saint Augustin. Il serait trop long d'analyser ici son œuvre. Heureusement, il a pris soin lui-même de nous faire l'histoire de sa pensée et; en la résumant, nous donnerons une idée suffisamment complète de ce grand esprit.

« Vous me demandez comment j'ai pu dégager la vérité perdue dans la confusion des sectes et le désordre des doctrines; comment j'ai pu atteindre au faîte de la certitude, passant tour à tour des méthodes du *kalâm* à celle du *ta'lîm* enseignée par les isma'îliens qui s'appuient sur l'autorité d'un imâm infaillible pour atteindre la vérité, puis à la philosophie, et enfin au soûfisme. Vous me demandez pourquoi, après avoir enseigné à Baghdâd avec un grand succès, j'ai abandonné ma chaire. C'est à quoi je vais répondre.

« Frappé de la multitude des opinions et sachant, par la tradition, que le peuple musulman se diviserait en plus de soixante-dix sectes, dont une seule serait sauvée, je voulus déterminer où était la vérité. Je me suis donc acharné, depuis mon adolescence jusqu'à l'époque présente où j'ai dépassé 50 ans, à pénétrer le sens des diverses doctrines, à y reconnaître la part d'erreur et la part de vérité. Je recherchai d'abord les bases de la certitude. Je constatai qu'on ne pouvait accorder de confiance au témoignage des sens. Mais quand je voulus en appeler d'eux à la raison, ils me dirent : tu nous contrôles par la raison; par quoi contrôleras-tu la raison? Ses conjectures ne sont que chimères; la vie actuelle n'est peut-être qu'un songe et c'est dans la vie future seulement qu'apparaîtra le réel. Dans cette période de doute absolu, je tombai en une crise douloureuse qui dura deux mois. Dieu voulut m'en guérir, non par un assemblage de preuves et d'arguments comme ce que je cherchais, mais par une lumière qu'il fit pénétrer en moi. Oui, faire reposer

la certitude sur des arguments, c'est amoindrir l'immense miséricorde de Dieu. Cette miséricorde se manifeste de temps à autre par des émissions de lumière; il faut en épier sans cesse l'apparition.

« Ainsi éclairé, je vis que tous ceux qui se livrent à la recherche de la vérité se divisent en quatre groupes : 1° Les scolastiques partisans de la discussion spéculative; 2° Les bâtiniens qui mettent la source de toute science en leur imâm; 3° Les philosophes qui arguent de la raison et de l'argumentation; 4° Les ṣoûfis qui se disent élus de Dieu et possesseurs de la vérité par l'extase. Convaincu que la vérité, si elle pouvait être trouvée, ne pouvait l'être en dehors de ces quatre groupes, je concentrai mes recherches sur eux en adoptant l'ordre suivant : scolastiques, philosophes, bâtiniens, ṣoûfis.

« Les scolastiques ne pouvaient me satisfaire : leur but est de maintenir l'orthodoxie et de la défendre par l'argumentation. Mais cette discussion s'appuie sur des bases une fois données; elle ne remonte pas aux vérités primordiales, aux principes fondamentaux. Ce n'est pas que cette science soit à rejeter, mais elle reste dans un plan inférieur et je ne pouvais m'y arrêter.

« Je mis deux ans à me pénétrer des doctrines des philosophes; pendant un an encore, je les tournai et les retournai en tous sens pour en pénétrer les obscurités et les profondeurs. Je vis alors tout ce qu'elles contenaient de mensonges et de chimères. J'ai fait contre eux un traité intitulé : *L'écroulement des philosophes.* J'ai montré que la somme de leurs erreurs se ramenait à vingt propositions dont trois sont impies, contraires à l'islam et dix-sept hérétiques.

Je passai ensuite aux taʿlîmites. Ceux-là affirment qu'il faut, pour être guidé, un directeur infaillible. Soit, mais nous l'avons en la personne du Prophète. Son enseignement est parfait comme l'atteste le Coran : « Aujourd'hui j'ai mis le sceau à votre religion. » Peu importent quelques difficultés de détail que chacun peut résoudre par l'*idjtihâd.* Les croyances fondamentales sont toutes contenues dans le Coran et la tradition. Quant aux questions qui prêtent à la discussion, on y découvre la vérité en les pesant dans la *Balance juste*, c'est-à-dire par les règles d'équité dont parle le Coran. Je les ai établies dans mon traité intitulé *la Balance juste.*

« Je passai enfin au ṣoûfisme. Je vis qu'il consiste en sentiments plutôt qu'en définitions; ce que je devais lui demander était non du domaine de la science, mais de l'extase et de l'initiation. J'avais acquis une foi solide sur trois points : Dieu, la prophétie, le jugement; j'y étais arrivé non pas seulement par raisonnements, mais encore par une suite de circonstances dont je ne parlerai pas. Je compris, par le ṣoûfisme, qu'il fallait pour faire son salut, remporter la victoire sur ses mensonges pour se tourner vers l'éternité et la méditation en Dieu. Je quittai subrepticement Baghdâd, je me retirai en Syrie, où je vécus deux ans dans la solitude, le recueillement et les exercices de piété; j'allai ensuite à Jérusalem, à la Mecque, à Médine, partout où je pouvais vivre solitaire et me recueillir en Dieu. Dix années se passèrent ainsi, où j'eus la révélation que les ṣoûfis sont les vrais pionniers de la voie de Dieu, que rien n'est plus beau que leur vie, de plus louable que leur règle de conduite, de plus pur que leur morale. Au nombre des convictions que m'apporta la pratique du ṣoûfisme est la connaissance du véritable caractère du prophétisme. Pour la bien posséder, la raison ne suffit pas, il faut l'intuition et l'extase. Arrivé à cette connaissance, si l'on étudie sérieusement le Coran et la Tradition, on voit de toute certitude que Mahomet est le plus grand des prophètes. Je connus de même certitude bien d'autres vérités.

« Voyant alors combien autour de moi les musulmans étaient ignorants, la pensée me vint d'abandonner ma retraite pour retourner au milieu d'eux et les enseigner. Puis j'y renonçai, désespérant de réussir dans une pareille tâche. Mais Dieu me ramena à ma première pensée : inspiré par lui, le souverain d'alors m'intima l'ordre de venir à Nichapoûr, afin de combattre l'affaiblissement des croyances. En conséquence, je m'y rendis en 499, après onze ans de retraite. »

Le traité de Ghazâlî se termine par une étude des causes de l'affaiblissement des croyances, et par une démonstration de l'éminence du prophète, fondée sur les mystères de l'astrologie et de la médecine. Qui croit à l'influence des astres et aux propriétés des médicaments ne doit pas s'étonner que le Prophète ait été doué de qualités supérieures. Sa pensée, dit-il, a pénétré dans une sphère inaccessible à l'intelligence, et il répète : « lisez attentivement le Coran, étudiez la Tradition, et la conviction se formera dans votre esprit. »

On a parlé du scepticisme de Ghazâlî. Il nous semble, par ce court exposé emprunté à lui-même, qu'il n'y a en lui rien de semblable. On peut y voir bien plutôt un véritable cercle vicieux dogmatique, qui consiste à considérer comme démontrée l'infaillibilité du Prophète, l'excellence de l'islam, de s'en servir pour réfuter les opinions qui y sont opposées, et de conclure par une démonstration de ce qui a été posé en principe. Son scepticisme s'arrête à l'islam et consiste simplement à déclarer que les choses de la religion sont au-dessus de la raison. Au fond, toute sa pensée est là. Ce qu'il reproche aux philosophes, c'est de n'être pas d'accord avec l'islam. Or les philosophes musulmans affirmaient résolument le contraire. Pour eux, la raison laissée à elle-même, à son évolution naturelle, aboutissait à Dieu et à une vue de la vérité identique à celle de la révélation. Celle-ci était le mouvement de Dieu vers la créature, la philosophie le mouvement de la créature vers Dieu; le chemin était parcouru en deux sens différents mais restait identique. Un de ces philosophes n'avait-il pas émis l'hypothèse hardie d'un enfant né dans une île déserte, se développant sans parents, sans aucune influence humaine et arrivant, par degrés, en ses méditations aux vérités fondamentales de la foi, si bien qu'un solitaire musulman, débarquant un jour dans cette île, constate avec stupéfaction ce résultat. C'est ce que Ghazâlî n'a jamais voulu admettre, et c'est pourquoi, résolu à trouver la vérité, c'est-à-dire à démontrer l'excellence de sa foi musulmane, il déclara que cette démonstration n'appartient pas à la raison, mais au sentiment, c'est-à-dire à la foi elle-même. Seulement pour que le sentiment, qui a un caractère essentiellement personnel, ait la généralité d'une démonstration, il faut qu'il soit provoqué par une discipline spéciale, par une règle de vie. C'est donc en définitive le renoncement et la méditation en Dieu qui donnent la vérité. Appliqués suivant les préceptes de l'orthodoxie musulmane, ils donneront la foi musulmane.

On a mis en doute la sincérité de Ghazâlî parce que dans l'ensemble de ses écrits, il ne paraît pas avoir toujours la même fermeté de conviction et qu'il semble souvent adopter des opinions, qu'il combattra ensuite. C'est que, comme on l'a remarqué, il s'est toujours efforcé de s'assimiler la pensée de ses adversaires et de la présenter sous son jour le plus favorable pour mieux la combattre. Déjà ses contemporains lui avaient montré le danger de faire ainsi le jeu de ces adversaires et que le lecteur, séduit par sa trop habile argumentation, n'attendît pas la réfutation et adoptât tout d'abord la doctrine qu'il fallait détruire.

Nous ne discuterons pas cette question. Nous nous contenterons de remarquer que, dans les crises douloureuses de doute ou plus exactement d'inquiétude dogmatique (car il n'a jamais douté de sa foi), il a dû être ballotté entre bien des opinions contraires, s'être arrêté un moment à des solutions qu'il a rejetées ensuite, en un mot être victime lui-même des contradictions qu'il a si éloquemment dénoncées dans les raisonnements humains. Il avoue lui-même qu'il n'a pas trouvé la vérité du premier coup; il a donc passé par des périodes d'erreur et de palinodies. Ce n'est pas manque de sincérité, c'est faiblesse humaine. L'effort n'en est pas moins admirable, et cette magnifique aspiration vers Dieu d'un puissant esprit est digne d'inspirer le respect. N'y a-t-il pas, d'ailleurs, une vérité profonde dans cette conclusion que, pour atteindre Dieu, il faut renoncer au monde, et, pour recevoir sa lumière, se mettre en état de réceptivité? L'islamisme, jusqu'à Ghazâlî, semblait une religion en quelque sorte passive et indolente, il a secoué son inertie, il l'a rapprochée de son Dieu, qui semblait s'éloigner de plus en plus dans l'abstraction. Nous verrons que tel fut le rôle du soûfisme, une fois qu'il eut été introduit par Ghazâlî au cœur même de l'islam, alors que, jusqu'à lui, il avait vécu un peu en marge et éveillé chez les docteurs de la loi plus de méfiance que de sympathies.

Après « l'argument de l'islam », le sounnisme ne subit pour ainsi dire plus de fluctuations. Le soûfisme qu'il a admis en son sein, le pénètre progressivement, et, sans le modifier, l'imprègne et le colore profondément. D'autre part, les adversaires frappés par Ghazâlî, disparaissent peu à peu, lui laissant le champ libre. Avec l'avènement de la dynastie ottomane, ferme appui de l'orthodoxie, il étend de plus en plus son rayon d'action.

3° *La constitution du ḥadîth selon le sounnisme.* — Avant de terminer l'histoire du sounnisme, il importe de dire quelques mots sur la constitution du ḥadîth tel que l'ont conçu les sounnites. L'importance qu'ils lui ont accordée dans leur doctrine les a amenés à l'organiser, à le systématiser, à lui donner le plus possible son caractère indispensable d'infaillibilité. C'est une œuvre capitale à laquelle beaucoup se sont attachés et qui n'a été parachevée qu'assez tard.

Nous avons dit, col. 1581, ce qu'était le *ḥadîth*, comment il s'était formé peu à peu, d'abord oralement et, semble-t-il, un peu au hasard, puis vers la fin du Ier siècle de l'hégire avait été écrit, compilé, puis classé par matières. Mais, dès qu'il devint une arme aux mains des théologiens dans les controverses qui s'élevèrent vers la même époque, la bonne foi qu'on peut présumer chez les premiers disciples et même chez les premiers compilateurs, dut céder vite à la tentation de créer des arguments en attribuant au Prophète les propos conformes aux opinions qu'on soutenait. Par voie de conséquence, on suspecta ou on nia tout *ḥadîth* allégué par l'adversaire, et, devant la multitude extraordinaire des traditions écloses de toute part, il fallut bien faire une discrimination. De là la critique du *ḥadîth*, science toute musulmane et particulièrement nécessaire au sounnisme qui y voit une base infaillible. Nous avons déjà expliqué pourquoi cette critique ne porte ni sur le texte puisque, venant du Prophète, il participe à son infaillibilité, ni sur l'autorité de celui qui le rapporte, le *râwi*, puisqu'en sa qualité de Compagnon il participe à l'infaillibilité de l'*idjmâ'*, mais sur la transmission à partir du *râwi*.

Dans les premiers recueils que nous possédons, comme le *Mouwaṭṭâ* de Mâlik, ou le *Djâmi'* de son disciple Ibn Wahb, cette question paraît n'avoir guère préoccupé leurs auteurs. Nous avons déjà remarqué que chez Mâlik, la tradition ne remonte pas toujours au prophète, ni même à un de ses Compagnons, en sorte que la transmission ne vaut ici que par l'autorité exceptionnelle de Mâlik. Mais après lui, les musulmans deviennent plus sévères et, sous l'influence d'ach Châfi'î, des règles rigoureuses sont imposées aux auteurs de recueil de ḥadîths.

On reconnut trois sortes de *ḥadîths*, le parfait, *ṣaḥîḥ*, le bon et le faible. Le premier est celui dont l'*isnâd*, ou chaîne de traditionnistes, est continu et ne renferme que des individus probes, d'information sûre. Le premier ouvrage, consacré uniquement au *ḥadîth* parfait, est le recueil de Boukharî, intitulé précisément *aṣ Ṣaḥîḥ*. Ensuite vient Mouslim qui adopta le même titre. Les ouvrages de ces deux auteurs sont considérés comme les plus parfaits de tous les livres après le Coran. Le plus parfait est, d'après l'opinion la plus répandue, celui de Boukharî. Ces deux maîtres n'ont pas épuisé la matière du *ḥadîth* parfait et n'y ont jamais prétendu. En y ajoutant trois (ou quatre) autres recueils canoniques, intitulés les *sounnas* (*sounan*) qui sont d'Aboû Daoûd, at Tarmîdhi, Nasâï (et Aboû Mâdja), on a, sauf une très faible quantité, la somme des parfaits.

Il y en a dans Boukharî 7275 ou 4000, si on défalque ceux qui y sont répétés, autant environ dans Mouslim. Le reste se trouve dans les autres recueils complémentaires (canoniques ou non). Nous allons donner quelques indications sommaires à ce sujet.

Mouḥammad ibn Isma'il al Boukharî (194-256 = 810-870) naquit à Boukharâ, d'une famille persane. Il fit de nombreux voyages pour recueillir des traditions, plus de 600 000 à ce qu'il rapporte. Son ouvrage dont le titre complet est *al Djâmi' aṣ Ṣaḥîḥ* est composé suivant les matières du droit et est remarquable par les introductions mises en tête de chaque livre et de chaque chapitre, où il expose la doctrine juridique, dont les *ḥadîths* seront l'illustration. Aussi entre-t-il souvent dans la discussion des diverses thèses, et l'ensemble de ces rubriques forme-t-il un véritable compendium de droit musulman.

Mouslim ibn al Ḥadjdjâdj (202-261 = 817-875) était plus jeune que Boukharî de quelques années seulement. Il le connut, se lia avec lui et se brouilla à son sujet avec son maître qui prétendait que la prononciation du Coran avait le même caractère éternel que le texte et n'était pas créée. Son livre, *al Mousnad aṣ Ṣaḥîḥ* est conçu au même point de vue que celui de son contemporain, mais sur un autre plan. Pas de sommaire aux rubriques, mais une introduction à l'ouvrage, où il expose son but qui est de présenter le ḥadîth dans toute sa pureté, dégagé de toutes les erreurs qu'y avaient accumulées l'ignorance et la mauvaise foi. Mais il ne fait qu'esquisser la critique proprement dite du ḥadîth.

Aboû Dâoûd Souleïmân ibn al Ach'ath (202-275 = 817-889) tient la troisième place et son livre de sounnas a un moment balancé la vogue des deux grands recueils précédents, mais fut délaissé peu à peu. Il a présenté sa théorie du *ḥadîth* dans un traité spécial; elle est encore incomplète.

Mouḥammed ibn 'Isâ at Tarmîdhi († 279) donne à son livre le titre de : *al Djâmi' aṣ Ṣaḥîḥ* et inaugure une nouvelle méthode. Il fait suivre chaque ḥadîth d'une appréciation sur sa valeur intrinsèque et son utilisation juridique; enfin, il donne à la fin sa propre théorie encore un peu rudimentaire.

Nous ne ferons que mentionner les deux autres : Aḥmad ibn 'Alî an Nasaï (215-302 = 830-914) et Mouḥammad ibn Yazîd ibn Mâdja (209-273 = 824-886), dont les *sounan* n'offrent rien de bien remarquable, surtout celle du dernier qui n'est pas classée par tous les auteurs dans les livres canoniques.

C'est avec Mouḥammad ibn ʿAbd Allah al Ḥâkim (321-405 = 933-1014) que la science du ḥadîth se constitue. Il s'attache à mettre en lumière les conditions auxquelles, sans les formuler expressément, al Boukharî et Mouslim ont subordonné la validité des *ḥadîths*. Dans ses nombreux ouvrages, il fournit une étude du ḥâdith parfait, dont quelques points furent contestés dans la suite, mais qui ne fut dépassée ni en subtilité, ni en précision. Il aborda également nombre d'autres questions relatives à la critique, à la classification, à la terminologie des traditions, et y affirme sa compétence.

Enfin ʿOuthmân ibn Salâḥ (577-643 = 1182-1246) clôt le cycle par son traité, classique entre tous, *ʿOuloûm al ḥadîth* « les sciences de la tradition ». Après lui, il n'y a guère que des commentaires ou des remaniements de son œuvre. Ils sont, d'ailleurs, innombrables, la littérature arabe moderne ayant une tendance à multiplier les gloses, les résumés, les compléments, etc. Qu'il nous suffise d'avoir montré, en raccourci, l'évolution assez lente, comme on le voit, de cette science fondamentale pour les sounnites.

III. LES MOUʿTAZILITES. — 1° *Caractéristiques générales.* — Leur nom qui signifie : partisans de l'iʿtizâl « séparation » a été expliqué par les sounnites comme une sécession par rapport à l'ensemble de la communauté orthodoxe. Renan et quelques autres orientalistes ont voulu voir en eux des libéraux en lutte avec l'orthodoxie et se sont attristés de leur défaite finale; mais les savants modernes, comme Goldziher, ont fait justice de ce point de vue erroné. Nous avons déjà vu à l'œuvre leur prétendu libéralisme à l'égard des malheureux théologiens qui s'obstinaient à voir dans le Coran la parole increéée de Dieu, col. 1615. Nous verrons que ce sont eux qui se sont attribué l'orthodoxie. Pour eux l'iʿtizâl c'est la séparation du mal; c'est la constitution d'une élite qui sera seule sauvée, en vertu de la tradition que nous avons longuement étudiée plus haut et que les sounnites ont repris à leur compte, mais uniquement par imitation.

Nous savons par des auteurs initiés à leurs doctrines, en particulier par le célèbre al Achʿarî qui fut longtemps des leurs, qu'ils professent cinq principes ou bases. Ce sont : 1° l'unité, *tauḥîd;* 2° la justice, *ʿadl;* 3° les récompenses et peines (de l'autre monde), *waʿd* et *waʿîd;* 4° les noms et jugements, *asmâ* et *aḥkâm* ou la position intermédiaire, *manzala baïn al manzalataïn;* 5° l'injonction du bien et l'interdiction du mal, *amr bi-l maʿroûf* et *nahî ʿan al mounkar.*

Comme les auteurs auxquels nous empruntons cet exposé fondamental sont tardifs (fin du IIIe siècle et début du IVe), on peut se demander si les cinq éléments sont bien primitifs, et s'ils se sont agglomérés d'un seul coup et naturellement, ou successivement et artificiellement. Voici ce qu'on rapporte généralement. C'est Aboû Ḥoudhaifa Wâṣil ibn ʿAṭâ (80-131 = 700-749) qui énonça le premier la doctrine de la position intermédiaire qui se définit ainsi : « le pécheur, *fâsiq,* qui fait partie de la religion musulmane n'est ni croyant, *mouʾmin,* ni mécréant, *kâfir.* » C'est là l'iʿtizâl primitif : une question de mots et les mouʿtazilites ne démentiront pas leur origine, car ils multiplieront les querelles de mots et seront les initiateurs de la scolastique, dans le mauvais sens du terme.

A côté de la question verbale, celle du nom qu'il convient de donner au musulman qui a péché, il y a la question légale, celle du jugement à porter sur lui. Voyons d'abord à quoi répond la discussion verbale.

Nous avons vu, col. 1583, comment, à la mort du khalife ʿOuthmân, deux partis, à la fois politiques et religieux, s'étaient formés. Celui des parents et amis de ʿOuthmân qui revendiquaient, suivant la coutume arabe, le droit de venger le khalife assassiné, s'appelèrent les ʿouthmânides. Ils considéraient comme illégitime la nomination de ʿAlî que les habitants de Médine avaient proclamé comme successeur de ʿOuthmân et s'opposaient ainsi aux ʿalides. Bien que parmi ces derniers, beaucoup jugeassent leurs adversaires comme des ennemis de l'islam, ʿAlî ne voulut encore voir en eux que des musulmans sincères quoique égarés. Du côté des ʿouthmânides, on était assez indifférent à la question religieuse, et on était prêt à transiger. ʿAlî ayant accepté les propositions de transaction qui lui furent faites, ce fut le signe d'une dissidence profonde dans son propre parti. Les intransigeants sortirent du parti, d'où leur nom de khâridjites, et déclarèrent que les ʿouthmânides devaient être traités non comme musulmans, mais comme mécréants, et, par conséquent, subir les impitoyables prescriptions du *djihâd* (guerre sainte) contre cette espèce de combattants, et que ʿAlî, en n'appliquant pas ces prescriptions, devenait lui-même mécréant. Ces puritains extrêmes représentaient le fanatisme et l'intolérance. Il y eut ainsi trois groupes : ʿouthmânides indifférents, ʿalides tolérants, khâridjites fanatiques. L'indifférence et la tolérance des deux premiers s'opposaient à l'intransigeance des autres. Ainsi se définissaient les deux positions : *al manzalataïn.* Au point de vue théologique, la première position ou thèse déclarait que la qualité de croyant ne se perdait pas pour un manquement à la religion (sauf apostasie), la seconde affirmait que tout manquement était incompatible avec le titre de croyant. C'est là que les mouʿtazilites intervinrent; en fait, ils étaient d'accord avec les khâridjites; ils n'en différaient que par un mot. C'est pourquoi un auteur sounnite les traite dédaigneusement d'hermaphrodites du khâridjisme. En effet, ils traitaient légalement le *fâsiq* exactement comme le *kâfir.* La seule différence était que les khâridjites se faisaient héroïquement massacrer sur les champs de bataille, tandis que les mouʿtazilites ergotaient dans les mosquées et attendaient pour se défaire de leurs adversaires que le bras séculier se mît bénévolement à leur service.

Laissant pour le moment les deux premiers principes de l'unité et de la justice qui paraissent être nés de conceptions plus tardives que l'*iʿtizâl* proprement dit, voyons ce que sont leurs théories sur les récompenses et les peines, sur le bien et le mal. « Dieu, disent-ils, ne pardonne à celui qui est coupable de péchés mortels que par le repentir; il est véridique dans ses promesses (récompenses) et dans ses menaces (peines), immuable en ses paroles. » Sur ce point cependant quelques notables mouʿtazilites étaient moins rigoureux et admettaient que Dieu pouvait pardonner sans repentir.

Non moins inflexible est la théorie sur le bien et le mal. L'injonction au bien et l'interdiction du mal sont obligatoires à tous les musulmans par le glaive ou tout autre moyen : elles sont absolument assimilables au *djihâd,* aucune différence n'étant faite entre *fâsiq* et *kâfir.* C'est donc bien la même conclusion pratique que dans le khâridjisme. Ce n'est, d'ailleurs, que la conséquence extrême d'un principe parfaitement coranique. Le livre sacré dit, en effet (III, 106) « Vous êtes la meilleure des communautés qui ait été créée parmi les hommes; vous ordonnez ce qui est reconnu bon, et vous empêchez ce qui est condamnable. » En vertu de cette qualité, tout musulman est tenu d'intervenir dès qu'il se trouve en présence de quelque chose qui est contraire à la loi religieuse et d'éloigner *avec la main* la pierre du scandale. Est-il trop faible, il doit employer la langue, prêcher, tonner, soulever l'agitation; est-il encore trop faible pour

agir ainsi, il doit protester intérieurement contre le mal triomphant et appeler sur les mauvaises gens et les mauvaises mœurs la punition divine (Goldziher).

On peut juger comme on voudra ces principes, mais on ne peut certainement pas voir dans la secte qui les a professés quoi que ce soit qui ressemble à ce que nous appelons le libéralisme ou la tolérance. A une faible nuance près, et avec le courage en moins, la scission mouʿtazilite était équivalente à la scission khâridjite. Le mot de mouʿtazilisme n'est lui-même qu'un synonyme de khâridjisme, et il n'est pas impossible que le premier soit au second comme le *fâsiq* du premier au *kâfir* du second.

Jusqu'ici, nous remarquerons que les doctrines exposées ont un caractère essentiellement musulman et une origine coranique. Les deux autres principes sont inspirés de la philosophie grecque et sont donc d'époque postérieure. Comment s'est faite la soudure? Par une conception qui, sous sa forme primitive, a pris le nom de *qadarisme* et qui, plus tard, dans la langue des mouʿtazilites, qui ont rejeté le nom de qadaristes que leur infligeaient leurs adversaires, est devenu le principe de *ʿadl* « justice ».

Il y a là une question de mots fort obscure, car le qadarisme est la doctrine de la prédestination et le mouʿtazilisme est résolument opposé à la prédestination. Essayons de voir clair dans cette confusion. Le mot *qadar*, dans le Coran, a le sens de convenance, de répartition conforme à l'ordre des choses, de mesure. Par exemple (II, 237) : après le divorce, il est bon de constituer à la femme répudiée quelque pension, chacun suivant son *qadar*, c'est-à-dire suivant les convenances de son état. Plus souvent, il est dit que Dieu fait descendre l'eau sur la terre dans une proportion convenable, *qadar*. De même manière, il a créé toute chose. C'est que le plan de l'univers conçu par lui répond à un idéal d'harmonie et aussi de justice. On comprend alors comment le principe du *qadar* coranique a pu évoluer vers le principe de justice, d'autant que le mot arabe, *ʿadl* invoqué par le mouʿtazilisme postérieur signifie originairement : charge symétrique et équilibrée des bêtes de sommes. De là l'idée de proportion et d'équilibre si voisine de celle du *qadar* coranique. Comment alors les adversaires ont-ils voulu voir dans ce dernier un synonyme de *qadâ*, qui signifie « décision » et a pris légitimement dans la langue théologique le sens de prédestination? Et comment le qadarisme est-il devenu la négation du qadar pris dans ce second sens? Les mouʿtazilites ont évidemment raison quand il renvoient ce nom à leurs adversaires partisans de la prédestination, donc du *qadar* tel qu'ils l'entendent. On peut supposer que, quand ils combattirent la prédestination, ils alléguèrent que le sens réel du *qadar* était non pas prédestination, mais ordre, c'est-à-dire justice. Ils se posèrent donc en défenseurs de la véritable interprétation et leurs adversaires les traitèrent d'inventeurs d'un autre *qadar*, lequel conduisait, d'après eux, à un véritable dualisme. De là cette parole qu'ils attribuaient au prophète : « Les qadaristes sont les mages de cette communauté. » En effet, la théorie mouʿtazilite, refusant de croire que Dieu fût l'auteur du mal, voulait que l'homme eût une puissance spéciale, *qoudra* (mot de même racine que *qadar*) et, par suite la faculté, de s'opposer à la volonté de Dieu. Si l'homme, en faisant le mal, se sert d'une puissance contraire à celle de Dieu, il y a donc deux puissances opposées : c'est le dualisme des mages. A quoi les mouʿtazilites répondent : « si tous les actes des hommes sont voulus par Dieu, il n'y a plus de responsabilité, et partant il y a *injustice* à les récompenser et à les punir. » C'est donc en définitive le libre arbitre que proclament ces sectaires, et c'est ce qui leur a valu la tendresse de certains orientalistes modernes.

S'ils s'en étaient tenus là, ils auraient pu rallier à eux les musulmans; mais, probablement pour se défendre du reproche de dualisme, ils créèrent leur cinquième principe de l'unité absolue qui acheva leur négation de toute réalité divine. Après avoir refusé à Dieu la prédestination, ils en vinrent à lui refuser tout attribut. Ils se heurtèrent, comme nous l'avons vu, à l'opposition absolue de l'école ḥanbalite et finirent par avoir le dessous.

Telle est, en bref, la doctrine des cinq principes. Nous avons vu que trois dérivent de conceptions purement musulmanes et apparentées sinon identiques, à celles des piétistes les plus exaltés. Les deux autres, en opposition avec l'esprit coranique et contenant des spéculations philosophiques nouvelles, s'y rattachent cependant par une interprétation spéciale du *qadar* coranique.

2° *Histoire de la secte.* — C'est, nous disent certains auteurs, ʿAmrou ibn ʿOubaïd (80-144=700-761) qui créa le qadarisme et qui, en se joignant à Wâṣil partisan de la position intermédiaire, constitua le mouʿtazilisme. Mais il y a d'autres opinions, et il semble bien que, pendant un certain temps, on considéra comme distincts mouʿtazilites et qadarites.

Au dire des docteurs de la secte, l'origine en remonterait à ʿAlî, par Aboû Hâchim, le fils de ce Mouḥammad, que nous avons vu reconnu comme imâm-mahdî par les keïsânites. Le mouʿtazilisme se concilie en effet, fort bien avec le chiïsme. C'est par la secte zeïdite, qui a encore des adhérents dans le sud de l'Arabie, que nous sont parvenus des écrits mouʿtazilites. Mais ceux-ci sont trop tardifs pour que nous puissions les opposer aux témoignages anciens. Nous en retenons seulement la prétention à l'orthodoxie que nous avons déjà plusieurs fois signalée et leur rattachement à l'islam primitif, vrai ou réel.

Après ces deux premiers fondateurs, il semble qu'il y ait une interruption et que la doctrine ait été reprise et renouvelée, probablement sur ses bases philosophiques, par Aboû Houdhaïl Mouḥammad ibn Houdhaïl, surnommé al ʿAllâf. La date de sa naissance est inconnue; sur sa mort il y a désaccord (entre 227 et 235=842 et 850). Les uns le font mourir à 150 ans, d'autres à 100 ou 105 ans. Il est séparé des deux fondateurs par plus d'un siècle, et si on lui a attribué un âge si extraordinaire, c'est probablement pour rapprocher plus étroitement l'ancienne et la nouvelle doctrine. Entre eux il y aurait eu un nommé Aboû ʿAmrou ʿOuthmân ibn Khâlid surnommé at Tawîl, dont le rôle est obscur. Peut-être a-t-il été inventé pour constituer la chaîne orthodoxe ainsi énoncée dans un texte mouʿtazilite très tardif : « Aboû Houdhaïl a reçu la doctrine de ʿOuthmân at Tawîl qui l'avait reçue de Wâṣil et Aboû ʿAmrou, lesquels la tenaient de ʿAbd Allah (Aboû Hâchim) fils de Mouḥammad de qui il l'avait reçue; Mouḥammad la tenait de son père ʿAlî qui la tenait du prophète, *qui ne professa point d'hérésie.* »

Ce néo-mouʿtazilisme est souvent désigné par un nouveau nom : le *kâlam* ou parole, dont l'origine est assez controversée et qu'on pourrait traduire par : verbalisme. Le mouʿtazilite devient alors, suivant la langue technique un moutakallim « celui qui est versé dans l'art du *kalâm* ». Y a-t-il entre ce mot *kalâm* et le raisonnement qu'il représente une parenté semblable à celle qui unit le *Logos* à la logique? C'est possible. Ce qu'il y a de certain, c'est que les théologiens sounnites empruntèrent plus tard, avec al Achʿarî, le mot et la chose. Mais à l'époque qui nous occupe et qui répond à la fin du règne de Haroûn ar Rachîd, le nom ne convient qu'aux mouʿtazilites.

Or ce khalife, nous dit-on, persécuta les moutakallims, tandis que son fils al Maʾmoûn devait, nous l'avons déjà vu, soutenir le mouʿtazilisme. D'autre part, nous savons, que les barmécides qui, jusqu'en 187 (803) époque de leur chute, furent tout-puissants à la cour de ce khalife et auxquels al Maʾmoûn fut tout dévoué dans sa jeunesse, aimaient à tenir des conférences où prenaient part la plupart des moutakallims. Aboû Houdhaïl y jouait un rôle de premier plan; il n'est pas impossible de voir en lui le créateur du kalâm. Ainsi le mouʿtazilisme constitué à la fin du IIe siècle de l'hégire nous apparaît composé de trois éléments : l'*iʿtizâl* ou mouʿtazilisme primitif, dû à Wâṣil; le qadarisme dû à ʿAmrou; le *kalâm* dû probablement à Aboû Houdhaïl.

Une conception particulière à cet auteur est que, en admettant comme attribut de Dieu la puissance et la volonté, l'une et l'autre ne sont pas distinctes de l'essence de Dieu, mais sont cette essence même. D'autre part, il énonce une théorie fort obscure que la volonté de Dieu n'est pas dans un substratum, *lâ fî maḥall*, ou encore qu'elle n'a pas de substratum ce qui paraît signifier qu'elle n'est pas déterminée en Dieu par un objet extérieur à Dieu. Semblablement il dit que la parole de Dieu est de deux sortes : avec ou sans substratum. La première édicte des ordres, des défenses, des exhortations, etc., l'autre est le *fiat* qui a un caractère différent. On peut penser qu'il veut dire par là que le *fiat* a son objet en soi-même et ne regarde que Dieu, tandis que l'autre forme de la parole divine regarde l'homme à qui elle s'adresse. Mais le terme arabe de *maḥall* qu'on traduit par substratum, a-t-il vraiment ce sens? Nous inclinerions plutôt à lui donner celui de : déterminant, origine. Dans le *kalâm* mouʿtazilite, les discussions de mots sont très subtiles : nous ne pouvons nous y arrêter.

Voici encore d'autres théories qu'on lui prête. La prédestination qu'il nie dans la vie humaine, il l'admet dans l'autre monde. C'est évidemment la conséquence du raisonnement mouʿtazilite sur la justice. Pour que peines et récompenses soient justes dans l'autre monde, il faut que sur cette terre, l'homme ait librement obéi ou désobéi; quand peines et récompenses sont distribuées, cette nécessité disparaît. Par une conséquence extrême, il aboutit à croire que les actes, dans l'autre monde, n'ayant plus de mobiles, finissent par s'arrêter, qu'élus et damnés se figent dans un repos éternel, ce qui équivaut à l'anéantissement du paradis et de l'enfer.

Il estime qu'il y a une religion naturelle antérieure à la révélation, qui permet à l'intelligence de connaître toutes les vérités indépendamment de toute religion. Mais sa conception la plus curieuse, parce qu'elle paraît apparentée au ṣoûfisme, est celle-ci : « Pour toutes les traditions relatives aux mystères, ce n'est pas une suite continue de témoignages qui constitue l'argument, mais c'est l'attestation de vingt personnages parmi lesquels il y en a au moins un qui sera élue. Il ne manquera jamais sur la terre d'êtres privilégiés qui seront les saints de Dieu (*wâlis* d'Allah). les parfaits qui ne mentent jamais, ne commettent aucune faute grave. » Pourquoi ce nombre de 20, qu'un auteur ramène à 5? Parce que dans le Coran (VIII, 66) il est dit que « vingt des croyants vaincront deux cents des mécréants ». Nous voyons que les ṣoûfis déclarent qu'il ne manquera jamais sur la terre de personnages privilégiés qu'ils appellent les Abdâl et dont le nombre est, suivant les opinions, de 7, de 40, de 70. Il y a une parenté évidente entre les deux conceptions, et, d'ailleurs, elles sont l'une et l'autre un reflet de la conception chiïte. Il semble cependant que c'est chronologiquement la première forme de cette croyance aux saints, qui joue un rôle si considérable dans le mahométisme moderne. Ici, leur rôle est de fournir l'argument, *ḥoudjdja*, sur ce qui est caché, *mâ ghâba*, expressions assez obscures. Par la deuxième, il faut entendre, au dire de certains, tout ce qui échappe aux sens, comme les miracles des prophètes et autres merveilles. C'est la théorie chiïte et particulièrement ismaʿilite qu'il faut pour interpréter les mystères un personnage privilégié, *l'imâm mahdî* (qui est aussi appelé le *ḥoudjdja*), et, en son nom, les dâʿis. On ne voit pas le rapport entre cette doctrine et le mouʿtazilisme proprement dit. Il conviendrait d'y revenir à propos du ṣoûfisme.

En même temps qu'Aboû Houdhaïl, un autre docteur mouʿtazilite apparaît. Ibrahîm ibn Sayyâr surnommé an Nadhdhâm († 231 = 846) était par sa mère, neveu d'Aboû Houdhaïl; il fut aussi son disciple, mais eut plus d'une controverse avec lui. Il eut surtout des vues assez fantaisistes sur des problèmes d'ordre plutôt physique que philosophique. Au point de vue religieux, il accentua le qadarisme en déclarant que non seulement Dieu n'était pas l'auteur du mal, mais qu'il ne pouvait l'être, et qu'il était astreint à ne rien faire qui ne fût conforme au bien de l'humanité. On voit que, si les mouʿtazilites ont défendu la liberté de l'homme, c'est en limitant celle de Dieu. Il niait aussi que Dieu eût une volonté propre, parce qu'en lui la connaissance et l'exécution de l'acte sont simultanées et n'ont pas besoin d'intermédiaire. Il niait la valeur de l'*idjmâʿ* sounnite, rejetait le *qiyâs* et n'admettait comme argument que la parole de l'imâm infaillible. Il professait donc le chiïsme.

A son école se rattache ʿAmrou ibn Baḥr surnommé al Djâhiz, qui mourut en 255 (869), âgé d'environ 96 ans. Il est surtout connu comme un littérateur plein de verve, d'une langue souple et hardie. En théologie, on lui attribue une singulière opinion : le Coran, d'après lui, serait un corps qui peut devenir homme ou animal. Contrairement à son maître, il était anti-ʿalide et composa des livres en faveur de l'imâmat des ʿOumayyades et des ʿAbbassides. Il fut un des derniers ʿouthmânides. On peut le considérer comme un écrivain fantaisiste de beaucoup de talent, mais bien qu'on donne son nom à une des subdivisions de la secte mouʿtazilite, il ne paraît pas avoir eu grande influence sur le développement de la doctrine

3° *Fixation définitive du mouʿtazilisme.* — Nous ne nous attarderons pas plus longtemps sur les diverses écoles mouʿtazilites qui ne diffèrent généralement que par des distinctions plus ou moins subtiles sur la manière de concevoir la liberté des actes et des pensées de l'homme par rapport à Dieu. La plupart des divergences cessent vers la fin du IIIe siècle de l'hégire et la doctrine paraît fixée avec la double école d'al Djoubbâï et de son fils Aboû Hâchim.

Le premier, Mouḥammad ibn ʿAbd al Wahhâb (235-303 = 849-916), surnommé al Djoubbâï, est surtout célèbre pour avoir été le professeur d'al Achʿarî, qui se détacha de lui, dit-on, dans les conditions suivantes. Il posa à son maître cette question : J'avais trois frères qui sont morts, le premier croyant, le second infidèle, le troisième en bas âge. Quelle est leur destinée? — Le premier, répondit le maître, est sur les degrés du paradis; le second sur ceux de l'enfer; le troisième est sauvé. — N'arrivera-t-il pas aux degrés du paradis? — Non, car il n'apporte pas les bonnes actions du premier. — Mais il dira à Dieu : « ce n'est pas ma faute, si, privé par votre volonté de la vie, je n'ai pu être apte aux bonnes actions. » — Dieu lui répondrait : « Si je t'ai privé de la vie, c'est que je prévoyais que tu serais pécheur et damné; je t'ai préservé du châtiment. » — Mais alors, mon frère l'infidèle protestera. « Pourquoi m'avoir laissé vivre, dira-t-il, puisque je devais être pécheur? » Le mouʿ-

tazilite ne sut que répondre et l'élève, désabusé, abandonna la secte.

Aboû Hâchim 'Abd as Salâm ibn Mouhammad (247-321 = 861-933) est considéré comme le dernier chef d'école indépendante. Il gagna à sa doctrine le célèbre vizir Ibn 'Abbâd et, grâce à cette influence, la secte se maintint dans la Perse septentrionale. Mais les Turcs Seldjoukides rétablirent dans tout l'Orient l'orthodoxie sonnite et la secte disparut. Elle s'est conservée cependant jusqu'à nos jours dans le sud de l'Arabie où une petite dynastie, chiite-zeïdite, se maintient à Sanaâ depuis le xie siècle de notre ère. Quelques-uns des livres de cette petite secte ont été récemment publiés et nous ont apporté de nouvelles lumières sur la doctrine.

Signalons enfin un mouvement tout moderne qui se rattache plus ou moins arbitrairement au mou'tazilisme et qui représente le libéralisme musulman. La doctrine a été exposée aux Indes par le Seyyid Amir 'Ali, dans des ouvrages écrits en anglais, et qui paraissent avoir subi l'influence du protestantisme plutôt que du véritable mou'tazilisme. Il ne semble pas qu'elle soit de nature à gagner les masses, mais elle s'est répandue dans les classes instruites en contact avec les européens.

IV. Les khâridjites. — Nous avons déjà eu l'occasion de parler de cette secte, à laquelle le mou'tazilisme se rattachait au début, n'en différant, comme nous l'avons dit, que par une nuance de nom. ol. 1624.

1° *Caractéristiques générales.* — Leur doctrine et surtout l'exaltation passionnée avec laquelle ses partisans l'ont défendue a profondément troublé les débuts de l'islam. Mais elle n'était guère en harmonie avec une société organisée humainement, et n'a pu subsister que dans quelques groupes isolés, épars dans l'ensemble du monde musulman. Comme elle n'a eu que fort peu d'influence sur la formation dogmatique, juridique ou politique du mahométisme, nous en parlerons assez rapidement. Nous nous efforcerons surtout d'en démêler les divers éléments, qui nous paraissent avoir été confondus plus tard, et d'en éclaircir les obscurités.

Les khâridjites ont été appelés à juste titre : « les puritains de l'islam ». Pour eux, le Coran, le livre de Dieu, doit être la seule source de la religion; il doit être appliqué à la lettre, sans ménagements, sans interprétation arbitraire. Ce fut probablement la conception des premiers musulmans, mais elle ne pouvait tenir contre celle qu'imposaient à la société arabe les nécessités d'un vaste empire, et que la dynastie oumayyade eut le mérite de voir clairement et la force de faire triompher, peut-être un peu trop brutalement.

Aboû Bakr et 'Oumar, par leur vie austère, leurs sentiments piétistes, leur ferme attachement au Coran, répondaient à la première conception. Le conflit s'éleva avec 'Outhmân qui, appartenant lui-même à la famille oumayyade, jadis ennemie déclarée de Mahomet, inaugurait la réaction contre l'esprit de l'islam, laissant peu à peu la place aux considérations purement temporelles. La richesse et le luxe succédaient à la pauvreté et à l'austérité; bien des gouverneurs affichaient un profond mépris des pratiques religieuses. Les puritains se révoltèrent contre le khalife; celui-ci fut assassiné et remplacé par 'Alî en qui les fidèles musulmans mettaient toute leur confiance. Mais ils furent profondément déçus quand ils virent celui-ci pactiser avec l'ennemi et ils se déclarèrent contre lui. On les appela khâridjites, du mot arabe *khâridj*, « qui sort, qui se révolte, » et nous avons dit que le sens en est très voisin de celui d'i'tizâl, qui a donné naissance au mou'tazilisme. C'est, en effet, ce dernier mot dont se sert l'historien Tabarî pour désigner la « sécession » des khâridjites.

2° *Diverses formes de la secte.* — La première forme de la secte est désignée sous le nom de *houkmite* à cause de la formule qui fut leur devise : *lâ houkma illâ billah*, « il n'y a de décision qu'à Dieu ». Or 'Alî, sur le point d'être vainqueur de ses adversaires du parti oumayyade avait consenti à suspendre la bataille, donc le jugement de Dieu, et au lieu de poursuivre ses ennemis comme les ennemis de Dieu, suivant les règles coraniques, avait accepté de faire trancher le différend par un arbitrage. Comme le lui dirent les révoltés, vous avez confié la décision à des hommes dans les affaires de Dieu. C'était un crime, et 'Alî fut traité comme 'Outhmân.

Cette première doctrine du houkm ne laisse pas d'être assez obscure. Les auteurs nous ont rapporté la discussion qui s'éleva à ce sujet entre 'Alî toujours conciliant et les révoltés toujours intransigeants. Les arguments présentés par les khâridjites sont tellement vagues et insuffisants qu'on peut douter qu'ils aient été rapportés d'une façon complète. D'abord la formule qu'on leur prête n'est pas rigoureusement coranique, ce qui est étrange puisqu'on nous les représente comme des lecteurs du Coran, le sachant par cœur et l'invoquant sans cesse. « Vous m'opposez le livre de Dieu, s'écrie 'Alî, mais j'y lis que l'institution d'un arbitre est ordonnée dans certain cas; elle n'est donc pas illicite. Nous savons, d'autre part, que le Prophète a conclu des traités et le Coran dit que les fidèles ont en lui un beau modèle. Au surplus, je vous envoie Ibn 'Abbâs pour discuter avec vous sur le Coran. » Après trois jours de discussion, la moitié fut convertie, l'autre moitié tint bon et il y eut bataille. Tel est le plus ancien récit connu, rapporté par Ibn Hanbal. Il est surprenant que les khâridjites n'aient pas invoqué tel passage du Coran absolument formel, entre autres celui-ci (xlii), 8 : « En quoi que ce soit que vous soyez en désaccord, la décision en est vers Dieu, » ou encore (v, 48) : « quiconque ne décide pas d'après ce que Dieu a révélé (le Coran), est infidèle ». Ce verset est confirmé par les suivants (49 et 51) où les mêmes mots sont répétés avec les variantes : oppresseur ou prévaricateur au lieu d'infidèles. Il semble, d'ailleurs, que ces variantes se rattachent à la fameuse querelle soulevée par les mou'tazilites sur le cas de l'infidèle, *kâfir*, ou du prévaricateur, *fâsiq*. En somme, cette question du houkm est fort obscure, et il semble bien que la pensée, nettement formulée par les khâridjites et plus ou moins atténuée par les récits sonnites postérieurs, était que la loi du Coran vis-à-vis des infidèles était formelle et qu'en ne s'y conformant pas on était infidèle et, qui pis est, renégat.

Dès lors se posait la question théologique dont la discussion constitue vraiment la dissidence khâridjite, laquelle a survécu à l'épisode historique de l'arbitrage admis par 'Alî et rejeté comme hétérodoxe par les intransigeants. C'est à savoir : un croyant qui enfreint la loi du Coran devient-il infidèle, donc apostat et doit-il être traité comme tel, donc mis à mort? Cela s'applique-t-il à toute infraction ou à quelques-unes seulement? A quoi reconnaît-on dans le second cas celles qui entraînent l'infidélité? A la première question les khâridjites répondent oui sans hésiter et s'opposent ainsi, comme nous l'avons vu, aux mourdjites plus accommodants. A la seconde ils répondent par la distinction coranique des péchés graves, *kabâïr al ithm*. A la troisième il ne semble pas qu'ils aient fait une réponse détaillée, mais on prête à certains d'entre eux cette formule brutale : quiconque n'est pas avec nous est un incroyant. C'est donc la formule la plus pure de l'orthodoxie la plus étroite

Nous dirons quelques mots des deux principales écoles : azraqites et abâdites. La première, fondée par

Nâfi' ibn al Azraq († 65 = 685), énonçait la doctrine dans toute sa rigueur. Ses partisans luttèrent avec une sombre énergie contre les oumayyades. Profitant des troubles suscités par la mort du dernier descendant de Mou'awiya, ils avaient espéré un moment se rendre maîtres de la Mecque, mais ils ne s'entendirent pas avec le maître de cette ville, Ibn Zoubeïr qui prétendait au khalifat, et ils se réfugièrent à Bassorah. Là encore, ils furent repoussés et leur fondateur fut tué dans une rude bataille. Il ne se découragèrent pas et transportèrent la lutte en quelques points de la Perse. Ils tinrent longtemps en échec les troupes du fameux général des oumayyades, al Ḥadjdjâdj. Mais enfin ils furent dispersés en 77 (696).

Nâfi 'ibn al Azraq est célèbre par ce qu'on appelle les questions azraqites. On lui prête, en effet, à tort ou à raison, une discussion avec Ibn 'Abbâs sur l'interprétation de certains passages du Coran. Les réponses de ce dernier, dont l'authenticité est douteuse, sont caractéristiques de la façon dont s'est formée l'explication orthodoxe du texte. Chez les anciens auteurs, questions et réponses sont au nombre de six, mais, avec le temps elles se sont multipliées et, au XVe siècle, on en comptait près de deux cents!

Le fondateur de la secte abâdite est un certain 'Abd Allah ibn Abâd (ou Ibâd) sur lequel nous n'avons aucun renseignement précis, mais qui paraît avoir été un contemporain de Nâfi'. Cette secte nous intéresse parce qu'elle a survécu. On la trouve dans le 'Omân (Arabie méridionale), à Zanzibar et sur quelques points de l'Algérie et de la Tunisie. Ses livres nous sont connus, surtout pour ceux de l'Afrique du Nord, par des savants français comme Masqueray, Basset, de Motylinski. Nous résumerons l'article de ce dernier dans l'*Encyclopédie musulmane* (1908). « Vers la fin du VIIe siècle de notre ère, le khâridjisme, sous la forme abâdite, pénétra dans le Maghrib. se développa chez les Berbères dont il devint la doctrine nationale. Il eut la plus grande influence sur le soulèvement qui faillit arracher l'Afrique aux Arabes. A Tahert, la petite dynastie khâridjite des Rostemides se maintint jusqu'au début du Xe siècle de notre ère, où elle fut détruite par les premiers Fâtimides. On trouve de ces sectaires, aujourd'hui en groupes assez compacts, à Wargla, dans l'oasis du Mzâb (d'où le nom de Mzâbites ou Mozabites, bien connus en Algérie), au Djebel Nefousa, dans l'île de Djerba. Les communautés sont en rapport constant entre elles, et ont des relations fréquentes avec les abâdites du 'Oumân et de Zanzibar.

« Les abâdites s'élèvent avec énergie contre le titre d'hérétiques que leur donnent les autres musulmans. Ils se disent les seuls conservateurs de la pure doctrine islamique et soutiennent que parmi les soixante-treize sectes nusulmanes la leur, seule, sera sauvée.

« Comme tous les khâridjites, ils condamnent le khalife 'Outhmân; ils reconnaissent la nécessité d'un imâm qui peut être un musulman quelconque; s'il ne se conforme pas aux prescriptions du Coran et de la sounna, il doit être déposé. Le Coran est la parole de Dieu créée par lui; Dieu pardonne les péchés véniels, mais les péchés graves ne peuvent être pardonnés qu'après résipiscence. Il y a entre tous les musulmans des devoirs étroits de solidarité; mais qui enfreint les prescriptions de la loi religieuse est rigoureusement excommunié, et traité en ennemi jusqu'à ce qu'il fasse acte de repentir.

« Les abâdites algériens affectent une grande austérité de mœurs, du moins dans les villages du Mzâb où ils sont sévèrement surveillés par leurs ṭoulbâ (chefs religieux). Mais dans les villes de la côte, où ils affluent pour faire du commerce, la pratique n'est pas toujours d'accord avec la théorie. Ils n'en conservent pas moins jalousement leurs croyances, et se tiennent à l'écart des autres musulmans. Leur groupe homogène et compact se distingue très nettement par son allure, son caractère et ses tendances au milieu des Arabes ou des autres Berbères. »

Nous ajouterons que les abâdites modernes répondent bien a ce que nous savons des premiers kharidjites, sauf cependant sur un point : l'acceptation de la *sounna*. De par leur origine, ils devraient s'en tenir uniquement au Coran. Ils ont donc fait une importante concession à leurs adversaires sounnites.

V. AUTRES SECTES. — Nous n'énumérerons pas les nombreuses sectes secondaires dont beaucoup ont été créées un peu artificiellement par les auteurs sounnites, comme les djabarîtes, opposés aux qadarites parce qu'ils nient absolument le libre arbitre, les sifâtites partisans des attributs de Dieu en opposition à l'école des mou'tazilites qui les supprime, etc. Nous dirons seulement quelques mots de certaines qui subsistent encore à l'état sporadique dans le monde musulman ou qui, étant nées à une époque rapprochée de nous, peuvent exercer une influence sur le développement actuel du mahométisme.

1° En Syrie, il existe un petit groupe, de doctrine assez énigmatique, appelé : les *Nousaïris*. Leur nom se trouve déjà dans Pline : *Nazareni*. Leurs croyances, qu'ils s'efforcent de tenir secrètes, semblent contenir un bizarre syncrétisme d'éléments païens, chrétiens et musulmans. Ils ont certainement subi l'influence ismaïlienne probablement dès le temps, où 'Abd Allah ibn Maïmoûn s'installait en Syrie. Ils furent cependant combattus par les Druzes leurs voisins et par les Assassins quand ils vinrent s'établir dans cette région. Au point de vue musulman, ils appartenaient au chiïsme outré, celui qui tient 'Alî, pour une divinité, et lui subordonne Mahomet. En y ajoutant Salmân le persan, un des compagnons de Mahomet que la tradition chiïte vénère le plus, ils ont constitué une véritable trinité, caricature de la trinité chrétienne. Ils y joignent encore cinq personnages qui paraissent répondre, de façon plus ou moins allégorique, aux cinq principes des ismaïliens. Mais ils se sont affranchis des principales pratiques de l'islam, comme la prière, le jeûne ou le pèlerinage, ou plutôt, suivant le système cher aux ismaïliens, ils interprètent les prescriptions coraniques d'une façon toute allégorique. Comme ces derniers, ils ont une initiation à trois degrés.

Ils adorent le vin, où ils voient une émanation de la lumière qui est aussi la divinité — ce qui semble indiquer quelque influence manichéenne. Ils croient à la métempsycose, l'âme devant se purifier en revenant dans des corps de plus en plus parfaits pour revêtir enfin l'enveloppe lumineuse et demeurer parmi les étoiles. On les connaît encore sous le nom de 'Alaouites et, dans la Syrie libérée du joug turc, ce petit peuple paraît tout dévoué à la France.

2° Plus étranges encore sont les *Yézidis* ou *Adorateurs du Diable*, qui prétendent se rattacher à Yazîd, fils de Mou'awiya, le meurtrier de Houseïn fils de 'Alî, le personnage le plus exécré des chiïtes. Mais en réalité, cette secte paraît une dérivation, d'ailleurs aberrante, de celle des 'adawites, partisans du kurde 'Adî ibn Mousâfir qui mourut en 557 (1162), laissant une réputation exceptionnelle de sainteté. C'est à sa doctrine que se rallièrent les yézidis, mais celle qu'ils professent aujourd'hui est si peu musulmane qu'il est impossible de la rattacher à ce saint personnage, dont les biographes sounnites font un grand éloge. Peut-être faut-il voir dans les yézidis antérieurement à 'Adî une secte khâridjite appelée yazîdite, du nom de leur fondateur Yazîd ibn Aboû Arîsa,

d'époque incertaine, qui était primitivement abâdite et dont l'enseignement peut être appelé antimahométan, car il annonçait un prophète persan qui abolirait la loi de Mahomet pour y substituer la sienne. En considérant 'Adî comme le prophète annoncé, en mêlant ensuite à ce compromis musulman d'autres éléments païens, comme les Nousaïris en Syrie, les Kurdes de la région de Mossoul constituèrent ce groupe qui se déclare lui-même non musulman. Il a pour symbole un véritable fétiche : l'ange paon qui est constitué par une sorte de fût de chandelier surmonté d'un coq doré. Ils ont l'horreur de la couleur bleue; on ignore pourquoi. Ils ont une organisation qui rappelle celle des confréries de soûfis. Leur khalife est le descendant de 'Adî. Le tombeau de ce dernier est un but de pèlerinage : on entretient tout autour des feux perpétuels de naphte et de bitume. Leur culte se rattache très probablement au culte du feu de la Perse antique, avec survivance de quelques souvenirs du polythéisme assyrien (Huart).

3° La Perse a vu naître au siècle dernier une secte célèbre le *Bâbisme*, qui s'est de notre temps propagée jusqu'en Europe et en Amérique sous la forme nouvelle du *Béhaïsme*. Nous ne pouvons la passer sous silence.

Nous avons vu, col. 1603, que le mahdisme s'était en quelque sorte cristallisé dans le douzième imâm disparu vers 265 de l'hégire (879). Or, il y avait en Perse une sorte de millénarisme qui annonçait le retour de cet imâm aux environs de l'an 1265 (1849). C'est sous la forme de Mirzâ 'Alî Mohammed, né en 1812, qui se donna le titre de Bâb « porte » en vertu de cette parole de Mahomet : « Je suis la ville de la science et 'Alî en est la porte. » Depuis, chaque imâm avait été cette porte et ce nouveau personnage, incarnant le dernier, l'était à son tour. Sa doctrine, énoncée en termes assez obscurs dans son *Bayân* (le Coran bâbi) est fortement teintée d'ismaïlisme; elle en diffère en ce que le chiffre fatidique y est remplacé par 19, c'est-à-dire par 12+7. Ceci semble bien indiquer que le Bâb se proposait de fondre ensemble les deux mahdismes, le septiman et le duodéciman. Par son austérité, ses allures étranges, il acquit une influence prodigieuse sur le peuple persan et, par ses propos séditieux, inquiéta le clergé chiïte ainsi que le gouvernement. Emprisonné pendant de longues années, il fut exécuté en 1849 avec quelques-uns de ses disciples. Mais la secte était fondée et lui survécut. La doctrine, d'ailleurs, avait évolué et abouti à une sorte de syncrétisme humanitaire. Le disciple qu'il avait désigné pour son successeur, Mirzâ Yaḥyâ surnommé Soubḥ-i-Ézel « Matin de l'Éternité », était un contemplatif; la direction effective passa à son frère Mirzâ Ḥouseïn 'Alî, surnommé Bahâ Allah, « splendeur de Dieu », et celui-ci transforma la bâbisme qui prit alors de son nom celui de béhaïsme. Malgré l'opposition des partisans de l'ancien Bâb, la doctrine nouvelle prévalut, et, après la mort de Bahâ Allah, se maintint sous la direction de son fils 'Abbâs, qui prit le titre de Abdoulbahâ, « adorateur du Bâhâ » ce qui semble indiquer que Bahâ Allah fut considéré comme une divinité. En effet, l'usage musulman est de réserver, dans les noms propres de ce type, la seconde place uniquement à une des désignations de Dieu soit Allah ('Abdallah), al Qâdir, « le puissant » ('Abdalqâdir); ar Raḥmân, « le miséricordieux » ('Abd ar raḥmân) etc. Mais les béhaïstes contemporains se défendent contre cette interprétation, et nous devons nous en rapporter à eux.

Voici comment M. Montet expose la doctrine. « Le béhaïsme n'est pas mystique, et les problèmes métaphysiques ne sont pas l'objet de ses principales préoccupations. C'est une tendance religieuse essentiellement pratique, et les questions morales sont celles auxquelles il porte le plus vif intérêt. Un autre trait frappant est qu'il s'adresse à tous les hommes Bahâ Oullah écrivit non seulement au chah de Perse, mais à la reine Victoria, au czar, à Napoléon III, au pape. Il demandait aux puissants de ce monde de renoncer à l'injustice, d'abolir la guerre, d'établir l'arbitrage international, de travailler à l'union de tous les peuples. Il est un apôtre de la paix, de la fraternité, du rapprochement de toutes les races. Sa réforme qui laisse loin derrière elle le bâbisme avec son mysticisme panthéiste et ses théories sur les nombres sacrés, est essentiellement une religion humanitaire et universelle. » Dans les déclarations et les écrits de son héritier spirituel, 'Abdoul Bahâ, nous retrouvons les mêmes idées, plus larges encore si possible (émancipation de la femme, monogamie, négation du surnaturel, etc.). Dans ses *Moufâwadhât*, « entretiens intimes », qui ont paru presque simultanément en persan, en anglais et en français, le béhaïsme se montre essentiellement éclectique. Sur le caractère de cet apôtre, en particulier le charme de sa personne et de sa conversation, tous ceux qui le connaissent et ont eu des relations étroites avec lui, ne tarissent pas d'éloges et d'admiration. C'est précisément ce caractère mondial et humanitaire du béhaïsme qui explique les succès étonnants de la propagande behaïe en Europe et surtout aux États-Unis, succès qui constituent l'un des traits les plus frappants de cette religion.

Nous voilà certes bien loin de l'islamisme et de l'ismaïlisme qui en était lui-même déjà fort éloigné. Il est assez piquant de voir cette dernière secte qui a produit la féroce doctrine des Assassins s'édulcorer en ce pacifisme éthéré. On a vu dans le bâbisme des influences chrétiennes; on peut y retrouver, en effet bien des idées du protestantisme dit libéral, mais aussi de la franc-maçonnerie anglaise, auquel le béhaïsme n'est peut-être pas étranger.

4° Il en est tout autrement de la dernière secte dont nous allons parler et qui est un vigoureux effort pour revenir à l'islam primitif dans sa patrie d'origine : l'Arabie. Nous y avons fait allusion quand nous avons parlé de la secte ḥanbalite, col. 1616. C'est à cette secte que se rattache indirectement ce qu'on appelle le *Wahhâbisme* du nom de Mouhammad ibn 'Abd al Wahhâb († 1787). Ce personnage s'était particulièrement adonné à la lecture des livres du fameux ḥanbalite Aḥmad ibn Taïmiya (661-728=1263-1328) lequel s'était fait remarquer par son attachement intransigeant à la plus stricte orthodoxie, ce qui lui attira quelques persécutions. Sans aller jusqu'au dhâhirisme, il réprouvait toutes les innovations et combattait l'influence grandissante du ṣoûfisme. Son disciple tardif poussa la néophobie à l'extrême et adopta le puritanisme des premiers khâridjites. Il rejeta tout ce qui n'était pas le Coran; il s'insurgea contre les pratiques répandues de plus en plus dans l'islam, comme le culte rendu à Mahomet et aux saints personnages. Ainsi que les khâridjites, il considérait comme idolâtre méritant la mort tout musulman qui n'abandonnait pas ces pratiques. Sont aussi interdits les cérémonies funéraires, le luxe des mosquées, des tombeaux, de l'habillement, le tabac (nouveauté inconnue du Coran), le jeu. La stricte observation du jeûne, des cinq prières quotidiennes (qui ne sont cependant pas énoncées explicitement dans le Coran), la communauté des biens, sont imposées. Ses premières tentatives à la Mecque échouèrent; mais il trouva un appui au centre de l'Arabie, dans la région du Nadjd où, avec son disciple et successeur Mouḥammad ibn Sa'oûd, la nouvelle puissance se constitua. La petite dynastie étendit bientôt ses conquêtes jusqu'à Médine,

à la Mecque et sur les bords du golfe Persique; elle tint longtemps en échec les Turcs ottomans, mais enfin fut vaincue et détruite en 1818. Mais elle s'est reconstituée, et maintenant que l'Arabie est libérée, elle peut être appelée à jouer un rôle politique, déjà elle a tenu tête à la dynastie rivale du Ḥidjâz et l'a vaincue. Ses adhérents se sont répandus dans l'Inde. Des idées analogues à celle des wahhâbites paraissent avoir gagné plusieurs points du monde musulman en Afrique, en Afghanistan, en Chine, etc.

VI. LE SOUFISME. — On désigne sous ce nom non pas une secte, mais une organisation particulière qui a peu à peu transformé l'islam et lui a donné un caractère si différent qu'on peut et qu'on doit, à notre avis, l'étudier comme une religion distincte. Il est, toutes proportions gardées, à l'islam ce que le bouddhisme est au brahmanisme. Il introduit des conceptions et des pratiques fort éloignées de l'islam : une mystique affective extraordinaire et une hiérarchie de saints thaumaturges d'une part, de l'autre, un réseau de confréries qui couvre tout le monde musulman moderne, toutes choses dont on ne trouve aucune trace dans l'islam primitif et qu'on pourrait même considérer comme lui étant profondément contraires, ainsi que le jugèrent les wahhâbites. On a déjà relevé en lui des influences isma'iliennes très nettes; mais, sauf exception, il n'a aucune tendance politique et il n'est pas l'instrument de chefs audacieux comme les Grands Maîtres de l'isma'îlisme. Il suffirait cependant qu'il se levât quelque part un ambitieux du genre de 'Abd Allah ibn Maïmoûn pour que se fasse un groupement de toutes les confréries. Celles-ci, jusqu'ici, paraissent être peu ou point susceptibles de se prêter, du moins ouvertement, à un pareil mouvement, bien que, dans l'Afrique du Nord particulièrement, le chef des Sanoûsîs semble vouloir les diriger. Elles se sentent impuissantes à lutter militairement contre les forces de la chrétienté. On doit les surveiller attentivement, mais, pour le moment, on n'a pas à les craindre.

Comment, dans le cadre du mahométisme, s'est constituée cette nouvelle religion qui s'est trouvée répondre admirablement à l'âme orientale et lui donner un aliment plus substantiel que la sèche dogmatique du Coran, c'est ce qu'il conviendrait d'étudier dans un article spécial. On marquerait bien ainsi son originalité, et l'on mettrait en évidence ce fait encore peu connu, qu'aujourd'hui ce n'est pas le mahométisme lui-même, mais le soûfisme qui est la religion de l'Orient. Encore enveloppé de ses langes musulmans, si je puis dire, celui-ci a une tendance à s'en dégager; dans son évolution future peut-être finira-t-il, comme le bâbisme, par briser les derniers liens qui l'y rattachent. De même que l'isma'îlisme, dont il est la forme mystique, il accueille volontiers des idées chrétiennes, bouddhiques et autres, anciennes, ou modernes. Certainement, si Mahomet revenait au monde, il ne reconnaîtrait pas ses sectateurs dans les derviches de Perse et de Turquie, les faqirs de l'Inde, les khouâns de l'Afrique. Et cependant, presque tous les mahométans modernes appartiennent à quelqu'une de ses associations par affiliation ou initiation. C'est par elles et par leurs pratiques, bien plus que par les cérémonies rituelles du Coran ou de la Sounna, qu'ils connaissent la vie religieuse intense et profonde. Il est donc nécessaire de bien les comprendre.

III. Le Mahométisme moderne. — Après l'exposé historique si complexe de cette religion, voyons son aspect actuel. Dans le monde sounnite, comme dans le monde chiîte, il y a des éléments de foi et des obligations rituelles fidèlement observées par les croyants. Nous parlerons d'abord de la vie religieuse des sounnites qui constituent aujourd'hui la grande majorité, et indiquerons ensuite les quelques caractéristiques du chiîsme, plus marquées en réalité au point de vue politique que religieux.

1° *Chez les sounnites.* — Le mahométisme consiste essentiellement dans la formule des « deux témoignages » : « il n'y a de divinité qu'Allah et Mahomet est son prophète. » Quiconque croit et affirme cela est mahométan sans autre cérémonie.

Il est tenu ensuite à cinq obligations fondamentales : 1. la prière; 2. l'impôt appelé *zaka*; 3. le jeûne; 4. le pèlerinage; 5. le *djihâd* ou guerre sainte. Nous allons dire quelques mots de chacune de ces obligations dont la théorie a été constituée, ainsi que nous le savons par le Coran, le *ḥadîth* et les interprétations à la fois juridiques et théologiques des chefs de rites, dont aujourd'hui quatre seulement sont pratiqués par les sounnites. On admet que les divergences de ces rites ne portent que sur des détails de pratique et laissent intacte l'unité dogmatique.

1. *La prière.* — Elle doit se faire cinq fois par jour, au lever du soleil, à midi, à l'heure dite de *'asr* (entre midi et le coucher du soleil), au coucher du soleil, à la nuit. On a voulu voir dans cette ordonnance une influence chrétienne : c'est possible. Toutefois elle n'apparaît pas dans le Coran, bien que l'observance de la prière y soit fréquemment mentionnée comme le premier devoir du fidèle. Il semble aussi que le Coran ait prescrit des prières nocturnes; elles sont considérées aujourd'hui comme surérogatoires.

Pour prier, le fidèle doit être en état de pureté légale et procéder à diverses ablutions; sur ce point, le Coran n'est pas toujours explicite et il y a quelques différences de détail suivant les rites. Après quoi il se tourne dans la direction de la Mecque, et en quelque endroit qu'il se trouve, commence les *rakâ'* réglementaires, deux, trois ou quatre suivant les heures. Une raka' se compose des mouvements suivants : d'abord station debout, les bras le long du corps et recueillement, puis le fidèle élève les deux mains à la hauteur des oreilles et dit : Allah akbar, Dieu est très grand. C'est le *takbîr*. Abaissant ses mains et plaçant la gauche dans la droite, il récite le fâtiḥa, premier chapitre du Coran de sept versets, que quelques orientalistes considèrent comme ayant été composé à l'imitation du *Pater Noster*. Il peut y ajouter quelques autres versets du Coran s'il en connaît.

Il s'incline ensuite, les mains appuyées sur les genoux prononçant d'abord un second takbîr, puis d'autres formules. Puis, il s'agenouille et se prosterne en touchant le sol de son front, les mains également posées sur le sol. Se relevant, il s'accroupit sur les talons, les mains sur les genoux, se prosterne une seconde fois et se relève, non sans avoir prononcé quelques takbîrs et autres formules. A la fin, il doit saluer à droite et à gauche les deux anges qui accompagnent partout le musulman et inscrivent l'un les bonnes actions, l'autre les mauvaises.

Tout cela a été réglé minutieusement par la tradition, car aucune de ces indications ne figure avec précision dans le Coran. L'appel à la prière est fait régulièrement par le *mou'adhdhin* (muezzin) qui prononce également des formules réglementaires, légèrement différentes chez les chiîtes. Cet appel ou *adhân* remplace les cloches des chrétiens, pour lesquelles les musulmans ont généralement une grande horreur.

Le musulman, nous l'avons vu, prie là où il se trouve isolément ou en groupe. Cependant, il est plus méritoire d'assister à la prière en commun dans l'édifice spécial appelé *masdjid* (mosquée) ou lieu de l'agenouillement. Un des assistants, quel qu'il soit, prend l'initiative des mouvements et les autres se modèlent sur lui, c'est l'imâm. Chaque mosquée a un imâm

appointé pour cet office, mais il ne faut pas voir en lui un prêtre à proprement parler.

La mosquée n'a aucun caractère architectural particulier. Ce peut être une simple cour fermée de murs avec bassin d'ablutions et une partie couverte où s'élève le *mihrâb*, sorte de niche dans le mur, qui est tournée vers la Mecque. C'est à cette niche que l'imâm fait face quand il conduit la prière. C'est le seul élément indispensable. Il faut y ajouter, dans les grandes mosquées appelées *djâmi* '(cathédrales) une chaire ou *minbar* où, dans les prières solennelles du vendredi, monte le prédicateur ou *khatib* qui prononce la *khoutba*, sorte de prône qui débute par des invocations en faveur des chefs de l'islamisme, khalife, sultan, gouverneurs de province, et se termine par des exhortations aux fidèles. Le minaret est la tour où monte le muezzin pour se faire entendre de loin. Certaines djâmi's en ont plusieurs et c'est généralement la partie architecturale la plus soignée et la plus élégante. On l'appelle en arabe *ma'dhna* « le lieu de l'appel »; le terme de minaret, plus exactement *manâra*, signifie « le lieu du feu » et désignerait plutôt un phare, mais il est aussi employé par extension dans le sens de *ma'dhna*.

Certaines grandes mosquées sont connues sous le nom de *madrasa*, lieu d'enseignement. Elles sont alors établies sur un plan cruciforme, qui leur donne une ressemblance, d'ailleurs toute fortuite, avec les églises grecques. La conception est tout autre; elle dérive de l'éclectisme ach'arite qui admet sur le pied d'égalité l'enseignement des quatre rites sounnites. L'édifice carré ou rectangulaire réserve aux quatre angles des salles pour cet enseignement, ainsi que des habitations pour les étudiants. Ces coins ou *zâwiyas* forment autant de chapelles, de là le nom, donné à quelques édifices religieux secondaires, qui sont de petites madrasas, et qu'on rencontre surtout dans l'Afrique du Nord, et le plus souvent en relations avec quelques couvent de soûfis.

Il y a aussi quelques prières exceptionnelles, comme celle qui doit être prononcée sur le mort au cimetière. L'officiant est un musulman quelconque choisi d'ordinaire pour sa piété. Dans les nuits du jeûne, il y a des prières spéciales. Enfin, outre les assemblées solennelles du vendredi, on célèbre deux fêtes, l'une qui met fin au jeûne, qu'on appelle la petite, l'autre la grande appelée aussi celle du sacrifice, qui se célèbre au moment du pèlerinage. La prière se pratique encore dans de grands emplacements à ciel ouvert dénommés *mousallâ*, oratoires. Mentionnons, à ce propos, les cérémonies, analogues aux rogations chrétiennes, par lesquelles on demande à Dieu la fin de la sécheresse, et les prières de l'éclipse, survivance de la terreur superstitieuse inspirée jadis par ce phénomène astronomique.

2. *L'impôt (zaka)*. — Le Coran insiste beaucoup sur le paiement de cet impôt qu'il associe presque toujours à l'observation de la prière, mais il est assez vague sur sa nature et sur sa qualité. La tradition l'a réglé ainsi. Tout revenu en espèces ou nature qui dépasse un certain taux est soumis à une taxe proportionnelle, d'ailleurs très variable suivant la nature des revenus. Le fonds ainsi constitué sert à des œuvres de charité.

Il convient d'ajouter que l'aumône privée est très recommandée, et qu'elle est particulièrement en honneur chez les musulmans. C'est elle aujourd'hui qui fait vivre les œuvres charitables, car, avec le temps, la *zaka* a perdu son caractère primitif pour n'être plus qu'un impôt ordinaire et même, en certains pays, a été remplacé par une autre forme d'impôt. Si donc les finances publiques contribuent à ces œuvres, ce n'est pas par la *zaka*, mais par un fonds quelconque et, en fait, la *zaka* qui répondait à une nécessité spéciale, le fond d'entretien du premier Islam, n'a plus qu'un caractère théorique et traditionnel.

3. *Le jeûne*. — Prescrit exactement par le Coran, il est toujours appliqué suivant les anciennes ordonnances. Au neuvième mois de l'année musulmane, dès l'apparition de la nouvelle lune, du lever au coucher du soleil, « tant qu'on peut distinguer un fil blanc d'un fil noir », il est formellement interdit de boire ou de manger. Mais, pendant la nuit, chacun peut s'alimenter et s'abreuver à son aise. C'est le célèbre Ramadân, le mois où le Coran a été révélé au Prophète, celui où a lieu la nuit de la décision ou, comme on l'interprète aujourd'hui, du Destin. En cette nuit qu'on ne peut déterminer, mais que l'usage est de célébrer le 26, Dieu fixe irrévocablement tous les événements pour un an.

Aujourd'hui, chaque matin, l'ouverture du jeûne est annoncée dans les grandes villes par un coup de canon, de même la rupture du soir, saluée par un cri général de soulagement. Celle du dernier soir inaugure la petite fête dont nous avons déjà parlé : après une prière en commun, chacun va de son côté se livrer aux divertissements d'usage. Les riches sont tenus de contribuer à l'allégresse générale par de généreuses aumônes qui assurent aux pauvres les moyens de fêter cette solennité. C'est pour ces derniers, pour ceux qui sont obligés de travailler toute la journée, que le jeûne est particulièrement pénible. Ceux qui peuvent se reposer le jour n'en souffrent guère, et les plaisirs de la nuit leur donnent d'amples compensations.

4. *Le pèlerinage* au sanctuaire de la Mecque, à une époque fixée, avec les cérémonies réglementaires, n'est pas une institution musulmane : elle remonte, en effet, à une époque antérieure à Mahomet. L'origine en est mystérieuse. D'après les légendes arabes, lorsqu'Abraham eut chassé Agar avec son fils Ismaël, c'est sur le territoire actuel de la Mecque qu'elle se trouvait quand une source miraculeuse apparut qui les sauva de la soif, elle et son enfant. C'est le fameux puits de Zemzem qui, dans la suite des temps, se combla et fut découvert à nouveau par un ancêtre de Mahomet. Des Arabes qui passaient par là, voyant cette source, demandèrent à Agar la permission de s'installer auprès et ainsi se constitua le premier noyau de la future cité. Ismaël parvenu à l'âge d'homme, prit femme parmi eux. Son père vint le trouver à plusieurs reprises et, sur l'ordre de Dieu, construisit avec lui le temple de la Ka'ba. L'ange Gabriel leur apporta la pierre noire qui fut encastrée dans un des angles et sert de point de départ aux tournées rituelles qui se font autour de ce cube de maçonnerie, situé aujourd'hui au même lieu de la grande mosquée. L'ange leur apprit aussi les prières et les pratiques désormais suivies dans le pèlerinage, le vêtement spécial appelé *ihrâm*, les stations en divers points, le jet des cailloux, l'immolation des victimes, etc. Le Coran les a rigoureusement maintenues, et la tradition les a réglementées avec le plus grand soin.

Tout autour du temple, à une distance assez grande, le territoire est sacré, *harâm*. Lorsque le pèlerin y pénètre, il se dépouille de tous ses vêtements pour se couvrir de l'ihrâm, double pièce d'étoffe neuve qui ne lui couvre qu'une partie du corps. Il ne doit plus le quitter jusqu'à la fin du pèlerinage et s'abstenir désormais de tout rapport sexuel, des parfums, de la chasse, de se raser ou couper barbe, cheveux et ongles, de cueillir de l'herbe ou des branches d'arbre, le tout sous peine de sacrifices supplémentaires. Il peut cependant tuer certaines bêtes nuisibles.

Le pèlerinage se fait dans le courant du douzième

mois qui en porte le nom dhoû-l ḥidjdjat, mais les actes préparatoires, c'est-à-dire la prise de l'iḥrâm et quelques autres peuvent être faits isolément pendant les deux mois qui précèdent. Arrivé à la Mecque, le pèlerin va faire ses ablutions à la mosquée et baiser la pierre noire, puis fait le tour de la Ka'ba de droite à gauche, trois fois en courant, quatre fois en marchant lentement. Il se rend ensuite à la hauteur appelée Ṣafa d'où il court jusqu'à une autre hauteur appelée Mauvâ, cela sept fois de suite, en accompagnant ces diverses cérémonies de prières appropriées.

Le huitième jour du mois, il va avec tous les pèlerins à Mina, à quelque distance de la Mecque; le lendemain, au mont 'Arafa et à un autre lieu appelé Mouzdalifa. Le dixième jour, il assiste à la grande fête du sacrifice, qui est également célébrée ce jour-là dans tout le monde musulman (Qourbân Baïram des Turcs). Il jette des pierres à Mina sur trois piliers qui symbolisent le démon, sept pierres par pilier, puis, il égorge une victime, mouton, chèvre, vache ou chameau. Ici finit le pèlerinage; il quitte l'iḥrâm, mais reste encore trois jours à la Mecque, où il va faire une tournée rituelle à la Ka'ba et boire l'eau du puits zemzem. Il a alors le titre de ḥâdjdj ou ḥâdjdjî.

Entre temps, il y a eu diverses prières et des sermons. La Ka'ba est revêtue d'une grande étoffe; celle de l'année précédente est enlevée et découpée en morceaux qui sont donnés ou vendus aux fidèles. Cette étoffe est fabriquée au Caire, où les Européens l'appellent inexactement « le tapis ». Son nom arabe est kiswa, « manteau ». Une coutume qui date, dit-on, du XIIIe siècle, mais qui doit remonter plus haut, est celle du maḥmal, sorte de tabernacle de forme pyramidale, placé sur un chameau, qu'on envoie officiellement avec les caravanes de pèlerins qui s'organisent en Égypte, en Syrie ou ailleurs. Après un court séjour à la Mecque et à Médine, il est ramené à son pays d'origine. Son départ donne lieu à de grandes fêtes; son retour est salué par de moindres cérémonies.

5. *Le djihâd ou guerre sainte.* — C'est une prescription du Coran qui ne vise en réalité que les luttes de Mahomet contre ses compatriotes. Elle a été étendue plus tard aux guerres de conquête entreprises par les Arabes. Aujourd'hui, elle est purement théorique, et on a vainement tenté de la remettre en vigueur dans les luttes entre musulmans et chrétiens. Si la guerre sainte était déclarée offensivement, il suffirait qu'un nombre suffisant de combattants y prissent part; les autres musulmans n'y seraient pas tenus. En revanche, si elle avait un caractère défensif, nul ne pourrait être exempté du service. En fait, on n'y a, et probablement on n'y aura jamais recours et, dans l'état actuel des choses, on peut la considérer comme irréalisable.

En dehors de ces obligations fondamentales, le musulman doit encore régler presque tous les actes de sa vie sur les prescriptions religieuses. Pour l'enfant mâle, c'est d'abord la circoncision, dont il n'y a pas de trace dans le Coran, mais que la tradition a établie. Plus tard, qu'il s'agisse de vente, de contrat, de procès quelconque, c'est la loi religieuse, le *charî'*, qui décidera. Le magistrat ou kâdi jugera d'après le Coran, le ḥadîth et la doctrine de l'imâm, Mâlik, Châfi'î, Aboû Ḥanîfa ou Ibn Ḥanbal. Le statut familial est régi de même. Mariages, héritages, testaments, funérailles, rien n'a échappé au législateur musulman. Nous dirons quelques mots du mariage, à cause de son importance sociale et aussi de l'évolution de plus en plus marquée qu'il subit aujourd'hui.

Mahomet, probablement sous des influences chrétiennes, s'est efforcé d'adoucir la condition de la femme qui n'était de son temps qu'une pauvre esclave, livrée au caprice du maître, comme dans la plupart des sociétés barbares. Mais il a dû lutter contre les mœurs de ses compatriotes qui, sur bien des points, ont réagi et détruit quelques-unes des garanties qu'il avait établies. Ce qui l'avait le plus frappé était l'absolue dépendance de la femme; il exigea, et cela a toujours été observé, que le mari lui constituât un douaire dont elle aurait la pleine propriété. En même temps ce douaire est une garantie, insuffisante il est vrai, contre le divorce, parce que le mari n'en verse avant le mariage qu'une partie, mais est tenu de payer le complément en cas de répudiation. Cette institution est louable et assure souvent à la femme des avantages matériels qui manquent dans nos sociétés chrétiennes. Mais ils sont largement compensés par l'abaissement moral que lui infligent la polygamie et le concubinat, ainsi que la liberté illimitée du divorce qui est accordée au mari. La polygamie légitime permet quatre femmes; il est vrai qu'elles ont droit à un traitement rigoureusement égal, et comme tous les frais d'entretien sont à la charge exclusive de l'époux, il y a là un frein salutaire. En fait, seuls, les possesseurs de grandes fortunes, de plus en plus rares, peuvent avoir en même temps plusieurs femmes. Ce qui est plus grave est le concubinat, la possibilité sans restriction d'user de toutes les esclaves. Grâce, il est vrai, à l'action chrétienne, l'esclavage disparaît aujourd'hui de la société musulmane. Grâce aussi à cette influence, la femme revendique de plus en plus une légitime indépendance, impose la monogamie, et son émancipation progressive peut entraîner de sérieuses modifications dans la société musulmane et partant sur la religion elle-même.

Reste le divorce. Le Coran, disons-nous, tout en le reconnaissant au mari *ad libitum* y apportait des restrictions. Six mois sont nécessaires pour que le mariage soit dissous et, dans cet intervalle, il faut formuler par trois fois l'intention irrévocable de la répudiation. La troisième fois, seule, est décisive, et les époux ne peuvent plus se remarier entre eux à moins que la femme n'ait contracté un second mariage qui aura été dissous. Mais la tradition a innové et a supprimé cette faible barrière des six mois. Du jour au lendemain, en prononcant la triple formule ou même une autre formule d'énergie équivalente, l'époux peut renvoyer l'épouse. Il est vrai que, si elle est mère, surtout si elle a des fils, il aura généralement quelque pudeur et redoutera la réprobation de l'opinion publique, le ressentiment des siens, mais son droit reste entier et, si la passion l'aveugle, il l'exercera impitoyablement.

La femme, de son côté peut obtenir, par l'intervention du kâdi, la dissolution du mariage; elle peut aussi faire avec son mari tous arragements amiables, mais elle n'en reste pas moins très inférieure moralement. On allègue que jusqu'ici elle ne s'est pas plainte de cette infériorité et que, dans beaucoup de cas, elle a su prendre une influence prépondérante. Mais le mouvement d'émancipation s'accentue et, en se comparant avec la femme chrétienne, en s'instruisant davantage, elle sentira de plus en plus son infériorité pour ne pas dire son abaissement. La suppression de l'esclavage la délivrera des deux plaies du harem : la concubine et l'eunuque. Bientôt elle aura un foyer.

Une autre transformation s'accomplit de nos jours qui aura peut-être, si elle se maintient, une grande influence sur le mahométisme de demain. Dans le monde sounnite, le pouvoir temporel se sépare du spirituel. Le sultan ottoman qui, depuis 1517, se prétendait héritier du khalifat 'abbâsside, laisse maintenant entre les mains de ses sujets la puissance politique (mars 1924). Cette séparation n'est pas sans exemple dans l'histoire du mahométisme. Après la prise de Baghdâd par les Mongols en 1258, la dynastie

'abbâsside avait disparu. Les sultans mamlouks d'Égypte et de Syrie avaient recueilli un membre de cette famille et l'avaient proclamé khalife, mais en conservant pour eux tout le pouvoir temporel. C'est le descendant de ce khalife purement spirituel qui avait cédé ses droits à Selim lorsqu'il fit la conquête de l'Égypte en 1517. Mais, de nos jours, la séparation est faite incontestablement sous l'influence des idées occidentales et peut avoir de tout autres conséquences. C'est le secret de l'avenir.

3° *Particularités du chiisme*. — Le chiisme moderne, qui ne dépasse guère les frontières de la Perse concorde en une foule de points avec le sounnisme. Il n'accepte pas toutes les traditions, ne considérant pas comme infaillibles tous les Compagnons du Prophète dont elles émanent et rejetant particulièrement l'autorité des trois premiers khalifes, considérés comme des usurpateurs au détriment de 'Alî. Les chiîtes ont une fête, dite de Ghadîr « l'étang », en souvenir de la désignation faite en ce lieu par le prophète de 'Alî comme son successeur. Enfin, comme nous l'avons vu, ils vénèrent spécialement les descendants de 'Alî, les imâms dont le dernier doit revenir en qualité de Mahdi. Ils rejettent également l'autorité des fondateurs de rites sounnites. Les Persans font le pèlerinages de la Mecque, mais ils y sont mal vus; ils préfèrent aller visiter les tombeaux de leurs imâms : de 'Alî à Meschhed 'Alî, de Houseïn à Kerbela de Rizâ à Meschhed du Khorassan. Ils ont surtout une fête très caractéristique en souvenir de la mort de Houseïn, pendant les dix premiers jours de l'année. C'est une commémoration funéraire, suivie d'une représentation théâtrale ; le peuple persan en suit les diverses péripéties, toujours les mêmes avec une passion toujours renouvelée. Un amour idolâtre de Houseïn, une haine farouche pour Yazîd, son meurtrier, qui n'a d'égale que celle qu'il ressent surtout contre Aboû Bakr et 'Oumar, voilà le sentiment profond du chiîte. A nous il peut sembler être rétrospectif et sans intérêt actuel, mais c'est qu'en réalité il est l'expression musulmane d'une haine de race et de nation. La Perse a accepté l'islam, mais a toujours conservé la rancœur de la conquête arabe. Elle a donc voulu façonner un islam à elle et s'est donnée au chiîsme pour marquer son indépendance qu'elle n'a pu réaliser qu'assez tard.

En dehors de certaines divergences dans quelques détails de pratique pour les ablutions, la prière, etc., les Persans se distinguent des sounnites par l'usage du vin Interdit par le Coran, il n'a jamais complètement disparu de la société musulmane; mais il a toujours été combattu par les rigoristes du sounnisme; il reste en honneur chez les chiîtes de Perse. Ceux-ci n'acceptent pas non plus les traditions contraires à la représentation des êtres animés en peinture ou en sculpture. Le Coran ne les condamne pas et même des sounnites, comme Mahomet II, le conquérant de Constantinople, firent exécuter par des peintres et des médaillistes chrétiens leurs portraits. Le khédive d'Égypte, Mehémet Ali, ainsi que son fils Ibrahim ont leurs statues, l'un à Alexandrie, l'autre au Caire. C'est une erreur assez répandue en Occident que ces représentations sont réprouvées par la loi; ce n'est qu'une répugnance populaire, un préjugé superstitieux qui remonte probablement à une époque très reculée. Il cède peu à peu devant l'envahissement de la photographie; mais, en fait, ce n'est guère qu'en Perse qu'on trouve aujourd'hui des artistes, peintres, graveurs, sculpteurs, n'ayant aucun scrupule de reproduire des figures d'hommes ou d'animaux.

Sounnites et chiîtes se réconcilient dans le soûfisme, dont les cérémonies particulières seront décrites dans l'article spécial

Conclusion. — Les lecteurs de ce dictionnaire se demanderont peut-être si l'on doit espérer qu'un jour l'islam, dont le domaine politique est de plus en plus réduit depuis deux siècles par les conquêtes des puissances chrétiennes, disparaîtra comme religion, et si les populations qu'il a jadis arrachées au christianisme en Afrique et en Asie y retourneront. Il est difficile de se prononcer. Ordinairement, la réponse à cette question est négative : on allègue que les conversions de musulmans sont extrêmement rares, que la religion de Mahomet, loin de reculer s'étend, qu'elle s'est avancée profondément dans le centre de l'Afrique, qu'elle fait d'extraordinaires progrès en Chine. On sait qu'elle a gagné quelques adeptes en France et en Angleterre, et même, sous la forme un peu aberrante du béhaïsme, atteint les États-Unis d'Amérique. Tout cela est vrai : mais il ne faut pas oublier que le christianisme a exercé une influence, indirecte mais profonde sur le mahométisme moderne, car c'est lui qui a imposé la suppression de l'esclavage et incité la musulmane à l'émancipation. Peut-être y a-t-il là le germe d'une transformation profonde. On a dit, non sans quelque raison, que l'islam était une religion d'hommes ; il n'est pas impossible que la femme musulmane, une fois complètement libérée, se sente attirée vers la douce religion où l'on peut prier Marie.

Bibliographie. — Nous ne pouvons songer à donner ici toute la bibliographie du sujet : elle remplirait un volume de ce dictionnaire. Elle a été commencée par V. Chauvin, dans sa *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes*, Liège et Leipzig, 12 vol. in-8°, t. x, 1907, *Coran et Tradition*; t. xi, 1909, *Mahomet*, et t. xii, Liège, 1913-1922 (publié par M. Pilain), *Mahométisme*. Nous y renverrons le lecteur, en ajoutant ici un court supplément de ces trois volumes. D'ailleurs, en ce qui touche la vie et la doctrine de Mahomet, on trouvera, dans l'article Coran, t. iii, col. 1772, l'essentiel de la bibliographie jusqu'en 1908. Nous nous étendrons plus particulièrement sur les sectes, nous bornant toutefois à celles dont il a été parlé dans notre article. Bien que le droit musulman fasse en réalité partie de la théologie, nous ne signalerons que ce qui concerne la dogmatique. Un astérisque indiquera les principaux ouvrages ou mémoires.

1. Compléments de Chauvin. — Freund (S.), *De rebus die resurrectionis eventuris* (tiré de Ibn al Wardî), Breslau, 1853, 1 vol. in-8°; Maïmonide, *Le guide des égarés*, éd. et trad. S. Munk, Paris, 1856, 1861, 1866, 3 vol. in-8°, t. i, p. 332-459 de la traduction; Hasan 'Idwî, *Kitâb machâriq al anwâr* (traité d'eschatologie), Boulak, 1273 hég. (= 1857), in-4°, nombreuses éditions subséquentes ; Ibn al Wardî, *Kitâb kharîdat al 'adjâib*, Le Caire, 1276 (1859), 1 vol. in-4°, nombreuses éditions subséquentes, se termine par un chapitre important sur l'eschatologie musulmane, cf. Freund; *Akhiri zamân kitâbi*, Kazan, 1860, in-8° (1re et 2e éd.), 3e, 1862, in-8°; Krehl (L.), *Geschichte der mahommed. Religion und Philosophie*, dans *Prutz Deutsches Museum*, 1861, n. 11 ; Houtsma (Th.), *Strijd over het dogma in den islâm tot op el-Ash'ari*, Leyde, 1875, in-8°; Krehl (L.), *Zur Charakteristik der Lehre von Glauben in Islam*, Leipzig, 1877, in-8°; Gautier (L.), *La perle précieuse de Ghazâlî. Traité d'eschatologie musulmane*, Genève, 1878, 1 vol. in-8° ; Dugat (G.), *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans*, Paris, 1878, 1 vol. in-8°; Sprenger (A.), *Die Schulfächer und die Scholastik der Muslime*, dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.*, t. xxxii, 1878, p. 1 ; Guyard (S.), *'Abd ar-Razzâq et son traité de la prédestination et du libre arbitre*, dans *Journal asiatique*, 1873, VIe série, t. i, p. 125; *Traité de la prédestination... par 'Abd ar-Razzâq*, trad., Paris, 1875, in-8°; texte, Paris, 1879, in-8°; Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest*, Leyde, 1880; [Tien (A.)], **Risâlat 'Abd Allah ibn Isma'îl al Hâchimî ila 'Abd al Masîh Ishaq al Kindî*, Londres, 1880, in-8°; Muir, *Apology of al Kindy*, Londres, 1882, in-8° (cf. article du même auteur, dans *Indian female evangelist*, Londres, avril 1881, art. 1); Brockelmann (Carl), *Geschichte der arabischen Litteratur*, 2 vol. in-8°, Weimar, 1898; Berlin, 1902 : § *Fikh*, t. i, p. 168-164; *Dogmatik*, t. i, p. 192-197 ; *Ghazâlî*, t. i, p. 419-426; *Ibn Hazm*, t. i, p. 399-400; *Ibn Taimîyya*, t. ii, p. 100-105 ; *Muhammad ibn Tûmart*, t. i, p. 400; Juynboll, *Het Imâmaat* dans *Indisâh Gids*, mai 1898, p. 517; Huart (Cl.) *Le livre de*

la Création et de l'histoire, éd. et trad. dans *Publications de l'École des langues orientales*, 1899-1916, IVᵉ série, t. XVI-XVIII et t. XXI, XXII (Eschatologie, t. II, p. 142 ; Vie de Mahomet, t. IV, p. 123; t. V, *init.*; sa doctrine, t. V, p. 47); Schreiner (M.), *Zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam*, dans *Zeitschr. der deutsch. morgenländ. Gesellsch.*, t. LII, 1898, p. 463; t. LIII, 1899, p. 51; Huart (Clément), *Sur les variations de certains dogmes de l'islamisme aux trois premiers siècles de l'hégire*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. XLIII, 1901, p. 355, et *Actes du Iᵉʳ Congrès d'Histoire des religions*, IIᵉ partie, 1902, p. 37; Tabarî, *Ikhtilâf al fouqahâ*, éd. Kern, Le Caire, 1320 hég. (1902), 1 vol., in-8°; Macdonald (Duncan B.), *Development of Muslim Theology*, Londres, 1903, in-8°; Fagnan, *Djihâd ou Guerre sainte*, Alger, 1908, in-8°; Gauthier (L.), *Théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, 1909; Leszynsky, *Muhammedansche Traditionen uber das jüngste Gericht*, Kirchain, 1909, 1 vol., in-8°; Caetani (L.) *Maometto*, Rome, 1910, in-8°; *Lammens (H.), *Qoran et Tradition. Comment fut composée la vie de Mahomet*, dans *Recherches de science religieuse*, 1910, p. 1; Casanova (P.), *La Malhamat dans l'islam primitif*, dans *Revue d'hist. des Relig.*, t. LXI, 1910, p. 151; Lammens (H), *L'âge de Mahomet*, dans *Journal asiat.*, 1911, Xᵉ série, t. XVII, p. 209 ; Andræ (Tor), *Legenden von der Berufung Muhammeds*, dans *Le Monde Oriental*, t. VI, 1912, p. 5; Bartold (V), *Xalif i Soultan*, dans *Mir Islama*, Saint-Pétersbourg, 1912, t. I, p. 202 et 345; Lammens (H.), *Mahomet fut-il sincère ?* dans *Recherches de Science religieuse*, 1911, p. 1; *Was Mohammed, sincere?* dans *Moslem World*, t. V (1915), p. 262; Lammens (H.), *Fâtima... étude sur la sira*, dans *Scripta pontificii instituti biblici*, Rome, 1912; Massignon (L.), *Les systèmes philosophiques des motakallimoûn* [d'après Horten, *Philosophischen Systeme*] dans *Der Islam*, t. III, 1912, p. 404; Sell, *Life of Muhammed*, Londres, 1913; Horten, *Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam*, Bonn, 1910, 1 vol. in-8° (*Renaissance und Philosophie*, publié par A. Dyroff, t. III) ; Horten (M.), *Spekulative und positive Theologie des Islam*, Leipzig, 1912; Horten, *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, Bonn, 1912, 1 vol. in-8° ; *Horten (M)., *Zu dem Streite zwischen Glauben und Wissen im Islam* (*Kleine texte* de Lietzmann, n. 119), Bonn, 1913, in-16; Horten (M.), *Geisteskultur des Islam*, Bonn, 1914 ; Nöldeke, *Die Tradition über das Leben Muhammeds*, dans *Der Islam*, t. V, 1914, p. 160; Mingana (A.) et Lewis (A. Smith), *Leaves from three ancient qurâns*, Cambridge, 1914, in-4°; Caetani (L.), *'Uthman and the Recension of the Koran*, dans *Moslem World*, t. V, 1915, p. 380; Nicholson (R.), *Moslem Philosophy of Religion*, dans *Muscon*, 1915, IIIᵉ série, t. I. p. 83; Becker, *Kalif und Sultan*, dans *Der Islam*, t. VI, 1915, p. 350; Huart (Cl.), *Le khalifat et la guerre sainte*, dans *Revue de l'hist. des Relig.*, t. LXXII, 1915, p. 288; C[rolla], *Califato di Costantinopoli*, Le Caire, 1916, in-8°; *Snouck Hurgronje (C.), *Mohammedanism*, dans *American lectures on the history of religions* (series of 1914-1915, New-York, 1916, 1 vol. in-8°; Macdonald (D.), *The Caliphate*, dans *Moslem World*, t. VII, 1917, p. 349, cf. *Nation*, New-York, 13 juillet 1916; Mingana (A.), *Transmission of the Koran*, dans *Moslem World*, t. VII, 1917, p. 223, cf. *Journal of the Manchester, Egyptian and Oriental Soc.*, 1915-1916; *Nallino (C. A.), *Appunti sulla natura del Califatto*, Rome, 1917 et 1919, trad angl., Rome, 1919, in-8°; Andræ (T.), *Die Person Muhammeds*, dans *Archives d'études orientales*, Stockholm, t. XVI, 1918; Weir (T.), *Was Mohammed sincere?* dans *Moslem World*, t. VIII, 1918, p. 352; Gaudefroy-Demombynes, *Notes sur la Mekke et Médine*, dans *Rev. de l'hist. des Relig.*, t. LXXVII, 1918, p. 316; Gairdner (W.), *Mohammed without Camouflage*, dans *Moslem World*, t. IX, 1919, p. 25; Goldziher (I.), *Gottesliebe in der islamischen Theologie*, dans *Der Islam*, t. IX, 1919, p. 144; *Goldziher (I.), *Le dogme et la loi de l'Islam* (trad. française des *Vorlesungen über den Islam*, par Arin), Paris, 1910, in-8°; *Goldziher (I.), *Die Richtungen der islamischen Koransaulegung*, dans *Fondation de Goeje*, Leyde, t. VI, 1920; *Gaudefroy-Demombynes, *Les institutions musulmanes*, Paris [1921] in-12; Obermann, *Subjektivismus Gazalis*, Vienne et Leipzig, 1921; André (P.-J.), *L'islam et les races*, Paris, 1922, 2 vol. in-8°; Margoliouth, *The title khalifah*, dans *Oriental studies presented to Prof. E. G. Browne*, 1922, p. 322; Smith (P.), *Did Jesus foretell Ahmed*, dans *Moslem World*, t. XII, 1922, p. 263; Snouck Hurgronje, *De Islam en et Rassen-probleem*, Leyde, 1922, trad. fr. dans *Rev. du monde musulman*, t. L, 1922, p. 1; Strzygowski, *Stellung des Islams*, dans *Acta acad. Aboensis Humaniora*, t. III, 3, 1922; Zwemer (S) *The so-called Hadith Qudsi*, dans *Moslem World*, t. XII, juillet 1922, p. 71; Brévié (J.), *Islamisme contre naturisme*, Paris, 1923, in-8°; *Gaudefroy Demombynes, *Le pèlerinage à la Mecque*, Paris, 1923, in-8°. — Voir aussi, pour l'islamisme moderne, les récents périodiques spéciaux : *Revue du monde musulman* depuis 1906; *Der Islam*, depuis 1910; *Moslem World*, depuis 1911; *Mir islama*, 1912; *Welt des Islams*, depuis 1913.

II. SECTES. — *I. GÉNÉRALITÉS.* — Silvestre de Sacy, *Mémoire sur les trois principales sectes du Musulmanisme* par R[ousseau], Paris, 1818, 1 vol. in-8°; Hammer (J. de), *Tableau généalogique des soixante-treize sectes de l'Islam*, dans *Journal asiatique*, 1825, Iʳᵉ série, t. VI, p. 233 et t. VII, p 32; Idji, *Statio quinta et sexta libri mawâqif*, édit. Sœrensen, Leipzig, 1848, 1 v. in-8°; Shahrastâni (al), *Kitâb al milal wa-n nihal*, éd. Cureton, Londres, 1846, 1 vol. in-8°; *Religionsparteien*, trad. Th. Haarbrücker, Halle, 1850, 1 vol. in-8°; Steinschneider (M.), *Die kanonische Zahl der muhammedanischen Secten*, dans *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.*, t. IV, 1850, p. 145; Mas'oûdi, *Les Prairies d'or*, texte et traduction par Barbier de Meynard (et Pavet de Courteille pour les 3 premiers vol.), Paris, 1861-1877, 9 vol., in-8° *passim* (voir à l'index : Chiïtes, Kharédjites, Merdjites, Moutazélites, Sectes musulmanes, etc.); Ibn Khaldoûn, *Mouqaddimat*, éd. Quatremère, Paris, 1858, 3 vol., in-4°, (*Notices et extraits des manuscrits*, t. XVI-XVIII); *Prolégomènes*, trad. de Slane, Paris, 1862-1865, 1868, 3 vol. in-4° (*Ibid.* t. XIX-XXI), voir spécialement dans la traduction t. I, p. 384-468, t. II, p. 158-237, t. III, p. 1-85; Maqrîzî, *Kitâb al khitat*, Le Caire, 1270 hég., (1864), 2 vol., in-4°, t. II, p. 331-363; Le Caire, 1324-1326 hég. (1906-1909), 4 vol. in-8°, t. III, p. 141-193; Sell (E.), *The Sects of Islam*, dans *British and foreign evangelical Review*, 1879; Goldziher, *Le dénombrement des sectes musulmanes*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 1892, t. XXVI, p. 129; Khowarezmî (al), *Liber mafatih al-olum*, éd. Van Vloten, Leyde, 1895, 1 vol. in-8°, p. 7-33; *Ibn Hazm, *Kitâb al fasl fi-l milal*, Le Caire, 1317, 1320 et 1321 hég. (1900-1904), 4 vol. in-4°; * Welhausen (J.), *Religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*, Berlin, 1901, dans *Abhandl. d. k. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen; philol.-hist. Kl.*, nouv. série, t. V, 2. (§ 1, *Chavârig;* § 2, *Schîa*); Friedländer, *Zur Komposition von Ibn Hazm's Milal wa'n-Nihal*, dans *Orientalische Studien Theodor Nöldeke... gewidmet*, Giessen, 1906, p. 267; * 'Abd al Qâhir al Baghdâdî, *Kitâb al farq baîn al firaq*, éd. Mahommed Bedr, Le Caire, 1910, 1 vol. in-8°, trad. angl., par Seelye (K. C.) dans *Coll. univ. oriental studies*, t. XV, 1920; *Moslem schisms and sects*, part. I. Vient de paraître tout récemment : * Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, t. III, *L'exégèse, la tradition et la jurisprudence*; t. IV, *La scolastique, la théologie et la mystique*, Paris, 1923 [1924]; Casanova, *Un manuscrit d'al Ach'ari sur les sectes musulmanes*, dans *Journal asiatique*, 1912, Xᵉ série, t. XIX, p. 416.

II. CHIISME. — 1° *Chiïsme modéré.* — Silvestre de Sacy *La règle des schiis*, dans *Notices et extraits des manuscrits*, t. IV, Paris, an VII, p. 700; Anonyme, *Histoire des Alides*, dans *Journ. asiat.*, t. VIII, 1826, p. 169; Haneberg, *Verehrung der XII Imâme bei den Schiiten*, dans *Zeitschr. f. deutsch. morgenl. Gesellsch.*, t. II, 1847, p. 74; * Sprenger (A.) et Mawlawy 'Abd al-Haqq, *Tusys list of shy'ah books*, Calcutta, 1853-1855, 4 fasc. in-8°; *Goldziher (I.), *Zur Literaturgeschichte der Sî'â*, dans *Sitzungsberichten d. philol.-hist. Cl. d. k. Akademie d. Wissensch.*, t. LXX, fol. 8, 1874, Vienne, in-8°; Chodzko (A.), *Théâtre persan*, dans *Biblioth. orient. elzévir.*, t. XIX, 1878; Ahmed-Bey Agaeff, *Les croyances mazdéennes dans la religion chiite*, dans *Congrès des orientalistes de Londres*, 1892, t. II, p. 305; Eugénien, *Les Chiïtes d'aujourd'hui*, dans *Anthropos*, t. II, 1907, p. 406; Aubin (E.), *Chiïsme et nationalité persane*, dans *Revue du monde musulman*, t. IV, 1908, p. 456; Buhl (Fr.), *Alidernes Stilling til de shi'itiske Bevægelser under Umaiyaderne*, dans *Mém. de l'Académie danoise des sciences*, 1910, t. V, p. 355; Strothmann (R.), *Die Literatur der Zaiditen*, dans *Der Islam*, t. I, 1910, p. 354 et t. II, 1911, p. 49; *Strothmann (R.), *Staatsrecht der Zaiditen*, *Studien zur Gesch. und Kultur des islam. Orients... herausgegeb. v. C. H. Becker*, Heft, I, Strasbourg, 1912, 1 vol. in-8°; Strothmann (R.), *Kultus der Zaiditen*, Strasbourg, 1912, 1 vol. in-8°; Rice (A.), *'Ali in Shi'ah Tradition*, dans *Moslem World*, t. IV, 1914, p. 27; * Griffini (E.), *Corpus juris di Zaid ibn 'Ali*, Milan, 1919, 1 vol. in-8°; Arendonk (C. van), *Opkomst van het Zaiedie*.

tische imamaat, Leyde, 1919, 1 vol. in-8° (Fondation de Goeje, t. v). — Consulter aussi les divers ouvrages sur la Perse moderne.

2° *Chiisme outré.* — Silvestre de Sacy, *De notione vocum Tenzil et Tawil*, dans *Commentationes societatis regiæ scientiarum Gottingensis* (*Cl. histor. et philolog.*), t. XVI, 1805, p. 3; Silvestre de Sacy, *Mémoire sur la dynastie des Assassins et sur l'origine de leur nom*, dans *Moniteur*, 1809, n. 210, p. 828; cf. *ibid.*, n. 359, p. 1422, reproduit dans *Annales des voyages*, t. VIII, p. 325 et *Mémoires de l'Institut royal*, 1818, t. IV, p. 1; Quatremère (E.), *Notice sur les Ismailiens* dans *Mines de l'Orient*, t. IV, 1814, p. 339; *Hammer, *Geschichte der Assassinen*, Stuttgart, 1818, 1 vol. in-8°; *Histoire de l'Ordre des Assassins*, trad. J. J. Hellert et P. A. de la Nourais, Paris, 1833, 1 vol. in-8°; *History of the Assassins*, trad. O. C. Wood, 1835, in-8°; Silvestre de Sacy, *Recherches sur l'initiation à la secte des Ismaeliens*, dans *Journal asiatique*, 1824, Ire série, t. IV, p. 298, 321; Davezac, *Apparition nouvelle d'un prophète musulman* [mahdi] dans *Nouveau journ. as.*, t. IV, 1892, p. 179; Nauwerk, *Das arabische Buch tuhfal ihwân assafâ*, Berlin, 1837, 1 vol. in-8°; Quatremère, *La dynastie des khalifes fâtimites*, dans *Journal asiatique*, 1836, IIIe série, t. II, p. 97; Defrémery (C.), *Les Ismaeliens de l'Iran*, dans *Journ. as.*, 1849, IVe série, t. XIII, p. 26 [à la suite de l'*histoire des Seldjoukides*]; Salisbury (E.), *Doctrines of the Isma'ilis and other batinian Sects*, dans *Journal of the Americ. Orient. Society*, t. III, 1852, p. 259; Defrémery (C.), *Essai sur l'histoire des Ismaeliens de la Perse*, dans *Journal asiatique*, 1856, Ve série, t. VIII, p. 353 et 1860, Ve série, t. XV, p. 130; Defrémery (C.), *Nouvelles recherches sur les Ismaéliens ou bathiniens de Syrie*, dans *Journal asiatique*, 1854, Ve série, t. III, p. 373, et 1855, Ve série, t. V, p. 5; Dieterici (F. H.), *Die philosophischen Bestrebungen der lauteren Bruder*, dans *Zeitschr. d. deutsch morgenl. Gesellsch.*, t. XIII, 1859, p. 577; *Flugel (G), *Rasâïl Ikhwân as safâ, Abhandlungen der aufrichtigen Brüder*, dans *Zeitschrift der deutsch. morgenl. Gesellsch.*, t. XIII, 1859, p. 1; Defrémery (C.), *Documents sur l'histoire des Ismaeliens ou Batiniens de la Perse*, dans *Journal asiatique*, 1860, Ve série, t. XV, p. 130; Forbes (D.), et Rieu (Ch.), *Ikhwânu-s-Safâ'*; nouv. édit., Londres, 1861, gr. 8 (trad. en hindoustani); Garcin de Tassy, *Les Animaux* [*Ikhwân as safâ*], Paris, 1864, in-8°, (extr. de la *Revue d'Orient, d'Algérie et des Colonies*, t. XV et XVI, 1863); *Guyard (Stanislas), *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis*, Paris, 1874, 1 vol. in-4° (extrait des *Notices des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. XXII, Ire partie); *Un Grand Maître des Assassins*, dans *Journal asiatiq.*, 1877, VIIe série, t. IX, p. 324; Rehatsek (E.), *Metempsychosis among heretic Muhammadan Sects*, dans *Journal Bombay Branch Royal Asiatic Soc.*, t. XIV, 1878-1880, p. 418; Poole (St. L.), *Studies in a mosque*, Londres, 1883, in-8° [the Brotherhood of Purity *in fine*]; * Dieterici, *Abhandlungen der Ichwân es-safâ in Auswahl*, Leipzig, 1883-1886, 1 vol. in-8° (= *Philosophie der Araber* XIe livre); voir du même auteur diverses études partielles sur les Ikhwân as safâ; *Der Streit zwischen Mensch und Thier*, Berlin, 1858, 1 vol. in-8° [traduction]. *Id.*, [texte], Berlin, 1879 et 1881; *Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber*, Berlin, 1861, 1 vol. in-8°; 2e éd., 1876; *Propædeutik der Araber*, Berlin, 1865, in-8°; *Logik und Psychologie der Araber*, Leipzig, 1868, in-8°; *Anthropologie der Araber*, Leipzig, 1871, in-8°; *Lehre von der Weltseele*, Leipzig, 1872, in-8°; *Philosophie der Araber*, Ire partie, Leipzig, 1876, in-8°; IIe partie, Leipzig, 1879, in-8°; *Darwinismus*, Leipzig, 1878, in-8°; Motylinski (A. de C.), *Proclamation du Mahdi*, dans *Bull. de correspondance africaine*, 1884, p. 462; Patterson, *The Imâm Mahdi*, Londres, 1884, 1 vol. in-8°; *Darmesteter (J.), *Le Mahdi*, dans *Bulletin hebdomadaire*, n. 260 et 261 *de l'Association scientifique de France*, 1885, 1 vol. in-8°; paru aussi dans la *Bibliothèque elzévirienne*, Leroux, t. XLIII, Paris, 1885, 1 vol. in-12, voir également dans *Revue politique et littéraire*, 1885, trad. angl., Londres, 1885, in-8° et New-York, 1885, in-8°; * Snouck Hurgronje, *Der Mahdi*, dans *Revue coloniale internationale*, t. II, 1886, p. 25; Passow (A.), *Der Mahdi*, dans *Vossische Zeitung* (Sontags-Beil.), 1885, 21 juin, n. 25, p. 2; Grabinskl, *Il Sudan ed il mahdi*, *Rassegna nazionale*, sept. 1887; *Goldziher (I.), *Almohadenbewegung in Nordafrika*, dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.*, t. XLI, 1887, p. 30; Smith (W. Robertson), *Mohammedan Mahdis*, dans *Proceedings... of the Royal Institution of Great Britain*, Londres, 1887, t. XI, p. 147; Nizam oul-moulk, *Siasset Nameh*, éd. et trad. Scheler, dans *Public. de l'Éc. d. lang. orien.*, 1887, 1891, 1893, IIIe série, 7 et 8 (Batiniens, texte p. 183, trad. p. 268); Gelder (H. van), *Mohtar de valsche profeet*, Leyde, 1888; Hungerford, *The Arabian Brothers of Purity*, dans *Andover Review*, nov. 1889, p. 490; Rohlfs, *Die Snussi, und der Mahdi von Dongola*, dans *Allgemeine Zeitung*, 1890, t. XIV et t. XXVI; Casanova (P.), *Les derniers Fâtimides*, dans *Mém. publiés par les Membres de la Mission archéol. franc. au Caire*, t. VI, 1893, p. 415; *Monnaie des Assassins*, dans *Revue numismatique*, t. XI, 1893, p. 343; Casanova (P.), *Monnaie du chef des Zendj*, dans *Revue numismatique*, t. XI, 1893, p. 510; *Vloten (Van), *Recherches sur la domination arabe, le Chiitisme...*, dans *Mémoires de l'Académie des Sciences d'Amsterdam* (*Verhandelingen der Kon. Akad. van Wetenschappen te Amsterdam, Afd. Letterkunde*, t. I, n. 3), 1894; Porter (Harvey), *The order of the Assassins*, dans *Bibliotheca sacra*, t. LII, 1895, p. 113; Berchem (M. van), *Épigraphie des Assassins de Syrie*, dans *Journal asiat.*, 1897, IXe série, t. IX, p. 453; *Casanova, *Un manuscrit de la secte des Assassins*, dans *Journal asiatique*, 1898, IXe série, t. XI, p. 151; *Une date astronomique dans les Épîtres des Ikhwân as safâ*, dans *Journal asiatique*, 1915, XIe série, t. V, p. 17; *La doctrine secrète des Fâtimides d'Égypte*, dans *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire*, t. XVIII, p. 121 (extrait de la traduction de Maqrîzî, *Description historique et topographique de l'Égypte*, IVe partie, dans *Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire*), t. IV, Le Caire, 1920, in-4°; *Un nouveau manuscrit de la secte des Assassins*, dans *Journal asiatique*, 1922, XIe série, t. XIX, p. 126; J. (Th). *Ursprung, Fortentwickelung und Niedergang der Sekte der Ismaeliten und Assassinen*, dans *Warte des Tempels*, 1899, t. LIV, p. 342; Boer (T. J. de), *Geschichte der Philosophie im Islam*, p. 76, *die Treuen Bruder von Basra* [Ikhwân as safa], Stuttgart, 1901, in-8°; Dujarrie (G.), *L'État mahdiste du Soudan*, Paris, 1901, in-8°; *Möller (E.), *Beiträge zur Mahdilehre des Islams. Ibn Babuje*, Heidelberg, 1901, 1 vol. in-8°; * Blochet (E.), *Le messianisme dans l'hétérodoxie musulmane*, Paris, 1903, 1 vol. in-8°; *Friedländer (Isr)., *Die Messiasidee im Islam*, dans *Festschrift zum 70. Geburtstage A. Berliner s*, Francfort, 1903, p. 116; * Goldziher, *Le livre de Mohammed ibn Toûmert*, Alger, 1903, 1 vol. in-8°; *Le Chatelier (A.), *Aga khan* [*Ismailisme moderne*] dans *Revue du monde musulman*, t. I, 1906-1907, p. 48; *Friedländer, *Heterodoxies of the S hiites*, dans *Journal of the Americ. Orient. Soc.*, t. XXVIII, 1907, p. 1, et t. XXIX, 1908, p. 1; Houtsma (Th). *Mouvement religieux des Ahmadiyya* [Mahdistes indous], dans *Revue du monde musulman*, t. I, 1907, p. 533; * Mouhammad ibn Toûmart, *Mouwattâ al imâm al Mahdi* (texte arabe édité par le Gouvernement général de l'Algérie), Alger, 1325 (hég.) = 1907, 1 vol. in-8°; Fagnan, *Nouveaux textes historiques* [Maqrizî, biographie du Mahdi fâtimide] dans *Centenario.. Amari*, Palerme, 1910, t. II, p. 35; Goldziher (I.), *Uber die Benennung der Ichwân al-safâ*, dans *Der Islam*, Strasbourg, t. I, 1910, page 22; Ménant (D.) *Les Bohuras du Guzarate* [Ismailiens], dans *Revue du monde musulman*, t. XI, 1910, p. 465; *Les Khodjas du Guzurate* [autre secte ismaïlienne], *ibid.*, t. XII, 1910, p. 214; Griffini (E.), *Die jüngste ambrosianische Sammlung*, dans *Zeitschr. der deutsch. morgenländ. Gesellsch.*, t. LXIX, 1915, p. 80 [manuscrits ismaïliens]; *Margoliouth (D. S.), *Mahdis and Mahdiism*, dans *Proceedings of the British Academy*, t. VII, 1915; *Goldziher (I.), *Streitschrift des Gazâli gegen die Batinijja-sekte* (Fondation de Gœje, t. III), Leyde, 1916, 1 vol. in-8°; Iwanow (W.) *Ismaili Mss. in the Asiatic Museum*, Petrograd, 1917; Massignon (L.), *Esquisse d'une bibliographie qarmate*, dans *Oriental studies presented to professor E. G. Browne*, Cambridge, 1922, p. 329; Ivanow (W.), *Ismailitieu*, dans *Mem. of the Asiat. Soc. of Bengal*, t. VIII, 1922, p. 1; *An Ismaillie Pedigree*, dans *Journ. and Proceed. As. Soc. of Bengal*, t. XVIII, 1922, p. 403.

III. MOURDJISME ET SOUNNISME. — Schmölders, *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes* (étude sur Ghazâli), Paris, 1842, in-8°; Cureton (W.), *Pillar of the creed of the Sunnites*, Londres, 1843, in-8°; Mirza Kazem Beg, *Notice sur... les sectes orthodoxes musulmanes*, dans *Journ. as.*, 1850, IVe série, t. XV, p. 158; Hitzig, *Gazzâli's Ihjâ 'ulûm ad dîn*, dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesell.*, t. VII, 1853, p. 172; *Gosche, *Gazzâlis Leben und Werke*, dans *Abhandl. d. k. Ak. d. Wissensch. zu Berlin*, 1858, p. 239; Müller (M.-J.), *Philosophie und Theologie von Averroès*,

Munich, 1859; *Spitta (W.), *Geschichte Abu'l-Hasan al-As'ari s*, Leipzig, 1876, in-8°; *Barbier de Meynard,... *Ghazzali..., le Préservatif de l'erreur*, dans *Journal asiatique*, 1877, VII° série, t. IX, p. 5; Guyard (Stanislas), *Le fetwa d'Ibn Taimiyyah*, dans *Journal asiatique*, 1871, VI° série, t. XVIII, p. 158; *Mehren (A.), *Islams Reform ved Abu-l-Hasan el-Ashari*, Copenhague, 1877, 1 vol. in-8° (C. r. des séances de la Société Royale des Sciences de Danemark); *Mehren (A.), *Exposé de la réforme de l'islamisme...* par Abou'l-Hasan Ali el-Ash'ari, Saint Pétersbourg, 1879, in-8°, (*Travaux de la III° session du Congrès internat. des orientalistes*, t. II); *Goldziher (I.), *Die Zâhiriten*, Leipzig, 1884, 1 vol. in-8°; Wüstenfeld, *Der Imâm el-Schâfi'i*, dans *Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, t. XXXVI, 1890, continué *ibid.*, t. XXXVII, 1891, p. 99; *Vloten (Van) *Irdjâ*, dans *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.*, 1891, t. XLV, p. 161; *Patton, *Ahmed ibn Hanbal and the mihna*, Leyde, 1897, 1 vol. in-8°; Vloten (Van) *Les Hachwia et Nabita*, dans *Actes du onzième Congrès international des orientalistes*, Paris, 1899, t. III, p. 99; *Macdonald (Duncan), *The life of al-Ghazzâli*, dans *Journal of the American Oriental Society*, t. XX, 1899, p. 71; Boer (T. J. de), *Geschichte der Philosophie im Islam* (p. 138, Gazâli), Stuttgart, 1901, in-8°; *Asin Palacios (M.), *Algazel* dans *Colección de estudios árabes*, t. VI, 1901; *Carra de Vaux, *Gazali*, Paris, 1902, in-8°; *Goldziher (I.), *Kämpfe um die Stellung des Hadît im Islam*, dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.*, t. LXI, 1907, p. 860; *Goldziher, *Geschichte der hanbalitischen Bewegungen*, dans *Zeitschrift der deutsch. morgenl. Gesellsch.*, t. LXII, 1908, p. 1; Field (C.), *The Confessions of the Ghazzali*, Londres, 1909, in-16; Houtsma (M.), *Die Hashwiya*, dans *Festschrift I. Goldziher*, Strasbourg, 1911, p. 196; Kern (Fr.) *Murgitische und antimurgitische Tendenztraditionen*, dans *Festschrift I. Goldziher*, Strasbourg, 1911, p. 169; *Bauer (H.), *Dogmatik al Ghazâli's*, Halle, 1912, in-8°; *Asin (M.), *La mystique d'al-Gazzâli*, dans *Mél. Faculté orient. de Beyrouth*, t. VII, 1914-1921, p. 67; Gairdner (W.), *The Ghazâli Problem*, dans *Islam*, t. V, 1914, p. 121.

IV. MOU'TAZILISME. — *Steiner, *Die Mu'taziliten*, Leipzig, 1865, in-8°; Sell (E.), *The khalife al-Mâmûn and the Mutazalas* dans *Calcutta Review*, n. 152, avril 1883, t. LXXV, p. 234; Vloten (G. van), *Een Arabisch natuurfilosoof* [*Djâhiz*] dans *Tweemaandelijksch Tijdschr.*, 1897, trad. allemande par O. Rescher, Stuttgart, 1918; Vloten (Van), *Schiismus und Motazilismus in Basra*, dans *Zeitschrift der deutsch. morgenländ. Gesellesch.*, t. LIII, 1899, p. 538; *Arnold (T. W.), *Al Mu tazilah*, part. I, *Arabic text*, Leipzig, 1902, in-8°; Huart (Cl.), *Le rationalisme musulman*, dans *Rev. hist. des relig.*, t. L, 1904, p. 201, cf. 2° *Congrès intern. d'hist des relig.*, 31 août 1904; Galland, *Essai sur les Mou'tazélites*, Paris, s. d. [= Genève, 1906], in-8°; Horten (M.), *Modus-Theorie des Abû Hâchim*, dans *Zeitschr. d. deusch. morg. Gesellsch.*, t. LXIII, 1909, p. 303; *Lehre von kumûn bei Nazzâm*, *ibid.*, p. 774; Goldziher (I.), *Mu'taziliten Chalifat-Theorien*, dans *Islam*, t. VI, 1915, p. 173; Nallino (C. A.), *Di una strana opinione attribuita ad al Gâhiz*, dans *Rivista degli studi orientali*, t. VII, 1916-1918, p. 421; *Nome dei Mu'taziliti*, *ibid.*, p. 429; *Dogmatica mu'tazilita*, *ibid.*, p. 455; *Nome di Qadariti*, *ibid.*, p. 461.

V. KHARIDJISME. — Bagdar (C. P.), *History of the Imams and Seyyids of 'Oman*, Londres (*Haekluyt Society*), 1871, in-8°; Duveyrier (H.), *Note sur le schisme ibadhite*, dans *Bulletin de la Soc. de géographie*, 1878, VI° série, t. XVI, p. 74; * Masqueray, *Les chroniques du Mzâb*, dans *Bulletin de la Soc. de géographie*, 1878, VI° série, t. XVI, p. 75; Masqueray (E.), *Livres des Beni Mzab, Chronique d'Abou Zakaria*, Alger, 1879, 1 vol. in-8°; Duveyrier (H.), *Isedrâten et le schisme ibadite*, dans *Revue d'ethnographie*, t. II, 1883, p. 203; * Brünnow (R.), *Die Charidschiten*, Leyde, 1884, 1 vol. in-8°; * Motylinski (A. de C.), *Les livres de la secte abadhite*, dans *Bull. de correspondance africaine*, IV° année, 1885, t. III, p. 15; Sachau, *Muhammedanisches Erbrecht nach der Lehre der Ibaditischen Araber von Zanzibar*, dans *Sitzungsberichte d. Akademie d. Wissenschaften*, Berlin, 1894; *Motylinski, *L'Aqida des Abadhites*, dans *Recueil de mémoires orientaux par les professeurs de l'École spéciale des langues orientales* (= *Public. de l'École des Langues orientales*, V° série, t. V), Paris 1905, p. 505; Motylinski, *Chronique d'Ibn Saghir sur les Imams Rostemides de Tahert* (texte et traduction) dans *Actes du XIV° Congrès international des orientalistes*, Alger, 1907, t. III *b*, p. 3; Mercier (M.), *Civilisation urbaine du Mzab*, Paris, 1922, in-8°; Rescher (O.), *Khâridschitenkapitel aus dem kâmil* [d'el Mubarrad, cf. éd. Wright, Leipzig, 1874, 2 vol. in-4°, t. I, p. 602], Stuttgart, 1922, in-8°; Smith (P.), *Hadhites*, dans *Moslem World*, t. XII, juillet 1922, p. 176.

VI. DRUZISME. — Silvestre de Sacy, *Origine du culte que les Druzes rendent à la figure d'un veau*, dans *Mémoires de l'Institut royal*, 1818, t. II, p. 74; Silvestre de Sacy, *Livres sacrés des Druzes*, dans *Journal asiatique*, 1824, I° série, t. V, p. 3; Silvestre de Sacy, *Sur une pratique superstitieuse attribuée aux Druzes, et sur la doctrine des Nosairiens*, dans *Journal asiatique*, 1827, I° série, t. X, p. 321; Silvestre de Sacy, *Les livres religieux des Druzes*, dans *Mém. de l'Institut royal*, 1831, t. IX, p. 31; 1833, t. X, p. 89; Catafago (J.), *Lettre à M. Reinaud* [*sur un ms. druze*], dans *Journ. as.*, 1860, V° série, t. XVI, p. 516; *Anecdote druze*, *ibid.*, 1861, t. XVII, p. 269; Hammer (V.), *Sur les Druzes*, dans *Journ. as.*, 1837, III° série, t. IV, p. 483; * Silvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, Paris, 1838, 2 vol. in-8°; Guys (H.), *Théogonie des Druses*, Paris, 1863, in-8°; *La nation druze*, *ibid.*; Allan (W.), *The Druze religion*, dans *Church missionary intelligences*, 1886 (février), n. 122, t. XI, p. 82; Wustenfeld, *Fachr ed din der Drusenfürst*, Gœttingue, 1886, 1 vol. in-4° (*Abhandl. d. k. Gesellsch. d. Wissenschaften zu Göttingen*, t. XXXIII); Zeller, *The Druses and their Religion*, dans *Church missionary intelligences*, sept. 1887, p. 536; Al Boukhary (S.), *Le mont des Druses*, dans *Mouktabas*, t. V, 1910, p. 242; *L'origine des Druses*, *ibid.*, p. 250; *Extrait d'un manuscrit sur la doctrine druse*, *ibid.*, p. 258 et 301; Seybold (Chr.), *Die Drusenschrift : kitâb alnoqat waldawâir*, Kirchain, 1902, 1 vol. in-4°; Wesendonck (O. von), *Die Religion der Druzen* dans *Der neue Orient*, t. VII, 1920, p. 85 et 127; Anonyme, *Poésie de l'âme chez les Druzes*, dans *Machriq*, 1923, p. 941;

VII. BABISME ET BÉHAISME. — Wright (A. H.), *Bâb und seine Secte in Persien*, dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.*, t. V, 1851, p. 384; *Gobineau (A. de), *Religions et philosophies dans l'Asie centrale*, [*Bâbisme*], Paris, 1865, in-8°, 1866, in-16, 1900, in-8°; Dorn (B.) *Nachträge... über die Baby und deren Koran*, dans *Bulletin de l'Acad. imp. des. sc. de Saint-Pétersbourg*, t. IX, 1866, p. 202 (= *Mélanges asiatiques*, t. V, 1864-1868, p. 377), cf. *ibid.*, t. VIII, 1865, p. 247 et 283 (= *M l. as.*, t. V, p. 224 et 277); Kazembek, *Bab i Babidj, religiosno polititcheskia smouty v Persiy v 1844-1852*, Saint-Pétersbourg, 1865; *Bab et les Babis*, dans *Journ. as.*, 1866, VI° série, t. VII, p. 329 et 457, et *ibid.* t. VIII, p. 196, 357, 473; Huart (C.), *Trois ouvrages bâbis*, dans *Journal as.*, 1887, VIII° série, t. X, p. 133; * Huart (C.) *La religion de Bâb*, dans *Bibliothèque orientale elzévirienne*, t. LXIV, 1889; *Browne (E.), *A traveller's Narrative... the episode of the Bâb*, Cambridge, 1891, 2 vol. in-8°; Browne (E.), *Tarikh-i Jadid or New history of.. the Bâb*, Cambridge, 1893, in-8°; *Arakelian (H.), *Bâbisme*, dans *Revue de l'hist. des relig.*, t. XLIII, 1901, p. 333; Nicolas (A.), *Le livre des sept preuves de la mission du Bab*, Paris, 1902, in-8°; Nicolas (A.), *A propos de deux manuscrits « Babis »*, dans *Rev. hist. des relig.*, t. XLVII, 1903, p. 59; *Beha-Ullah, *Le livre de la certitude*, trad. par H. Dreyfus et Mirza Habib-Ullah, dans *Bibliothèque orientale elzévirienne*, t. LXXIX, 1904; Dreyfus (H.), et Mirza Habib-Ullah, *Les paroles cachées* [Béhaïsme], Paris, 1905, in-12; * Beha-Ullah, *Les préceptes du béhaïsme*, trad. par H. Dreyfus et Mirza Habib-Ullah, Paris, 1906, in-8°; * Beha-Ullah, *Premier recueil*, éd. Rosen, Saint-Pétersbourg (Académie des Sciences, 1908), in-8°; *Abdoul Beha, *Les leçons de Saint-Jean-d'Acre* [transcrites en persan par miss L. Clifford Barney], trad. par H. Dreyfus, Paris, 1908, in-8°; Nicolas (A.), *Essai sur le chéikhisme*, fascicules 1, 2, 4, Paris, 1910-1911, in-8°; *Le cheikhisme*, fascicule 3, *la Doctrine*, dans *Revue du monde musulman*, 1910, t. X, p. 231, 509; t. XI, p. 78, 428; t. XII, p. 444; 1 vol. séparé, Paris, 1911, in-8°; Ghilan, *Abdoul-béha et la situation* dans *Revue du monde musulman*, t. XXI, 1912, p. 261; *Nicolas (A.), *Seyyed Ali Mohammed, dit le Bâb I*, Paris, 1905, in-8°; t. II, III, IV, Paris, 1914, in-18; *Nicolas (A.), *Le Béyan arabe de Seyyed Ali Mohammed*, dans *Biblioth. orient. elzévirienne*, t. LXXX, 1905; Dreyfus (H.), *Les Béhaïs*, dans *Revue du monde musulman*, t. I, 1906-1907, p. 198; Dreyfus (H.), *Les Béhaïs et le mouvement actuel en Perse*, dans *Revue du monde musulman*, t. I, 1907, p. 198; Römer, *Behaismus im modernen Islam*, dans *Evang. missions magazin*, t. LII, 1908, p. 321; *Dreyfus (H.), *Essai sur le béhaïsme*, Paris, 1909, in-12; Nicolas (A.), *Le dossier de Seyyed Ali Mohammed dit le Bâb*, dans *Rev. du monde musulm.*, t. XIV, 1911, p. 357; Socin (C.), *Bâbi-Behâi*, Potsdam, 1912, in-8°; Rœmer (H.), *Die Bâbi-Behâi*,

die jüngste mohammedanische Sekte, Potsdam, 1912; Abdul Baha, Divine Civilization, dans Asiatic Quarterly Review, new series, t. I, 1913, p. 225; Nicolas (A.), Le Béyan Persan [Bâbisme], Paris, 1913,1914, 3 vol. in-16; Wilson (S.), Bahaism and religious assassination, dans The Moslem World, t. IV, 1914, p. 231; Bahaism and religious deception, ibid., t. X, 1915, p. 166; Bahaism, its failure in moral conduct, ibid., p. 263; *Browne (E.), Materials for the study of the Babi religion, Cambridge, 1918, in-8°; *Dreyfus (H.), L'œuvre de Bahâou'llah, Paris, 1923, in-8°;

VIII. WAHHABISME. — *[Corancez] (L. A.), Histoire des Wahabis, Paris, 1810; Wiesner (A.), Geschichte des Islam, Leipzig, 1823, in-8° (sur les Wahabites); Chodzko, Le déisme des Wahhabis, dans Journ. as., 1848, IV° série, t. XI, p. 168; Fleischer, Briefwechsel Zwischen den Anführern der Wahabite nund dem Pasa von Damascus, dans Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch., t. XI, 1857, p. 427, 741; *Rehatsek, History of the Wahhabys, dans Journal Bombay Branch royal asiat. Soc., t. XIV, 1878-1880, p. 274; *Massignon (L.), Origines dogmatiques du Wahhabisme, dans Rev. du monde musulman, t. XXXVI, 1918-1919, p. 230; Cheikho (L.), Wahabites, dans Machriq, 1920, p. 107.

IX. NOSAIRISME. — Dupont (F.), Mœurs et cérémonies religieuses des Nessérié, dans Journ. as., I. V, 1824, p. 129; Guys, Observations... aux mœurs et cérémonies des Nessérié, dans Journ. as., t. IX, 1826, p. 306; Silvestre de Sacy, Lettre [sur les Nosaïriens] dans Journal asiatique, 1827, t. X, p. 127; Catafago (J.), Die drei Messen der Nossairier, dans Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch, t. II, 1847, p. 388; *Catafago, Notice sur les Ansériens, dans Journal asiat., 1848, IV° série, t. XI, p. 149, cf. ibid., t. XII, p. 72 et 185; *Wolff, Katechismus der Nossairier, dans Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch., t. III, 1849, p. 302; Huart (C.), La poésie religieuse des Nosaïris, dans Journ. asiat., 1879, VII° série, t. XIV, p. 190; Lammens (H.), Les Nosaïris, dans Études religieuses, t. LXXX, 1899, p. 461; *Dussaud (R.), Influence de la religion nosairi sur la doctrine de Sinân, dans Journ. as., 1900, IX° série, t. XVI; Histoire et religion des Nosaïris (Biblioth. des Hautes Études, fasc. 129), 1900; Lammens (H.), Au pays des Nosaïris, dans Rev. de l'Orient chrét., t. IV, 1900, p. 572; Lammens (H.) Visite au saih des Nosaïris, dans Journ. asiat., 1924, XI° série, t. V, p. 139; M[assignon] (L.), Les Noseïris de Syrie, dans Revue du monde musulman, I. XXXVIII, 1920, p. 271; *Nieger (Colonel), Le territoire des Alaouites (pays des Noseïris) dans Revue du monde musulman, t. XLIX, 1922, p. 1; Solaimân Efendi al Adhani, Kitâb al bâkoura al solaimaniyya (sur la secte des Nosaïris), Beyrouth, s. d., 1 vol. in-8°.

X. YÉZIDISME.— Layard (H.), Nineveh and its remains... the Yezidis, Londres, 1849, 2 vol. in-8° (t. I, c. IX. Feast of the Yezidis); *Badger (G.), The Nestorians... and an inquiry into the religious tenets of the Yezeedes, Londres, 1852, 2 vol. in-8° (Yézidis, t. I, p. 105); *Siouffi (N.), Conversation avec le chef des Yézidis ou adorateurs du diable, dans Journ. asiat., 1880, VII° série, t. XV, p. 78; Secte des Yézidis, ibid., 1882, VII° série, t. XX, p. 252; Le chéikh 'Adi et la secte des Yézidis, ibid., 1885, VIII° série, I. V, p. 78; *Chabot (J.-B.) Les Yézidis, dans Journ. asiat., 1896, VII° série, t. VII, p. 100; Parry (O.), Six Months in a Syrian monastery some account of the Yazidis, Londres, 1895, in-8°; Dingelstedt (V.), The Yezids [sic] dans Scottish geograph. magazin, t. XIV, 1898, p. 295; *Ménant (J.), Les Yézidis, Paris, 1892 (Biblioth. de vulgarisation du Musée Guimet, n. 5); *Anastase-Marie (le P.), Al Yazîdiya, dans Machriq, t. II, 1899, p. 32, 151, 309, 395, 547, 651, 731, 840; Oppenheim (M. von), Vom Mittelmeer zum Persischen Golf, Berlin, 1900, 2 vol. in-8° [Yézidis, t. II, p. 147]; Spiro (J.), Les Yézidis ou les adorateurs du Diable dans Bull. de la Soc. neuchateloise de géographie, t. XII, 1900; *Giamil (S.), Monte Singar [Catéchisme des Yézidis], Rome, 1900, in-16, cf. Macler dans Revue de l'histoire des religions, t. XLV, 1902, p. 426; Makas (H.), Kurdische Studien. Jezidengebete, Heidelberg 1900, in-8°; Perdrizet (P.), Documents... relatifs aux Yézidis, dans Société de Géographie de l'Est, Bull. trimestr., Nouv. série, t. XXIV, 1903, p. 281, 429; *Guérinot (A.), Les Yézidis, dans Revue du monde musulman, t. V, 1908, p. 581; *Jacob (G.), Über die Jezidis, dans Beiträge zur Kenntnis des Orients, I. VII, 1909, p. 30; *Bittner (M.), Die beiden heiligen Bücher der Jeziden, dans Anthropos, t. VI, 1911, p. 628; Frank (R.), Scheich 'Adi, der grosse Heilige der Jezîdî dans Turkische Bibliothek, Berlin, in-16, t. XIV, 1911; *Anastase Marie (le P.), Deux livres sacrés des Yézidis, dans Anthropos, t. VI, 1911, p. 1; Massignon (L.), Livres sacrés des Yézidis, dans Revue de l'hist. des religions, t. LXIII, 1911, p. 245, et t. LXIV, 1911, p. 264; Menzel (Th.), Zur Kenntniss der Jesiden, Leipzig, 1911, dans Grote (H.), MeineVorderasien-expedition, t. I, 1re part.; Strothmann (R.), Analecta hæretica, I. Die Yeziden, dans Islam, t. IV, 1913, p. 72; *Nau, Cheikh 'Adi chef des Yézidis, dans Rev. de l'Or. chrét., II° série, t. IX, 1914, p. 105; *Bittner (M.), Die heiligen Bücher der Jeziden, dans Denkschr. d. k. Akad. d. Wissensch. in Wien, Philos. hist. Kl., t. LV, 1913, Abhandl., 4 et 5; *Nau (F.), et Tfinkdji (J.), Textes et documents sur les Yézidis, dans Revue de l'Orient chrétien, t. XX, 1915-1917, p. 142, 225; Mingana (A.), Devilworshippers, dans Journ. of roy. asiat. Soc., 1916, p. 505.

P. CASANOVA.

MAÏ Angelo, célèbre philologue italien, cardinal et bibliothécaire de l'Église romaine (1782-1854). — Né à Schilpano, (province de Bergame), le 7 mars 1782 il eut pour premier maître le P. Mozzi de'Capitani, ancien membre de la Compagnie de Jésus, longtemps professeur à Milan, et retiré à Bergame, sa ville natale, depuis la suppression de la Compagnie; il le suivit à Colorno où ce religieux tentait de reconstituer un noviciat; envoyé à Naples en 1804, où la Compagnie se reformait, il y fit ses humanités, commença la théologie à Rome, puis à Orvieto, où il reçut la prêtrise. C'est là qu'il fut initié par deux jésuites espagnols, les PP. Montero et Menchoca aux arcanes de la paléographie. Rentré à Rome en 1808, il fut contraint après l'occupation française de retourner dans le royaume d'Italie, son lieu d'origine; par l'intermédiaire du P. Mozzi, il obtint un emploi de *scrittore* pour les langues orientales à la Bibliothèque ambrosienne de Milan, dont il deviendra préfet en 1813. C'est à Milan que sa vocation se dessine; il s'attache à l'étude des nombreux manuscrits inédits de l'admirable dépôt milanais. Son attention se porte surtout sur les palimpsestes, et il est assez heureux pour faire dès le début quelques découvertes intéressantes qui attirent sur lui l'attention du monde savant. Il avait été rappelé à Rome en 1814, après le rétablissement de la Compagnie de Jésus; mais les cardinaux Litta et Consalvi, jugeant qu'il rendrait plus de services en exploitant la veine qu'il venait d'ouvrir qu'en rentrant dans la Société, proposèrent à Pie VII de lui rendre sa pleine liberté. Ainsi fut fait de l'agrément du R. P. Général. Maï retourna donc à l'Ambrosienne jusqu'en 1819. A cette date, il fut appelé à Rome comme préfet de la Bibliothèque vaticane qu'il ne quittera plus que pour devenir cardinal le 12 février 1838; encore sera-t-il, en 1853, nommé bibliothécaire de l'Église romaine. Cardinal, il fut préfet de la Congrégation pour la correction des livres de l'Église orientale (1844), membre de la Congrégation du Concile, et de la Propagande. Il mourut à Castel-Gandolfo où il prenait ses vacances, dans la nuit du 8 au 9 septembre 1854.

L'activité de Maï, qui fut extrêmement considérable, s'est tournée à peu près exclusivement vers la publication des auteurs anciens, profanes ou sacrés, que lui faisait rencontrer son travail de bibliothécaire. Durant près de quarante ans, il fut l'infatigable éditeur qui mit au jour nombre de textes inconnus, ou mal connus, appartenant au domaine de l'antiquité classique ou ecclésiastique, du Moyen Age et des premiers siècles des temps modernes. Son travail original a consisté à étudier, identifier, annoter, commenter, mais toujours sommairement, les textes découverts par lui. On peut seulement regretter que la hâte un peu fébrile avec laquelle il a fait ses publications n'ait pas permis à cet heureux chercheur de mettre un peu d'ordre dans les volumes présentés au public. L'œuvre considérable laissée par Maï laisse l'impression d'un entassement formidable de matériaux dont il n'est pas toujours facile de faire l'inventaire.

Nous ne nous étendrons pas sur les publications de Maï relatives aux auteurs classiques, bien que ce soient elles principalement qui l'aient désigné dès l'abord à l'attention des philologues de tous pays. La découverte la plus sensationnelle en ce domaine fut celle des six livres *De la République* de Cicéron, perdus depuis le XIIe siècle, et publiés en 1822. C'est, d'ailleurs, surtout pendant le séjour à Milan, que se placent les découvertes et publications relatives à l'antiquité classique. Toutefois, dès 1816, Maï publie la *Chronique* d'Eusèbe (texte arménien traduit en latin), plusieurs traités inédits de Philon; en 1817, le XIVe des *Livres Sibyllins* (reproduit dans le t. III de la *Nova collectio scriptorum*); en 1818, deux nouveaux traités de Philon, et des fragments inédits d'Ulphilas. La Vaticane, où il arrive en 1819, lui fournira abondamment auteurs sacrés et auteurs profanes.

Les premières publications de Maï sont dispersées en un certains nombre de petits opuscules. A partir de 1825, il fait paraître ses découvertes en de volumineuses collections dont les volumes se succèdent à de très brefs intervalles.

La première en date est intitulée : *Scriptorum veterum nova collectio*, dix gros volumes in-4° qui paraissent de 1825 à 1838. A signaler particulièremet : t. I (il a eu deux éditions 1825 et 1831 assez différentes l'une de l'autre), fragments d'Eusèbe de Césarée, *Quæstiones ad Amphilochium* de Photius; t. II, 1827, historiens grecs, surtout profanes; t. III, 1828, Éphrem le chronographe (XIVe siècle); fragmentsimportants de Marius Victorinus; les quatre derniers *livres sibyllins*, XI-XIV; t. IV et V, 1831, catalogues des mss. orientaux de la Vaticane; recueil d'inscriptions chrétiennes; au t. V *b*, p. 171-237, une importante dissertation de J-S. Assemani sur les ordinations coptes et leur validité (en italien); t. VI, 1832, Théodore de Mopsueste, commentaires sur les petits prophètes; Théorien (théologien byzantin du XIIe siècle), discussions avec Narsès, catholicos des Arméniens; écrivains latins du Moyen Age : Atton de Verceil, Remi d'Auxerre, Pierre Damien; t. VII, 1833, *Patrum doctrina de Verbi incarnatione*; Léonce de Byzance, Anastase le Sinaïte, Eustathe le Moine (VIe siècle), Justinien, *Tractatus contra monophysitas*, Nicétas d'Aquilée; t. VIII, 1833, l'un des plus importants, au point de vue de l'ancienne littérature chrétienne, il renferme la *Chronique* d'Eusèbe, plusieurs opuscules dogmatiques de saint Cyrille d'Alexandrie; t. IX, 1837, suite des *Quæstiones ad Amphilochium* de Photius; traités du haut Moyen Age (Sedulius Scotus, Alcuin), enfin Léonce de Byzance; t. X, 1838, Ebed-Jesu, *Collectio canonum synodicorum* (syriaque et latin), *Nomocanon* de l'Église syrienne d'Antioche (dans la traduction latine de J.-A. Assémani).

Parallèlement à cette collection, de contenu surtout ecclésiastique, paraissait le recueil intitulé *Classicorum auctorum collectio*, dix volumes in-8°, s'échelonnant de 1828 à 1838. Comme le titre l'indique, ce recueil était plus spécialement destiné à grouper les découvertes de Maï dans le domaine de la littérature profane. Les premiers volumes répondent très exactement à ce dessein; signaler toutefois au t. III un *De origine idololatriæ* attribué à saint Martin de Braga. Mais dès le t. V, 1833, les écrivains chrétiens voisinent avec les païens : *Carmina vetera christianorum* (Paulin de Nole, Victorin de Marseille, poèmes carolingiens). Le t. VI, 1834, est réservé à des commentateurs scripturaires (Procope de Gaza; scholies anonymes sur saint Matthieu), qui reparaissent dans le t. IX, 1837; enfin le t. X, 1838, publie les grands commentaires sur saint Luc de Cyrille d'Alexandrie et de Sévère d'Antioche.

A partir de 1839, commence une nouvelle série de dix volumes in-8° assez compacts qui se succéderont jusqu'en 1844; elle est intitulée : *Spicilegium romanum* et ce sont bien des glanures qu'elle contient; il est donc beaucoup plus difficile d'en donner une idée que des collections précédentes. Tour à tour y défilent des auteurs du XVe siècle, des écrivains du Moyen Age, des Pères de l'Église, grecs ou latins; les auteurs païens y sont très rares. Signalons au t. II, 1839, le traité du cardinal Sadolet, *De christiana Ecclesia ;* les commentaires de Cosmas de Jérusalem (VIIIe siècle) sur les poèmes de Grégoire de Nazianze; au t. IV, 1840, de nombreux fragments patristiques de Sérapion, Jean Chrysostome, Sophrone de Jérusalem, Nicétas Choniates, Théodore de Mopsueste (le célèbre commentaire sur l'Épître aux Romains d'après les Chaînes); au t. V, 1841, outre quelques fragments de Cyrille d'Alexandrie, un long commentaire d'Eustathe de Thessalonique (XIIe siècle) sur une hymne de Jean Damascène; au t. VI, 1841, un grand nombre de vie de papes du Moyen Age; au t. VII, 1842, le *De hæresibus et synodis* de Germain Ier de Constantinople et surtout le *Syntagma canonum* de Photius; au t. X, 1843, plusieurs sermons d'Eusèbe d'Alexandrie, (Ve siècle), des fragments de l'époque carolingienne, les *Canones Priscilliani ad S. Pauli epistolas*, au t. X, 1844, outre des fragments de Sévère d'Antioche, plusieurs traités importants de Léonce de Byzance.

La *Nova Patrum bibliotheca* dont un volume (celui qui porte aujourdhui le n° 2) est imprimé en 1844 et qui alignera jusqu'en 1854 sept gros volumes in-4° est, comme son nom l'indique, plus spécialement patristique : le t. I, 1852, fournit une imposante série de sermons inédits attribués à saint Augustin et le *Speculum* du même Père (probablement inauthentique); quelques pièces attribuées à saint Hilaire, à saint Fulgence et des fragments d'origine médiévale; le t. II, 1844, fournit dans sa premire partie une importante contribution à l'histoire littéraire de saint Cyrille d'Alexandrie, bien que l'authenticité de toutes les pièces publiées ne soit pas hors de conteste; autant faut-il en dire du t. III, 1845, entièrement consacré à l'œuvre exégétique du grand patriarche; le t. IV, 1847, donne d'importants inédits de Grégoire de Nysse, Eusèbe de Césarée (surtout la *Théophanie*); la seconde partie est réservée à Nicétas de Byzance (IXe siècle), *Confutatio falsi libri quem scripsit Mohamedes Arabs*, traité de polémique contre l'Islam; la troisième aux œuvres anti-manichéennes de Pierre de Sicile, auxquelles s'ajoutent des fragments de Didyme d'Alexandrie et de saint Jean Chrysostome; le t. V, 1849, fournit les traités de Nicéphore de Constantinople (VIIIe-IXe siècle) contre l'hérésie iconoclaste et commence l'édition de Théodore le Studite (VIIIe-IXe siècle); le t. VI, 1853, publie la version syriaque des *Lettres festales* de saint Athanase (avec une traduction latine), trois importantes dissertations d'Allatius relatives à l'histoire littéraire, continue l'édition de Théodore le Studite, et donne des inédits considérables d'auteurs secondaires; le t. VII enfin, 1854, après avoir reproduit avec une version latine les commentaires de Théodore de Mopsueste déjà publiés au t. VI des *Scriptorum veterum*, fournit en sa seconde partie des fragments plus ou moins considérables d'Origène, Didyme, Hippolyte, Apollinaire, Polychronius; une troisième partie est réservée à des auteurs médiévaux, Bonizon de Sutri, cardinal Deusdedit.

La *Nova Patrum bibliotheca* a été continuée après la mort de Maï; utilisant, les papiers du docte cardinal, le moine basilien J. Cozza fit paraître à Rome, en 1871, chez l'éditeur Spithoever, un t. VIII, contenant la suite de Théodore le Studite, les l. I et II de l'*Historia dogmatica* de Georges le Métochite, et des sermons attribués à saint Siméon le Stylite; un *Appendix ad*

opera edita ab A. Maio suivit de près, plus spécialement consacré à des auteurs latins du Moyen Age. Cette entreprise fut continuée un peu plus tard par Joseph Cozza Luzi, bibliothécaire de la Vaticane, qui donna dans le *même* format deux volumes sous le titre : *Novæ Patrum bibliothecæ ab A. card. Maio collectæ*, t. IX, 1888, et t. X, 1905, le premier poursuivant l'édition de Théodore le Studite, le deuxième complétant cette même édition, et faisant, d'autre part, une large place à des textes liturgiques. Mais ces derniers volumes n'ont plus qu'une relation lointaine avec l'œuvre de Maï.

En dehors de ces quatre grandes collections, les bibliographes signalent encore un petit volume intitulé : *Discorsi di argomento religioso*, paru à Rome, en 1835; divers discours de circonstances et oraisons funèbres publiés séparément. Mais il faut au moins mentionner la contribution que voulut fournir Maï à la critique textuelle de la Bible. Presque aussitôt après son arrivée à la Vaticane, il songea à donner une édition critique du célèbre *Vaticanus*, la gloire de sa bibliothèque. Après avoir longtemps hésité sur le plan de l'édition, il se décida, en 1828, à imprimer aussi exactement que possible le texte du ms. en se contentant de combler par un emprunt aux divers *codices* de la bibliothèque, les lacunes du texte principal. Ce travail s'imprima lentement, entre 1828 et 1838; mais, soit qu'il le jugeât trop imparfait, soit pour des raisons d'ordre extérieur, Maï ne publia pas lui-même ce texte. C'est seulement en 1857, que le P. Vercellone fit paraître les cinq gros volumes in-4° (quatre pour l'Ancien Testament, un pour le Nouveau) qui représentent le travail de Maï. Il faut reconnaître que cette publication, malgré ses incontestables mérites, ne répondait plus aux exigences de la critique textuelle. En fait, le texte édité est loin d'être la reproduction absolument exacte du ms., et plus d'une fois le *textus receptus* de l'édition sixtine s'est glissé aux lieu et place du texte du *Vaticanus*. C'est ce que reconnaissent bien simplement les éditeurs de la reproduction en fac-similé du *Codex Vaticanus*, parue en 1881, mais préparée depuis longtemps par le P. Vercellone et J. Cozza : *Forma editi longe aparet remota*, disent-ils, en parlant de l'édition Maï, *ab ea codicis pressissima forma quam sequi A. Maium aliqui forte critici concupivissent*. Édit. citée, t. VI (prolégomènes et tables), p. XII. On a donné à part, en 1852, à New-York et à Londres, une reproduction plus maniable du Nouveau Testament tel que l'avait édité Maï.

Sur la personne de Maï, voir Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXII, col. 857-861, et surtout Hergenröther, dans *Kirchenlexikon*, t. VIII, col. 483-486. On trouvera une analyse détaillée de toutes les publications de Maï dans A. de Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, t. VI, p. 290-316 (Sommervogel n'a reproduit que les travaux de Maï antérieurs à sa sortie de la Compagnie), et dans une série d'articles publiés par G. Cozza-Luzi, *I grandi lavori di card. A. Mai*, dans le *Bessarione*, fasc. 80, p. 103-133; fasc. 82, p. 59-74; fasc. 87, p. 308-317; fasc. 89, p. 169-182 (années 1904-1906). Il n'y a pas de tables alphabétiques générales comprenant toute l'œuvre de Maï, ce qui rend les consultations difficiles : on peut y suppléer partiellement par un art. publié par Bonnetty en 1850, dans l'*Université catholique* et reproduit en tiré à part : *Table alphabétique, analytique et raisonnée de tous les auteurs sacrés et profanes qui ont été découverts et édités par le card. Mai*, Paris, 1850.

É. AMANN.

MAIGNAN Emmanuel, savant et théologien français de l'ordre des minimes (1601-1676). — Né à Toulouse, le 17 juillet 1601, il se distingua de très bonne heure par son goût prononcé pour les sciences mathématiques. Entré à dix-huit ans dans l'ordre des minimes, il fut envoyé à Rome, en 1636 pour y professer les mathématiques à la Trinité-des-Monts. Rentré à Toulouse, en 1650, il y enseigna jusqu'à sa mort, 29 octobre 1676. Ses travaux de mathématiques et de physique lui avaient acquis une réelle célébrité. Louis XIV, de passage à Toulouse en 1660, voulut le voir, et l'invita, vainement d'ailleurs, à venir à Paris.

Maignan ne s'est pas cantonné dans les travaux purement scientifiques : il appartient à la génération des grands savants du XVIIe siècle, qui, ayant reconnu au contact de l'expérience, les insuffisances de la philosophie pseudo-aristotélicienne professée jusque-là, tentèrent des voies nouvelles, essayèrent des systèmes de philosophie et pensèrent expliquer en fonction même de ces idées les dogmes ecclésiastiques. En 1652, il publie à Toulouse un *Cursus philosophicus* en 4 vol.; 2e édit., Lyon, 1673, in-fol., revue et augmentée de quelques petits traités. En 1703, le P. J. Sagueno, religieux du même ordre et disciple de Maignan, donna du *Cursus* une adaptation plus accessible aux étudiants : *Philosophia Maignani scholastica, sive in formam concinniorem et auctiorem scholasticam digesta et coordinata*, Toulouse, 4 vol. in-4°. Le *Cursus philosophicus* ayant été attaqué au nom des principes théologiques, Maignan, pour le défendre fit paraître un volumineux traité : *Sacra philosophia sive entis tum supernaturalis tum increati*, 2 vol. in-fol., Toulouse, 1662 et 1672. En 1673, parut aussi une *Dissertatio theologica de usu licito pecuniæ*, in-12, où l'auteur soutenait, sur le prêt à intérêt, la doctrine qui a depuis prévalu parmi les moralistes. Esprit hardi et vigoureux, Maignan mériterait plus qu'une simple mention; il y aurait intérêt pour l'histoire de la théologie au XVIIe siècle à étudier de près les explications scientifiques proposées par lui de divers points de dogme et particulièrement de la transsubstantiation.

Le P. Sagueno, déjà nommé, a publié : *De vita, moribus et scriptis E. Maignani*, Toulouse, 1697; un autre confrère anonyme a aussi écrit un *Projet pour l'histoire du P. Maignan, et apologie de la doctrine de ce philosophe, en forme de lettre à tous les savants particulièrement à ceux de l'ordre des minimes*, Toulouse, 1703. Voir aussi Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XXXI, Paris 1735, p. 346-353; *Journal des Savants*, année 1703, p. 589-591; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXII, col. 861; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 172, 173.

É. AMANN.

MAILLARD Jean, jésuite français, né à Nevers en 1618, admis au noviciat en 1639, enseigna quelque temps les humanités et la rhétorique et s'adonna ensuite à l'étude de la théologie ascétique au collège Louis-le-Grand où, pendant vingt-cinq ans, il exerça les fonctions de Père spirituel. Il mourut le 7 juin 1702, en corrigeant ses dernières œuvres. On a de lui : *Le triomphe de la miséricorde de Dieu sur un cœur endurcy*, Paris, 1683, réimprimé comme inédit, d'après un manuscrit du prince de Dahlberg, sous ce titre : *L'Augustin de France*, Mayence, 1766; *Les occupations intérieures de l'âme chrétienne*, Paris, 1683, 2 vol. in-12; *La direction des âmes qui aspirent dans le monde à la perfection*, Paris, 1687; *Les devoirs des prêtres*, Paris, 1694; *Retraite pour les religieux et les religieuses*, Paris, 1694. Le P. Jean Maillard donna une excellente traduction des *Œuvres spirituelles* du bienheureux Jean de la Croix, Paris 1695 et des *Œuvres* de sainte Thérèse, de saint Pierre d'Alcantara, du bienheureux Jean d'Avila, publiées par l'abbé Migne, Paris, 1840-1851, 4 vol. in-4°; *Méditations sur chaque verset de l'Évangile*, Paris, 1701-1702, 4 vol. in-12; *Retraite pour se préparer à prendre l'habit religieux*, Paris, 1705. Tous ces ouvrages portent la marque d'une science solide, d'un esprit droit et pénétrant, d'une âme remplie de charité.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 336-340.

P. BERNARD.

MAILLY (François de), (1658-1721) naquit à Nesles en Picardie, le 1 mars 1658, d'une très ancienne famille. Il fut licencié en Sorbonne et aumônier du roi, puis abbé commendataire de Flavigny, diocèse d'Autun, le 24 décembre 1693, et de Saint-Martin, diocèse de Bourges, le 8 septembre 1695. Nommé par le roi archevêque d'Aix, le 25 décembre 1697, il fut sacré le 2 mai 1698 par le cardinal de Forbin-Janson, évêque de Beauvais; transféré à Reims le 12 juillet 1710, il prit possession de son nouveau siège le 25 mars 1711 et se montra toujours, à Reims comme à Aix, défenseur zélé du Saint-Siège. Il assista aux Assemblées du clergé de 1705, 1707, 1711 et 1713. A Reims, il eut à lutter plusieurs fois contre les partisans de Quesnel et son zèle pour la bulle *Unigenitus* lui valut le chapeau de cardinal (29 novembre 1719). Le Régent lui défendit d'abord de porter les insignes de sa nouvelle dignité, mais il se calma bientôt et, par une lettre du 10 mars 1720, il permit au cardinal de prendre la calotte, s'il joignait son suffrage à celui des autres évêques pour la signature de l'accommodement de 1720. En fait, le roi lui remit la calotte le 28 mai et le nouveau cardinal reçut en commende, le 1er décembre 1720, l'abbaye de Saint-Étienne de Caen. La maladie empêcha Mailly de se rendre à Rome après la mort de Clément XI et lui-même, frappé d'apoplexie et de paralysie, mourut le 13 septembre 1721, à l'abbaye de Saint-Thierry.

Presque tous les écrits de Mailly se rattachent aux polémiques suscitées par la bulle *Unigenitus*. Parmi les plus importants, il faut citer : *Mandement pour l'acceptation de la bulle*, 18 avril 1715; *Mandement portant condamnation d'un livre intitulé : Le témoignage de la vérité dans l'Église*, Reims, 1716; ce mandement, daté du 5 octobre 1716, fut suivi de nombreux autres écrits contre les partisans de Quesnel : *Lettre à MM. les cardinaux, archevêques et évêques assemblés à Paris*, 4 décembre 1716, contre les appelants qui l'empêchent de quitter son diocèse; *Instruction aux fidèles de son diocèse*, pour leur faire connaître les démarches qu'il a dû faire contre les rebelles de son diocèse et la condamnation de plusieurs ouvrages publiés par ordre de la Faculté de théologie de Paris, 4 janvier 1717; *Ordonnance contre les curés rebelles*, 20 mars 1717. Ces divers écrits de Mailly furent vivement attaqués, en particulier, dans des *Mémoires pour le Chapitre et pour la Faculté de théologie de Reims*, contre les mandements des 5 octobre et 9 décembre 1716, et 20 mars 1717, in-4°, Reims, 1717 et aussi dans l'*Apologie des curés de Paris contre l'ordonnance de Mgr l'archevêque de Reims du 4 janvier 1717*, Paris, 1717. Le manuscrit de la Bibliothèque Sainte-Geneviève, n° *1473*, f° 197-203, contient une *Protestation de la Faculté de théologie de Reims*. Mailly publia alors quelques lettres qui lui valurent de violentes récriminations de la part du Régent : *Lettre au Régent sur la Déclaration*, 20 janvier 1718, (*Archives des Affaires étrangères, Corr. avec Rome*, t. DLXXIX, f° 110-122) et une *Lettre circulaire aux doyens ruraux de son diocèse*, 24 mars 1718, dans laquelle Mailly se félicite de l'arrêt du Parlement du 19 mars. On peut enfin citer le *Mandement contre les appelants*, daté du 10 septembre 1718, et une *Lettre* à l'Assemblée du clergé sur les prélats appelants et sur l'admission qu'on a faite de leurs députés à la participation aux prières, 13 juillet 1720. Ms. de la coll. Tarbé, carton XVI, à la Bibliothèque de Reims.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXVI, p. 127, 128; Chalippe (Frère Candide), *Oraison funèbre du cardinal de Mailly*, Paris, 1722; *Mémoires* de Legendre, édit. Roux, Paris, 1863, p. 357-364; *Nouvelles ecclésiastiques*, du 20 février 1734, p. 33-35; du 16 octobre, 1747, p. 167, 168; du 30 janvier, 1753, p. 18-20, et du 17 décembre 1756, p. 205, 206 (très partiales contre Mailly); Fisquet, *La France pontificale, Métropole de Reims*, Paris, s. d., p. 184-195; Jean, *Les évêques et les archevêques de France depuis 1682 jusqu'à 1801*, Paris, 1891, p. 35, 36, 306; Saint-Simon, *Mémoires*, édit. Boislille et Lecestre, t. III, p. 305, 350, t. XIII, p. 106, 107, t. XXII, p. 335-338; Albert Le Roy, *La France et Rome de 1700 à 1715. Histoire diplomatique de la bulle Unigenitus*, Paris, 1892, p. 517-522 (suit toutes les appréciations injustes de Saint-Simon).

On peut ajouter quelques manuscrits de la Bibliothèque de Reims, en particulier, les ms. *634*, p. 6 et suiv., et le ms. *664*, pièces 4, 6, 7, 8, et 9 et surtout à la Bibliothèque municipale de Sens, la *Collection Languet*, t. I-V, VIII, X, XI, XII, XIV.

J. CARREYRE.

MAIMBOURG Louis, célèbre érudit et ecclésiastique français (1610-1686). — Il naquit à Nancy, le 10 janvier 1610, et fut admis, le 20 mai 1626, dans la Compagnie de Jésus qui l'envoya à Rome pour faire sa théologie. Après avoir achevé ses études, il enseigna les humanités au Collège de Rouen, puis il s'adonna à la prédication et enfin aux recherches historiques. Il prit la défense des libertés de l'Église gallicane, dans son *Traité historique de l'établissement et des prérogatives de l'Église de Rome*, et, pour ce fait, il fut, par ordre du pape, obligé de quitter la Compagnie (1682). Le roi lui accorda une pension, et Maimbourg se retira à l'abbaye de Saint-Victor de Paris où il poursuivit ses études historiques. Il y mourut le 13 août 1686. Les écrits de Maimbourg sont très nombreux et se rapportent presque tous à l'histoire ecclésiastique, et spécialement à l'histoire des schismes qui ont déchiré l'Église. Il fut toujours un adversaire ardent du jansénisme.

1° *Polémiques contre le jansénisme*. — Le premier écrit de Maimbourg a pour titre : *De Galliæ regum excellentia... Panegyricus in solemnibus Rothomagensis gymnasii comitiis dictus XII kal. dec. anni 1640*, in-8°, Rouen, 1641. Mais le Père se fit connaître surtout par sa *Lettre d'un docteur en théologie à un de ses amis sur la traduction du Nouveau Testament imprimée à Mons*, s. l. s. d., (10 novembre 1667), et *Seconde Lettre* sur le même sujet. Dans les *Œuvres* d'Arnauld, t. IX, p. 41-94, on trouve une *Réponse à la lettre d'un docteur en théologie*, et, cette *Réponse*, si elle n'est pas l'œuvre d'Arnauld lui-même, a certainement été faite sous ses yeux. Le P. Maimbourg avait déjà attaqué cette traduction dans les *Sermons* qu'il fit à l'église des jésuites de la rue Saint-Antoine à Paris, les 28 août et 4 septembre 1667. Arnauld et Nicole, qui avaient eu connaissance de ces sermons, en firent la critique dans la *Défense de la traduction du N. T. imprimée à Mons contre les sermons du P. Maimbourg*. in-4°, s. l. s. d. Une autre *Défense* a été composée par Nicole, Cologne, 1668, et elle a été réimprimée plusieurs fois. D'autre part, il parut une *Défense des sermons du P. Maimbourg*, imprimée à Mons par L. D. S. F., théologien (Louis de Sainte-Foy), Paris, 1668. Au fonds français de la Bibliothèque nationale, n° *9355*, f° 410, il y a une *Lettre du P. Maimbourg* sur ses sermons, 20 septembre 1667.

Les polémiques contre les jansénistes se poursuivirent. Les évêques d'Aleth, de Pamiers, de Beauvais et d'Angers avaient envoyé, le 25 avril 1668, une *Lettre circulaire aux archevêques et évêques de France au sujet du Bref obtenu contre leur mandement;* ils y expliquent les raisons pour lesquelles ils ne voulaient pas recevoir le Formulaire d'Alexandre VII contre la doctrine de Jansénius. Le P. Maimbourg, sous le pseudonyme de François Romain, entreprit de réfuter cette lettre circulaire, par les écrits suivants : *Réponse d'un théologien, domestique d'un grand prélat, à M. d'Aleth, sur la lettre circulaire signée de quatre évêques*, s. l. s. d. (25 juin 1668); d'autres lettres suivirent, le 21 juillet, le 1er septembre et le 4 octobre 1668. Un exemplaire de

la Bibliothèque nationale renferme un manuscrit intitulé : *Le supplément de la cinquième lettre de Fr. Romain sur les droits du pape et du roi, et de l'épiscopat pour le jugement des causes criminelles des évêques*, par le P. L. M. Il faut ajouter qu'Arnauld entreprit de réfuter la première lettre du P. Maimbourg dans une *Défense de la lettre circulaire des quatre évêques*, *Œuvres*, t. xxiv, p. 367-465; par là, Arnauld se défendait lui-même, car la *Lettre circulaire des quatre évêques* était son œuvre personnelle. *Ibid.*, t. xxiv, p. 549-567. Voir, ci-dessus, art. Jansénisme, t. viii, col. 520.

2° *Controverse avec les protestants*. — Un peu plus tard, le P. Maimbourg aborda la controverse avec les protestants dans trois écrits qui eurent beaucoup de succès. Ce sont : 1. *La méthode pacifique pour ramener sans dispute les protestants à la vraie foi sur le point de l'eucharistie, au sujet de la contestation touchant la perpétuité de la foi du même mystère*, Paris, 1670, 1672, 1678. Dans cet écrit, Maimbourg montre qu'en matière de religion, on avance peu par les disputes; le mieux est de prendre un principe dont on convienne : cette maxime est que l'Église peut décider les différends et qu'on doit suivre ses décisions, sous peine d'être schismatique; il applique ce principe à l'eucharistie et en tire les conséquences; dans la diversité des sens qu'on donne à l'Écriture, il faut que l'Église décide en dernier ressort. Cet écrit, dédié à Hardouin de Péréfixe, archevêque de Paris, fut traduit en anglais, en 1671 et 1678. Théodore Maimbourg, qui avait embrassé le protestantisme et devait mourir socinien attaqua l'ouvrage du jésuite, son parent, dans l'*Examen du premier traité de controverse du P. L. Maimbourg, intitulé : Méthode pacifique*, Cologne, 1683. — 2. *Traité de la vraie Église de Jésus-Christ pour ramener les enfants égarés à leur mère*, Paris, 1671 et 1676; dans cet écrit Maimbourg réduit tous les différends entre protestants et catholiques à un seul : quelle est la vraie Église? et il indique en détail quels sont les caractères auxquels on peut reconnaître cette véritable Église, d'après saint Augustin dans ses polémiques contre les donatistes, puis il examine longuement l'autorité des conciles qui doivent consulter la tradition. — Enfin 3. *Traité de la vraie parole de Dieu, pour ramener toutes les sociétés chrétiennes dans la créance catholique, aussi la réfutation de ce que M. Claude a écrit sur ce sujet dans sa reponse au dernier ouvrage de M. Arnauld*, Paris 1671 et 1673; dans cet écrit, dédié au cardinal de Bouillon, Maimbourg montre que la seule cause des divisions est la diversité des sentiments sur ce que Dieu a dit ou n'a pas dit; il faut avoir une connaissance certainement infaillible de ce que Dieu a dit, et donc, il faut une autorité suprême et infaillible qui soit capable d'indiquer à tous la vraie parole de Dieu. L'Écriture sainte ne peut être cette autorité, car elle ne peut juger de son véritable sens et l'abominable hérésie des sociniens est née de cette erreur. L'esprit particulier et la persuasion intérieure ne peuvent être davantage une règle infaillible pour discerner le vrai sens de la parole de Dieu. Seule, l'Église établie par Jésus-Christ peut former cette règle et cette autorité infaillible. Ces trois ouvrages furent réunis sous un titre général : *Traités de controverse*, 3e édit., in-12, Paris, 1682.

On a encore du P. Maimbourg, des *Sermons pour le carême où toutes les parties de chaque Évangile sont comprises et rapportées à un point principal*, 2 vol., Paris, 1672, 1677, et en 2 vol., Paris, 16?0; ces sermons ont été réimprimés dans la collection des *Orateurs sacrés* de Migne, t. x, col. 9-504 : Godefroi Hermant dans ses *Mémoires*, édit. Gazier, t. iv, p. 316-323 et 348-350, parle des «sermons scandaleux» du P. Maimbourg, à l'église Saint-Louis, rue Saint-Antoine.

3° *Travaux historiques*. — Mais c'est surtout par ses travaux sur l'histoire religieuse que le P. Maimbourg acquit, en son temps, une grande réputation. Nous allons les citer, par ordre de date, et indiquer en quelques mots leur contenu et les controverses que beaucoup d'entre eux suscitèrent durant les dernières années du xviie siècle. — 1. *Histoire de l'arianisme depuis sa naissance jusqu'à sa fin, avec l'origine et le progrès de l'hérésie des sociniens*, 2 vol. in-4° ou in-12, Paris, 1673, 1675, 1678, 1682, 1683, 1688; une traduction italienne parut, 2 vol. in-12, en 1688 et une traduction anglaise, 2 vol. in-4°, 1728-1729. Dans la grande édition des *Histoires du sieur Maimbourg cy devant jésuite*, en 14 vol. in-4°, Paris, 1686, l'*Histoire de l'arianisme* occupe les deux premiers volumes. Cette Histoire raconte, en douze livres, les faits relatifs à l'arianisme de l'an 300 à l'an 774, les invasions d'Alaric en Italie, d'Attila, et les persécutions des Wisigoths, des Lombards et enfin le rétablissement de l'arianisme par Michel Servet et les sociniens. — 2. *Histoire de l'hérésie des iconoclastes et de la translation de l'Empire aux Français*, in-4°, Paris, 1674, 3 vol. in-12, 1675, 1678, 1679, 1683; t. iii de la grande édition de 1686. Une traduction italienne parut à Venise, 2 vol. in-12, 1686 et une traduction polonaise, in-12, 1711. Cette histoire fut attaquée par Jacques Lefèvre, docteur de Sorbonne, dans deux écrits intitulés : *Premier entretien d'Eudoxe et d'Eucharisle pour servir de défense à la thèse d'un bachelier de Sorbonne contre le P. Maimbourg, dans l'avertissement qu'il donne à son Histoire des iconoclastes*, in-4°, s. l., 1674 et *Second entretien*. Les deux *Entretiens* furent réimprimés à Cologne en 1683, et le premier fut condamné par le Châtelet, tandis que l'auteur était enfermé à la Bastille. Un autre écrit reproduit les thèses de Lefèvre et a pour titre : *Entretiens d'Eudoxe et d'Euchariste... avec une lettre apologétique pour la religion chrétienne contre les eusébiens de ce temps*, in-12, s. l. s. d. — 3. *Histoire du schisme des Grecs*, 2 vol. in-12, Paris, 1677, 1678, 1679, 1682 et t. iv, de la grande édition de 1686; le P. Maimbourg montre, en six livres, l'état déplorable de l'Église en Orient de 854 à 1453; c'est le schisme le plus funeste, qui amena la perte de l'empire de Constantinople et le honteux esclavage de l'Église grecque sous la tyrannie des Turcs; à propos du pape Jean VIII, Maimbourg expose et réfute la fable de la papesse Jeanne : le pape se montra si faible et se laissa tromper si aisément qu'on le regarda comme une pauvre femme, et qu'on lui donna le nom de Jeanne (*Journal des Savants* du 24 mai 1677, p. 68-70). — 4. *Histoire des croisades pour la délivrance de la Terre Sainte*, 2 vol. in-4°, Paris 1675, réédité en 4 vol. in-12, Paris, 1682, et 1684, et t. v, vi de la grande édition de 1686 (*Journal des Savants* du 20 janvier et du 6 juillet 1676, p. 15-17, 82-84). Maimbourg raconte, en douze livres, toute l'histoire des Croisades et des difficultés dont il fallut triompher de 1093 à 1336. Cet écrit eut de nombreuses traductions, en hollandais, in-4°, Amsterdam, 1684; en italien, 4 vol. in-12, Venise, 1684; en anglais, in-fol., Londres 1685; en polonais, 4 vol. in-8°, Cracovie, 1707 et 1768-1769; en allemand, 2 vol. in-8°, Augsbourg, 1776-1777. Enfin, une *Histoire universelle des croisades* d'après les principaux historiens, texte du P. Maimbourg et dessins de Nanteuil... a paru plus récemment, in-4°, Paris, 1868 et 2 vol. in-4°, Paris, 1876. — 5. *Histoire de la décadence de l'Empire depuis Charlemagne et des différends des empereurs avec les papes, au sujet des investitures et de l'indépendance, depuis la mort de Charlemagne en 814 jusqu'en 1356*, in-4°, Paris, 1679 avec des rééditions, 2 vol. in-12, Paris, 1681, 1682, 1686, 1710, 1713, et t. vii de l'édition de 1686; cet ouvrage fut mis à l'Index le 23 mai

1680, traduit en italien, 2 vol. in-12, s. l., 1682 et 1683, et in-8°, Venise, 1766 et en allemand, 2 vol. in-4°, Ulm, 1768. D'après Maimbourg, les démêlés des papes et des empereurs au sujet des Investitures furent la principale cause de la ruine de l'Empire, et l'origine de ces démêlés remonte au pontificat de Grégoire VII (*Journal des Savants* du 11 septembre 1679, p. 141-143). L'ouvrage de Maimbourg fut attaqué par P. G. Preudhomme, dans un écrit intitulé : *Nouveau bouclier d'état et de justice, où l'on découvre le peu de fondement qu'ont les rois de France dans leurs prétentions à l'Empire et aux royaumes de Charlemagne et où l'on combat les paradoxes avancés par le P. Maimbourg, dans son Histoire de la décadence de l'Empire après Charlemagne*, in-12, Amsterdam, 1696; il faut aussi signaler, l'écrit italien intitulé : *Istoria delle investiture detta dignita ecclesiastische scritta dal Padre Em. Noris, contra Luigi Maimbourg*, in-fol., Mantoue, 1741, et un ms. conservé dans un *Recueil de la Bibliothèque Corsini à Rome, Miscellanea sopra varie materie* (*33 D. 7*), 707, fol. 3-166. — 6. *Histoire du grand schisme d'Occident ou des antipapes, depuis 1378 jusqu'en 1429*, in-4°, Paris, 1678, avec des rééditions nombreuses, 2 vol. in-12, Paris, 1679, 1681, et deux éditions revues, s. l. s. d., et enfin 2 vol. in-12, Bruxelles, 1723 et t. VIII de l'édition de 1686 (*Journal des Savants* du 18 juillet 1678, p. 155-157). Cet écrit, en six livres, raconte longuement les pontificats d'Urbain VI et de ses successeurs, en particulier, la vie d'Alexandre V avec l'histoire de Wiclef, de Jean Hus et de Jérôme de Prague; Maimbourg réfute l'opinion qui prétend que ce sont les rois de France qui ont fomenté le schisme, et il raconte l'histoire du concile de Constance. L'ouvrage fut mis à l'Index par décret du 23 mai 1680.

A partir de 1680, le P. Maimbourg aborde l'histoire des hérésies modernes. Il publie d'abord 7. une *Histoire du luthéranisme*, in-4°, Paris, 1680, rééditée en 2 vol., in-12, Paris, 1681, 1688, 1723, et Bruxelles, 1723, et t. IX, de l'édition de 1686 (*Journal des Savants* du 16 septembre 1680, p. 156, 157). Cette histoire présente d'une manière vivante les diverses péripéties du luthéranisme de 1517 à 1680, et trace le portrait des papes avec ceux de Luther, de Mélanchthon et d'Érasme; il fut mis à l'Index par un décret du 12 décembre 1680, et il parut en Allemagne plusieurs ouvrages qui ne sont que des adaptations de l'Histoire de Maimbourg : le plus célèbre est celui de Seekendorf (*Journal des Savants*, du 14 juillet 1692, p. 242, 243).

Mais l'écrit du P. Maimbourg qui souleva les polémiques les plus vives, ce fut 8. l'*Histoire du calvinisme*, in-4°, Paris, 1682, qui eut un très grand nombre d'éditions : 2 vol. in-12, Paris, 1682; La Haye, 1684 (épuisée en quelques jours, écrit Bayle); in-4° Paris, 1686 et 2 vol. in-12. Bruxelles, 1686; t. X de l'édition de 1686 (*Journal des Savants* du 30 mars 1682, p. 65-67). Maimbourg rattache l'origine de cette hérésie aux vaudois; il fait l'histoire de Calvin, raconte les révoltes des huguenots en France et en Écosse, leur insolence après le Colloque de Poissy, le massacre de la Saint-Barthélemy qu'il critique très vivement. L'ouvrage du P. Maimbourg suscita une véritable levée de boucliers : un arrêt des Requêtes de l'Hôtel du Roi (31 mars 1683) bannit de Lyon pour six mois les libraires et imprimeurs qui avaient débité l'ouvrage de Maimbourg, et plusieurs écrits furent composés par les protestants pour réfuter cet ouvrage. Parmi les plus importants, il faut signaler : *Histoire du calvinime et celle du papisme mises en parallèle ou Apologie pour les réformateurs, pour la réformation et pour les réformés contre un libelle intitulé Histoire du calvinisme par M. Maimbourg*, in-4°, Rotterdam, 1682, réédité en 2 vol. in-4° et 4 vol. in-12, Rotterdam, 1683. Cet ouvrage est l'œuvre de Pierre Jurieu. Jean Rou, avocat au Parlement de Paris et protestant, publia presqu'en même temps que Jurieu, des *Remarques sur l'histoire du calvinisme*, in-12, La Haye, 1682. Cet écrit, dédié au Prince d'Orange, discute, livre par livre et page par page, l'ouvrage de Maimbourg à qui il reproche de « puiser de mauvaise foi dans des sources empoisonnées », d'ailleurs, il attaque les jésuites en général et prétend que « la plupart des histoires entreprises par des jésuites ont toujours eu quelque but indirect, mais, par-dessus toutes choses, celui de l'avancement de leur Société ». On peut citer encore de J.-B. de Rocolles, une *Histoire véritable du calvinisme ou Mémoires historiques touchant la Réformation, opposée à l'Histoire du calvinisme de M. Maimbourg*; de Paul Félizon, ministre protestant, une *Apologie pour les Réformés, où l'on voit la juste idée des guerres civiles de France et les vrais fondements de l'Édit de Nantes; entretiens curieux entre un protestant et un catholique*, in-12, La Haye, 1683; d'un anonyme, une *Critique générale de l'Histoire du calvinisme de M. Maimbourg*, in-12, Amsterdam, 1683 et 1684; enfin, Pierre Bayle publia plusieurs écrits contre celui de Maimbourg : *Critique générale de l'Histoire du calvinisme de M. Maimbourg*, 2e édit. revue et beaucoup augmentée, in-12, Villefranche, 1683. Bayle publia de *Nouvelles lettres*, 2 vol. in-12, Villefranche, 1685, qui forment une première partie et Bayle se proposait d'en écrire deux autres, mais il ne paraît pas les avoir achevées. — 9. *L'Histoire de la Ligue*, in-4° et 2 vol in-12, Paris, 1683, et t. XI de l'édition de 1686, forme comme la suite de l'*Histoire du calvinisme* (*Journal des Savants* du 10 janvier 1684, p. 5-7). D'après Maimbourg, la Ligue ne fut qu'une conspiration « dans laquelle on se servit du prétexte de la religion pour abuser de la crédulité et même de la piété des peuples », et elle a produit « plus de désordres et de maux que le calvinisme lui-même, contre lequel il semble qu'elle fut uniquement armée ». — 10. Le *Traité historique de l'établissement et des prérogatives de l'Église de Rome et de ses évêques*, in-4°, Paris, 1685, et t. XII de l'édition de 1686, est un plaidoyer en faveur des libertés de l'Église gallicane et valut à son auteur quelques déboires : il dut sortir de la Compagnie de Jésus. Maimbourg établit la primauté de Pierre désigné comme chef de l'Église par Jésus-Christ lui-même; Pierre vint à Rome dont il fut le premier évêque, et les papes sont ses successeurs en cet évêché; puis, Maimbourg souligne quelques faits historiques : Pierre repris par Paul, démêlés du pape Victor avec les évêques d'Asie au sujet de la fête de Pâques, contestation entre saint Étienne et saint Cyprien au sujet du baptême conféré par des hérétiques, la chute de Libère, les erreurs de quelques papes : Clément III, Innocent III, Boniface VIII, Sixte V, Jean XXII. S'appuyant sur ces faits, Maimbourg conteste l'infaillibilité personnelle des papes : pour qu'il y ait jugement infaillible, il faut nécessairement un concile et les conciles anciens ont toujours « connu les jugements des papes pour en faire des jugements décisifs et définitifs »; les anciens papes ont toujours cru qu'ils étaient soumis aux conciles et aux canons; Maimbourg conteste également le pouvoir des papes sur le temporel des rois, car la fidélité des sujets à leur souverain est de droit divin et les papes ne peuvent dispenser de ce droit. En un mot, contre les protestants, il montre la primauté du Siège de Rome et il combat ceux qui s'abandonnent à la nouveauté, en niant la supériorité du Concile général sur le pape. Le travail de Maimbourg, qui est en faveur de la *Déclaration du clergé de 1682* et contient un traité de la Régale, fut condamné par un bref d'Innocent XI (4 juin 1685 et 26 février 1687). Un

ms. de la Bibliothèque de l'Arsenal, n. 2245 contient un long extrait de 776 pages ayant pour titre : *De la puissance de l'Église ou Réponse au Traité historique de M. Maimbourg de l'établissement...* par M. C. S. docteur en théologie, 1687. — 11. Enfin, le P. Maimbourg a étudié deux grands pontificats : *Histoire du pontifical de saint Grégoire le Grand*, 2 vol. in-12, Paris, 1686 et t. XIII de la grande édition. Ce n'est pas une biographie du pape, mais l'histoire de son pontificat depuis le jour de son élection (*Journal des Savants* du 18 mars 1686, p. 50-52); cet ouvrage fut mis à l'Index par un décret du 26 février 1687. — 12. *Histoire du pontifical de saint Léon le Grand*, 2 vol. in-12, Lyon 1687, et in-4°, 1687, et t. XIV et dernier de la grande édition.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXVII, p. 130, 131; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXI, col. 891-893; Quérard, *La France littéraire*, t. X, p. 445; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit., de 1759, t. XII, p. 90, 91; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, t. VIII, p. 49, 50; Chandon et Delandine, *Dictionnaire universel, historique, critique et bibliographique*, 5e édit, 1810, t. X, p. 520-522; dom Calmet, *Bibliothèque lorraine*, Nancy, 1751, col. 619-622; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XV, p. 468, 469; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, col. 343-356; *Dictionnaire biographique et bibliographique des prédicateurs français*, in-8°, Paris et Lyon, 1824, p. 154, 155; Barral *Dictionnaire historique littéraire et critique*, 4 t. en 6 vol. in-8°, Avignon, 1758-1762, t. III, p. 280-282; Ladvocat, *Dictionnaire historique et bibliographique portatif*, 3 vol. in-8°, Paris 1777, t. II, p. 180, 181; Dessessarts, *Les siècles littéraires de la France ou Nouveau dictionnaire historique critique et bibliographique de tous les écrivains morts et vivants jusqu'à la fin du XVIIIe siècle*, 7 vol. in-12, Paris, 1800-1803, t. IV, p. 222, 223; Lambert, *Histoire littéraire du siècle de Louis XIV*, t. I, p. 517-522; *Encyclopédie des sciences religieuses* (prot.), t. VIII, p. 554-556; *Protest. Realencyclopadie*, t. XII, p. 79, 80; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 387 et 514-517; *Kirchenlexicon*, t. VIII, col. 506, 507.

Sur les écrits du P. Maimbourg, voir manuscrit *843* de la bibliothèque de Lyon, *Éclaircissements historiques sur les ouvrages du P. Maimbourg*, par le P. Charles de la Coste, récollet.

J. CARREYRE.

MAIR ou **MAJOR** John, historien et théologien écossais (1469-1550) — Il naquit en 1469 à Glaghorn, près de North-Berwick, comté de Haddington (Écosse), commença ses études à Haddington, les continua à Cambridge, mais passa bientôt à Paris, 1493, où il fut inscrit d'abord à Sainte-Barbe, puis au Collège de Montaigu, auquel il conserva toujours un filial attachement. Maître ès arts en 1496, il enseigne tant à Montaigu qu'au Collège de Navarre, et, dès 1503, publie son premier ouvrage sur la logique. Docteur en théologie en 1505, il continue à résider et à enseigner à Montaigu, mais professe aussi la théologie scolastique au Collège de Sorbonne. Alors commence pour lui une période de grande activité littéraire, qui est interrompue, en 1518, par son retour en Écosse, où il professe quelque temps la philosophie et la théologie à l'Université de Glasgow, puis, en 1522, à Saint-Andrews, où il eut pour élève Patrik Hamilton et Georges Buchanam. Paris l'attire de nouveau, malgré les offres brillantes que lui fait le cardinal Wolsey pour le retenir au Collège de Christ-Church d'Oxford qu'il vient de fonder. On le retrouve à Montaigu en 1525; il est alors considéré comme le véritable chef de la philosophie scolastique, « le prince des théologiens de Paris ». En 1531, il retourne en Écosse, à Saint-Andrews qu'il ne quittera plus, et où il continuera pendant quelques années l'enseignement de la théologie. Il mourut en 1550; à ce moment plusieurs de ses amis et de ses élèves se disposaient à embrasser la Réforme. Pour lui, s'il a critiqué parfois avec sévérité les abus de l'époque, s'il conseillait de réduire le nombre des couvents, s'il professait au point de vue ecclésiastique les théories de Gerson et de d'Ailly, il n'en resta pas moins profondément attaché à la foi de l'Église catholique. Dès les premiers débuts du luthéranisme, il prit nettement position contre l'hérésie, et approuva les mesures de répression dirigées contre elle. L'attitude très ferme de Major lui valut les attaques de son ancien disciple G. Buchanam.

L'œuvre imprimée de Major est assez considérable. Elle comprend : 1° *Logique et philosophie* : Nombreux opuscules sur la logique dont plusieurs publiés séparément, réunis en un seul volume sous le titre : *Introductio in aristoteticam dialecticen totamque logicam*, Lyon, 1514; édit. plus sommaire, Paris, 1521; *Commentarius in Physica Aristotelis*, Paris, 1526. — 2° *Théologie* : Un volumineux commentaire sur les *Sentences*, publié en plusieurs fois, de 1503 à 1519. Parut d'abord *In IVum Sentent. commentarius*, Paris, 1509, revu et augmenté en 1516; *In Ium et IIum Sentent. totidem commentarii*, Paris, 1510; une édition augmentée du *Comm. in IIum* parut en 1519; *Commentarius in IIIum Sentent.*, Paris, 1517 « De tous les théologiens qui avaient fait jusqu'alors des Commentaires sur l'ouvrage du Maître des Sentences, aucun, dit E. du Pin, n'en avait encore fait de si savants ni de si remplis que ceux que composa Jean Major, ce qui lui a fait donner à juste titre bien des éloges. » — 3° *Écriture sainte*. Major fit d'abord paraître, Paris, 1518, une *Literalis in Matthæum expositio una cum trecentis octo dubiis et difficultatibus ad ejus elucidationem admodum conducentibus passim insertis*; un volumineux commentaire des quatre évangiles parut plus tard à Paris, en 1523, sous ce titre : *Luculentæ in quatuor evangelia expositiones, disquisitiones et disputationes contra hæreticos; ad calcem hujus operis quatuor quæstiones* : 1a *Utrum lex gratiæ sit sola vera?* 2a *Quæ sit veritas catholica et quot sint gradus ejus?* 3a *De numero evangelistarum* : 4a *De Terræ promissionis situ*. Comme le titre l'indique, l'œuvre n'est pas un commentaire irénique: outre qu'elle se propose de montrer l'accord foncier des évangiles, elle défend les doctrines de l'Église romaine contre les wiclefistes, les hussites et les luthériens. — 4° *Histoire*. C'est la partie de l'œuvre de Major qui a le plus intéressé les modernes. Dès son premier séjour en France, il avait étudié les origines de l'Écosse, et rédigé la partie principale de son ouvrage intitulé : *De historia gentis Scotorum libri sex seu historia majoris Britanniæ, tam Angliæ quam Scotiæ e veterum monimentis concinnata*; il parut à Paris en 1521 avec une dédicace au roi d'Écosse, Jacques V. On a pu dire de cette œuvre qu'elle est la première histoire de l'Écosse rédigée dans un esprit critique; elle a été réimprimée à Édimbourg, en 1710, traduite en anglais et publiée à Édimbourg, en 1892.

Launoy, *Regii Navarræ gymnasii Parisiensis historia*, pars IIIa, l. III, c. XIX, dans *Opera*, t. IVa, p. 597-599; E. du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. XIV, *Auteurs du XVIe siècle*, édit. de Mons, 1703, p. 159, 160; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, Hambourg, 1735, t. IV, p. 283-288; il y a une vie de Major, une bibliographie très complète de l'auteur et de ses disciples dans l'édition anglaise de l'*Histoire* de Major. Voir aussi : *Dictionary of national biography*, t. XXXV, 1893, p. 386-388; P. Feret, *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, Époque moderne, t. II, Paris, 1901, p. 92-96.

É. AMANN.

MAIRHOFER Mathias, jésuite bavarois, né à Landshut en 1549, entra au noviciat de Rome en 1567, et enseigna la philosophie et la théologie à l'Université de Dillingen. Il mourut le 7 février 1641 à Munich, où pendant plus de vingt ans, il gouverna le collège, tout en se livrant à de vastes travaux de

polémique et d'apologétique contre les luthériens et les calvinistes. Il convient de citer, parmi ses principaux ouvrages : *Predicanten Spiegel*, Ingolstad, 1600, in-4°; *Dess newlich Ausgegangenen Predicantenspiegel Catholische Schutzschrifft*, Ingolstad, 1601, in-4°; *Calvinische Andacht*, Ingolstadt, 1610, in-4°.

Sommervogel, *Bibl. de la Compagnie de Jésus*, t. v, col. 365-368.

P. Bernard.

MAISTER Joseph, jésuite autrichien, né à Gratz en 1714, admis dans la Compagnie en 1729, enseigna pendant de longues années la philosophie et la théologie dogmatique à Gratz, à Lintz, puis à Vienne, où il dirigea, pendant des temps très difficiles, la congrégation des hommes jusqu'en 1787. Il mourut à Gratz le 18 septembre 1794. En dehors de ses *Veritates æternæ*, Gratz, 1757-1772, qui ont rendu son nom célèbre dans toute l'Autriche, il a laissé un estimable recueil de questions théologiques sur la science moyenne, la prédestination, la fin de l'Incarnation : *Quæstiones theologicæ de scientia media, reflexa*, etc., Gratz, 1765, et divers ouvrages de physique et d'histoire naturelle, où il essaie de concilier la scolastique et les sciences.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* t. v. col. 371-374 ; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. v, col. 405.

P. Bernard.

MAISTRE (Joseph de) écrivain de langue française (1753-1821). — I. Vie. — II. Œuvres (col. 1664). — III. Idées et influence (col. 1675).

I. Vie. — Fils de F.-X de Maistre, membre du Sénat de Savoie, Joseph de Maistre naquit à Chambéry le 1er avril 1753. Il eut quatre frères dont le plus connu sera l'écrivain Xavier et cinq sœurs. Élevé dans une catholicisme réfléchi et austère par sa mère d'abord, puis par les jésuites, et devenu, après des études à l'Université de Turin, membre du Sénat de Savoie, il se laissa néanmoins quelque peu séduire par les idées de son temps, particulièrement de Rousseau. Ses discours au Sénat de Savoie : *Éloge de Victor-Amédée*, 1775, *Discours sur la vertu*, 1777, *Discours sur le caractère extérieur du magistrat*, 1784, lui vaudront, pendant la Révolution, une réputation de jacobinisme qui ne disparaîtra jamais complètement. Cf. Descostes, *Joseph de Maistre avant la Révolution*, t. i et t. ii, *passim*. Dans ces mêmes années, il fut affilié à la maçonnerie anglaise dans la loge savoisienne des *Trois-Mortiers*, puis à la maçonnerie de rite écossais dans la loge *la Sincérité*. Cf. Vernale, *La franc-maçonnerie savoisienne et l'époque révolutionnaire d'après ses registres secrets*, Paris, 1912. Enfin à ce même moment, par les francs-maçons de Lyon, il s'instruisait des doctrines martinistes et des spéculations religieuses de Saint-Martin, le philosophe inconnu. Cf. Papus, *Martinez de Pasqually*, Chaumont, 1895 et *L'illuminisme en France, Louis Claude de Saint-Martin*, Chaumont, 1902.

En face de la Révolution qui gagne du terrain même en Savoie, de Maistre se range parmi les adversaires, et, après divers incidents, quand Montesquiou a occupé la Savoie, il émigre à Lausanne, janvier 1793. Là, pour détourner ses compatriotes d'accepter le joug français, il écrit une brochure intitulée : *Lettres d'un royaliste savoisien à ses compatriotes, précédée d'une adresse de quelques parents des militaires savoisiens à la Convention nationale*, 1793. *Œuvres*, t. vii, p. 35-228. Il publie ensuite ses *Considérations sur la France*, in-8°, Londres (Lausanne), 1796, ouvrage anonyme mais dont on le sait bientôt l'auteur, et qui a un succès considérable, même en France. Surveillé par la police du Directoire qui exigera son expulsion de Lausanne, de Maistre revient à Turin en janvier 1797, auprès du nouveau roi de Sardaigne, Charles-Emmanuel IV. Il y demeure jusqu'à la fuite de ce roi à Cagliari, novembre 1798; pour lui, il se réfugie à Venise, puis rejoint son souverain; enfin, en septembre 1802, Victor-Emmanuel Ier, frère et successeur de Charles-Emmanuel, le désigne pour remplacer à Pétersbourg, comme ministre de Sardaigne, le comte Balbo. De Maistre occupa ce poste jusqu'en 1817. C'est à Pétersbourg qu'il écrit ses principaux ouvrages : *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, 1808, *Œuvres*, t. i, p. 221-308; *Du pape*, 1819, *ibid.*, t. ii, que suivra, *De l'Église gallicane*, 1821, t. iii; enfin les deux livres qui ne seront publiées qu'après sa mort, *Les soirées de Saint-Pétersbourg*, 2 in-8°, 1821, t. iv et v; et *Examen de la philosophie de Bacon*, 2 in-8°, 1826, t. vi. De Pétersbourg aussi il envoie une abondante et précieuse *Correspondance* officielle, et privée, t. ix-xiv. Ses dernières années à Pétersbourg furent moins heureuses que les premières, la question religieuse et plus précisément la question des jésuites lui attirèrent quelque animosité de la part du tsar. Alexandre, surtout après que, sous l'influence de Mme de Krudner, il eut aspiré à fonder, autour d'un *Credo* restreint à des dogmes soi-disant fondamentaux, un christianisme universel qu'ébauchera d'ailleurs la Sainte-Alliance, reprocha au ministre de Sardaigne son prosélytisme. Ce prosélytisme était discret, modéré et réel. Il en reste une *Lettre à une dame protestante sur la maxime qu'un honnête homme ne change jamais de religion*, datée du 9 décembre 1809, et une *Lettre à une dame russe sur la nature et les effets du schisme*, datée du 8 (20) février 1810, *Œuvres*, t. viii, p. 126-157, que l'on colporta dans Pétersbourg. Quant aux jésuites, de Maistre les avait toujours soutenus. Or, à partir du jour où ils se refusèrent à certaines exigences religieuses d'Alexandre, ils devinrent suspects au tsar. La conversion d'un jeune Galitzin qui leur fut imputée acheva de les perdre. Cf. Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France*, t. i, p. 183-192. Ils furent expulsés de Pétersbourg, décembre 1815, et, quatre mois plus tard, de tout l'Empire. Cf. Goyau, *La pensée religieuse de Joseph de Maistre*, ii, *1792-1821*, dans *Revue des Deux Mondes*, 15 avril 1921, p. 612-616. Revenu à Turin à la fin de 1817, de Maistre, une année après, fut nommé « régent du royaume » de Sardaigne, c'est-à-dire, garde des sceaux, sans le titre. Il se consola de cette maigre récompense en publiant quelque-uns de ses manuscrits. Il mourut à Turin le 26 février 1821.

II. Œuvres. — De Maistre appartient à l'histoire de la pensée religieuse par la plupart de ses œuvres d'abord, puis par la tournure générale de son esprit. Après les ouvrages indiqués, furent publiés, en 1851, par le comte de Maistre des *Lettres et opuscules inédits de Joseph de Maistre*, 2 in-8°; par A. Blanc, en 1858, *Mémoires politiques et Correspondance diplomatique...*, in-8°; en 1861, *Correspondance diplomatique*, 2 in-8°; en 1870 par le comte Charles de Maistre, des *Œuvres inédites*, in-8°. De 1884 à 1886, parut à Lyon l'édition définitive des œuvres déjà publiées de Joseph de Maistre, sous ce titre : *Œuvres complètes. Nouvelle édition contenant ses œuvres posthumes et toute sa correspondance inédite*, 14 in-8°, dont les 6 derniers sont consacrés à la *Correspondance*. Depuis ont encore été publiées des *Lettres* inédites, en particulier, E. Daudet, *Joseph de Maistre et Blacas leur correspondance inédite et l'histoire de leur amitié*, in-8°, 1908. Il restait encore des manuscrits inédits; cf. Goyau, *op. cit.*, i, *loc. cit.*, 1er mars 1921, p. 139; récemment, le comte Xavier de Maistre en a publié une partie, sous cette désignation : *Les carnets du comte Joseph de Maistre*, in-8°, 1923.

1° *Considérations générales sur la France*, in-8°, Londres (Lausanne), 1796 : 3 éditions parurent en 1797,

in-8°, Londres (Paris, Lyon, Bâle). En 1814, une nouvelle édition fut donnée à Paris, mais sans l'assentiment de l'auteur et avec des modifications qui lui déplurent. Le texte dans les *Œuvres complètes* est celui de 1797, t. I, p. 1 184. Sont la préface ou le prolongement de cet ouvrage, des *Fragments sur la France, ibid.*, p. 187-220; l'*Essai sur le principe générateur des constitutions, ibid*, p. 221-308 et des *Études sur la souveraineté*, composées en 1794, p. 331-509.

En face de la Révolution triomphante, de Maistre, comme nombre d'émigrés intellectuels, chercha à s'expliquer la Révolution française et son succès, et à pénétrer le secret de l'avenir. Cf. F. Baldensperger, *Le mouvement des idées dans l'émigration*, t. II. *Prophètes du passé. Théories de l'avenir*, in-12, Paris, s. d. (1925). Il avait conçu la plan d'un vaste ouvrage où il eût examiné les conditions de l'ordre social idéal, c'est-à-dire les origines et l'exercice du pouvoir, puis le droit à l'insurrection! enfin, dans une quatrième partie, il eût appliqué ses théories à la France, pour lui donner la consécration de l'expérience. Cf. *Lettre à M. le baron Vignet des Etoles*, du 22 août 1794, t. IX, p. 73-76 et *Lettre à M. le vicomte de Bonald*, 20 avril (2 mai) 1812, t. XII, p. 124-126. Il ne réalisa pas ce vaste dessein, mais de là sortirent ses *Études sur la souveraineté* qu'il n'acheva pas et ne publia pas et les *Considérations*. — Une chose frappe de Maistre dans la Révolution : c'est « cette force entraînante qui courbe tous les obstacles; et que la Révolution mène les hommes plus que les hommes ne la mènent. » *Considérations*, c. I. Abandonnant cette explication de la Révolution, que les émigrés avançaient volontiers d'une conspiration antichrétienne et antimonarchique, il revient à la grande idée chrétienne, déjà donnée par Bossuet comme explication à l'histoire du monde, la Providence. La Providence seule rend la Révolution intelligible. Si les chefs, des hommes inférieurs d'intelligence et de moralité, ont fort bien conduit le char révolutionnaire « c'est qu'ils n'étaient que les instruments d'une force qui en savait plus qu'eux... Jamais la divinité ne s'était montrée d'une manière si claire dans aucun événement humain ». *Considération*, c. I. Mais pourquoi? « Si elle emploie les instruments les plus vils, c'est qu'elle punit pour régénérer. » *Ibid.* « Chaque nation, comme chaque individu, a reçu une mission qu'elle doit remplir. » La France exerce sur l'Europe une véritable magistrature. Elle était surtout à la tête du système religieux. « Mais la France a été infidèle à sa mission. Elle s'est servie de son influence pour contredire sa vocation et démoraliser l'Europe. » *Considérations*, c. II, Cf. *Fragments sur la France*. t. IV.

1. La France a commis « l'un des plus grands crimes que l'on puisse commettre, l'attentat contre la souveraineté. Si la souveraineté réside sur une tête et que cette tête tombe victime de l'attentat, le crime augmente d'atrocité. Mais si le souverain n'a mérité la mort par aucun crime, si ses vertus mêmes ont armé contre lui, le crime n'a plus de nom. A ces traits on reconnaît la mort de Louis XVI; mais ce qu'il importe de remarquer, c'est que *jamais un plus grand crime n'eut plus de complices*. Or, tous les crimes nationaux contre la souveraineté sont punis sans délai d'une manière terrible. » *Considérations*, c. II.

Toutes les théories de Rousseau sont fausses, en effet : théories du *Contrat social*, de la souveraineté du peuple et que la loi est l'expression de la volonté générale. *Ibid*, c. IV, et *Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau. Œuvres*, t. VII, p. 503-569. La souveraineté — qu'il ne faut pas confondre avec la forme de gouvernement — vient de Dieu comme la société. Par nature, l'homme est un être social; mais cet être social est mauvais; il doit donc être gouverné; ainsi toute société suppose un pouvoir souverain qui décide sans appel. Quant à la forme de cette souveraineté et à ses rapports avec ses subordonnés, en d'autres termes, quant aux constitutions, « une des grandes erreurs du siècle qui les professe toutes fut de croire qu'une constitution politique pourrait être écrite et créée *à priori*; la raison et l'expérience se réunissent pour établir qu'une constitution est une œuvre divine ». *Essai sur le principe générateur* § 1. Dieu la fait « pour ainsi dire germer comme une plante, par le concours d'une infinité de circonstances », ou bien, plus souvent, il charge de la créer des hommes rares, de véritables « élus » qu'il « investit d'une puissance extraordinaire » et qui ont « ce caractère distinctif qu'il sont rois ou éminemment nobles ». *Étude sur la souverainté*, c. VII; *Considérations*, c. VI. Y a-t-il donc une forme naturelle de gouvernement? « Le meilleur gouvernement pour chaque nation est celui qui, dans l'espace de terrain occupé par cette nation, est capable de produire la plus grande somme de bonheur et de force possible, au plus grand nombre d'hommes possible, pendant le plus longtemps possible. » *Étude*, p. 494. Ainsi, la forme républicaine conviendra à de très petits états, mais non à de plus grands. Au fond, la monarchie est « le meilleur, le plus durable des gouvernements et le plus naturel à l'homme ». *Du pape* l. IV, c. VI. Pour la France, cela ne fait aucun doute et les Français doivent travailler au rétablissement de la monarchie. *Considérations*, c. VIII.

2. Mais le grand crime de la France, ce fut la guerre au christianisme : « Qu'on nie les idées religieuses ou qu'on les vénère, n'importe : elles n'en forment pas moins, vraies ou fausses, la base unique de toutes les institutions durables. » *Considérations*, c. V. Deux choses sont démontrées, dit-il encore, *Essai sur le principe générateur*, § 66 : « d'un côté, le principe religieux préside à toutes les créations politiques, et de l'autre, tout disparaît, dès qu'il se retire. » Or, « l'Europe entière a été civilisée par le christianisme, et l'on pouvait dire de tous ses États ce que Gibbon a dit de la France *que ce royaume avait été fait par des évêques*. » *Ibid*, § 65. Mais, le XVIIIe siècle fit une guerre à mort au christianisme : « les *philosophes* le poursuivirent comme un ennemi capital, » et ils « s'élevèrent même de la haine du christianisme jusqu'à la haine personnelle contre son divin auteur. » *Ibid*, § 64. Cf. *Fragments sur la France*, t. III. Dès lors, il y a dans la Révolution un caractère *satanique* : Qu'on se rappelle les lois, les mesures officielles, « tout cela sort du cercle ordinaire des âmes. » Et maintenant, ajoute-t-il « que les grands excès ont disparu... les *législateurs* n'ont-ils pas prononcé ce mot isolé dans l'histoire : *La nation ne salarie aucun culte*. » *Considérations*, c. V

Ainsi s'explique la Révolution. Elle est d'abord le châtiment de la France infidèle à sa mission. Mais en même temps la protection de Dieu est visible sur elle. Dieu a, sans contredit, donné à la France le succès des armes : il veut donc la sauver. S'il la châtie, c'est pour la guérir. C'est du reste une loi générale de sa providence : « Tout châtiment a une vertu rédemptrice, et où le sang coule l'âme humaine a des chances de se retremper. » *Ibid.*, c. III. « Combien *donc* les puissances de l'Europe se sont trompées sur la France! combien elles ont *médité des choses vaines*. » *Ibid.*, c. II.

Quel est exactement le décret divin sur la France, sur l'Europe? Nul ne le peut dire avec certitude. « Cependant tout annonce que l'ordre de choses établi en France ne peut durer, et que l'invincible nature doit ramener la monarchie. » *Ibid.*, c. VIII. La République ne peut durer. Elle est une folie dans son principe, et ses succès extérieurs ne doivent pas faire illusion sur sa durée. *Ibid.*, c. IV. « Toutes les raisons imaginables se réunissent pour établir que le sceau divin n'est pas

sur cet ouvrage », qu'est « la constitution de 1795 ». *Ibid.*, c. vi. Les « prétendus dangers d'une contre-révolution sont créés par l'imagination des coupables » qu'elle menacerait et, en réalité, « le rétablissement de la monarchie qu'on appelle *contre révolution*, ne sera point un *révolution contraire*, mais le *contraire* d'une révolution. » *Ibid.*, c. x.

2° Les *Soirées de Saint-Pétersbourg ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, 2 in-8°, 1821. *Œuvres*, t. iv et v, auxquelles se rattachent deux écrits de moindre étendue : *Éclaircissements sur les sacrifices*, t. v, p. 283-362, et *Sur les délais de la justice divine*, traduction d'un traité de Plutarque, in-8°, 1816, *Œuvres*, t. v, p. 382-470. Ces ouvrages, qui tous traitent du gouvernement de la Providence se relient par là aux *Considérations*.

Les *Soirées* sont une suite de 11 entretiens entre *le comte*, Joseph de Maistre, *le sénateur*, un Russe illuminé, M. Tamara, et *le chevalier*, un jeune émigré français sceptique, de Bray, devenu représentant de Bavière à Pétersbourg. Cf. abbé J. Loth, *Le Chevalier des Soirées de Saint-Pétersbourg*, dans *Mémoires de l'Académie de Rouen*, 1883-1884. Ces entretiens touchent à de nombreuses questions, mais toutes se ramènent au gouvernement de la Providence, à l'ordre qu'elle assure dans le monde, aux rapports de l'homme avec Dieu, du libre arbitre avec la puissance divine. Sur ces points de Maistre contredit les solutions *rationnelles* du xviiie siècle par les solutions *traditionnelles*.

Une belle nuit d'été sur les bords de la Néva, les trois amis sont amenés à discuter « le grand scandale de la raison humaine, savoir, le bonheur des méchants et le malheur des justes » et par là « à sonder, autant du moins qu'il est permis à la faiblesse humaine, *l'ensemble des voies de la Providence dans le gouvernement du monde moral* ». L'autre vie assurera le triomphe de la justice, disent habituellement les défenseurs de la Providence. De Maistre va plus loin : il est faux, dit-il, « évidemment faux que le *crime soit en général heureux et la vertu, malheureuse en ce monde*... Les biens et les maux sont une espèce de loterie où chacun sans distinction, peut tirer un billet blanc ou noir. Il faudrait donc changer la question et demander, pourquoi, dans l'ordre temporel, le juste n'est pas exempt des maux qui peuvent affliger le coupable, et pourquoi le méchant n'est pas privé des biens dont le juste peut jouir? » Ier entretien, *Œuvres*, t. iv, p. 15. Mais « *une loi générale, si elle n'est injuste pour tous, ne saurait l'être pour l'individu*. Une loi juste n'est point celle qui a son effet pour tous, mais celle qui est faite pour tous ». Or, le mal physique, la souffrance, n'existe dans le monde que *comme remède ou expiation* du mal moral qui est le *péché*. Il est ainsi une loi générale. *Ibid.*, p. 22-25. L'homme de bien souffre donc, non parce qu'il est homme de bien, et le méchant prospère, non parce qu'il est méchant, mais parce qu'ils sont hommes l'un et l'autre. Et même, à bien examiner les choses, si « le plus grand bonheur temporel n'est nullement promis et ne saurait l'être à l'homme vertueux », du moins « la loi visible et visiblement juste est que la plus grande masse de bonheur, même temporel, appartient à la vertu ». Imaginez un autre ordre de choses comme serait, par exemple, la récompense immédiate de l'action vertueuse ou le châtiment immédiat de l'action coupable; aura-t-il seulement « une apparence de raison et de justice »? Ier et VIIIe entretiens, *passim*.

Que le châtiment soit un rouage nécessaire du monde, c'est une des croyances les plus anciennes de l'humanité « Le châtiment gouverne l'humanité entière, le châtiment la préserve » disent les lois de Manou, et, dans notre société, « toute grandeur, toute puissance, toute subordination repose » sur le bourreau; « ôtez du monde cet agent incompréhensible : dans l'instant même l'ordre fait place au chaos ». Ainsi « *il y a sur la terre un ordre universel et visible* pour la punition temporelle des crimes, et du vice ». 1er entretien, *passim*. Mais tout homme est criminel ou de sang criminel. « Le péché originel, qui explique tout, et sans lequel on n'explique rien », est la première affirmation de la solidarité par la race et le sang. Il a entraîné en chacun de nous « la capacité de tous les maux » parce qu'il est, « abstraction faite de l'imputation, la capacité de commettre tous les crimes ». Et « il y a des prévarications *originelles* de second ordre », c'est-à-dire, qui pèsent sur une descendance. De là viennent ces sauvages qui sont des dégénérés, et leur dégradation se manifeste dans leur langue. IIe entretien.

Si l'homme se plaint sans cesse de la Providence, c'est qu'il ignore les vrais biens, ses propres vices et ce que valent ses tristes vertus. Le vrai juste opprimé ne se plaint jamais. IIIe entretien. D'ailleurs, la Providence permet à l'homme de lutter contre les maux qui le frappent et même, puisque ces maux sont des châtiments, de les prévenir par la prière. L'humanité l'a toujours cru. Sans doute « une philosophie aveugle ou coupable ne voyant dans le mal physique qu'un résultat inévitable des lois de la nature », nie la puissance de la prière, mais aucune objection ne peut tenir contre les faits. « Les fléaux dont nous sommes frappés et qu'on nomme très justement *fléaux du ciel* sont *des lois de la nature*, comme les supplices sont *des lois de la société* », donc « d'une nécessité purement secondaire qui doit enflammer notre prière au lieu de la décourager ». IVe, Ve, VIe entretiens et VIIIe, p. 82, 83. De ces fléaux, châtiments du vice, la guerre, si contraire à l'instinct de sociabilité, avec cette gloire qu'elle apporte au soldat, tandis que le bourreau, « l'exécuteur des arrêts de la justice souveraine, occupe *l'autre* extrémité de l'échelle sociale », la guerre mystérieuse est une loi du monde. Elle est un anneau de cette longue chaîne des expiations par le sang qui font de la terre « un autel immense où tout ce qui vit doit être immolé sans fin... jusqu'à la consommation des choses, jusqu'à la fin du mal ». De quelque côté qu'on la regarde, la guerre apparaît comme divine. VIIe entretien.

Enfin les souffrances du juste lui sont utiles et glorieuses; « elles le perfectionnent et accumulent ses mérites ». VIIIe entr., t. v, p. 85; elles sont pour lui un moyen d'expier sur terre, avant ce Purgatoire dont l'existence est si compréhensible. *Ibid.*, t. v, p. 89. De plus « le juste en souffrant volontairement ne satisfait pas seulement pour lui, mais pour le coupable par voie de réversibilité ». *Ibid*, p. 90, et IXe entretien. Dieu n'a-t-il pas accepté « les souffrances du Christ comme une expiation des péchés du genre humain »? IXe entretien, t. v p. 121. Le dogme des indulgences n'est qu'une application du dogme universel de solidarité et de réversibilité ainsi prouvé. Xe entretien.

Les *Éclaircissements sur les sacrifices* développent ces idées: 1° On a toujours cru qu'il y avait dans l'effusion du sang une vertu rédemptrice; 2° qu'une vie pouvait être offerte pour une autre plus précieuse. Ce dogme de la substitution enfanta même les sacrifices humains; 3° il n'y a pas de religion entièrement fausse. Le paganisme, en affirmant universellement *la rédemption par le sang*, ne pouvait se tromper. Le christianisme a simplement « notifié » cette « idée universelle » qui lui avait « rendu d'avance le témoignage le plus décisif ».

Le traité *Sur les délais de la justice divine*, traduction libre d'un traité de Plutarque, justifie la Providence de ne point punir toutes fautes immédiatement. De

Maistre *Soirées*, IIIe entretien, t. IV, p. 160, avait dit : « Si elle (la justice divine) *paraît* quelquefois ne pas apercevoir les crimes, elle ne suspend ses coups que par des motifs adorables. » Ayant trouvé ces motifs admirablement exposés dans l'écrit de Plutarque, il crut bon de le traduire.

3° *Du Pape*, 2 in-8°, Lyon, 1819, *Œuvres*, t. II et *De l'Église gallicane*, in-8°, Paris, 1821, *ibid.*, t. III.

1. *Du Pape*, a pour épigraphe les paroles de l'*Iliade*, II, 204, εἷς κοίρανος ἔστω; c'est une exaltation de la papauté, de ses droits, de son rôle et de son action.

En l'écrivant, cet « homme du monde » voulut travailler pour l'Église à laquelle « son ordre », la noblesse, avait nui au siècle précédent, et dont les ministres avaient une si lourde tâche. Il fut, sans doute, amené à choisir ce sujet par ses méditations sur les rapports de l'ordre social et de la religion, et sur les conditions d'influence de la religion, d'où il avait conclu : « Sans la pape, il n'y a plus de christianisme, et, par une suite inévitable, l'ordre social est blessé au cœur. » *Préface de la première édition* (par G. M. Deplace). Il visera surtout la France. Cf. *Discours préliminaire*. Mais il aura aussi la préoccupation de la Russie. Il l'avait vue un peu lasse de son isolement religieux, désirer d'abord se rapporcher de Rome, puis caresser le rêve d'un christianisme universel tendant à un protestantisme large par l'illuminisme, et il voulait lui proposer la seule forme d'unité que révèle féconde l'expérience sociale et politique.

Son livre lui parut arriver à une heure propice. Un jeune Moldave, Stourdza, annonçait et, en 1816, faisait paraître une apologie de l'orthodoxie russe et un ardent réquisitoire contre l'Église romaine, de tendance *martiniste* sous ce titre : *Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'Église orthodoxe*, in-8°, Stuttgard-Weimar-Paris. Cf. Lettres du 11 (23) février 1817 au cardinal Severole, *Œuvres*, t. XIV, p. 56-59, d'avril 1817 à M. le comte de Vallaise, *ibid.* p. 82-84. « Rome tient beaucoup à la réfutation de cet ouvrage », écrira, le 28 septembre 1818, de Maistre à Deplace, *ibid.*, p. 151, mais à ce moment, son livre était presque terminé et, quand il parut, ce livre n'eut de Rome aucune approbation officielle. Rome n'en est donc responsable à aucun titre. De Maistre n'est pas le seul responsable cependant. Désireux de ne blesser Rome à aucun prix, il avait cherché un censeur. Il finit par trouver un homme de lettres lyonnais, Guy-Marie Deplace. Ce fut un correcteur attentif, « dont il semble bien que le nom doive être inséparable désormais de celui de Joseph de Maistre ». Brunetière, *Joseph de Maistre et son livre Du pape*, dans *Revue des Deux Mondes*, 1906, t. III, p. 224. Cf. *Lettres inédites de J. de Maistre à M. Deplace* et *Notice sur les différentes éditions Du Pape et sur M. Deplace*, en tête de la 21e édition de l'ouvrage, in-8°, Paris, 1871. La *préface* de la première édition, anonyme, est l'œuvre de Deplace.

En 1820, de Maistre publia, à Paris, une seconde édition, revue et corrigée, édition définitive, à laquelle il mit une préface. Le livre est précédé d'un *Discours préliminaire*, où l'auteur justifie son dessein et dit s'être « particulièrement occupé de la France ».

Du pape comprend 4 livres. Le premier intitulé : *Du pape dans ses rapports avec l'Église catholique*, démontre comment l'Église universelle, appelle la suprématie pontificale et celle-ci l'infaillibilité du souverain pontife. Pas d'Église universelle sans un chef que l'on ne puisse soupçonner d'erreur. Pas n'est besoin de la théologie pour démontrer cela, invoquer « la nature des choses suffit ». L'ordre naturel, c'est que l'Église, société, soit gouvernée « comme toute autre association », que son gouvernement soit une monarchie, vu « le nombre des sujets et l'étendue géographique de l'empire ». Qui dit suprématie dit infaillibilité. Ne faut-il pas que toute souveraineté soit absolue et que ses décisions ne puisset être attaquées comme erronées? « Il y a là un postulat de la vie sociale. » Goyau, *loc. cit.*, I, p. 619. Dans la pratique « l'erreur ne saurait donc être opposée au souverain pontife », pas plus qu'aux souverains temporels. C. I, cf. *Étude sur la souveraineté*.

Mais l'infaillibilité du pape n'est pas seulement présupposée comme une nécessité de l'ordre social elle est réelle, divinement promise elle est « invinciblement démontrée » par toute l'histoire, par les témoignages des catholiques, c. VI, des dissidents eux-mêmes, gallicans, c. VII, jansénistes, c. VIII, protestants, c. IX, et orthodoxes, c. X. J. de Maistre s'appliquait à réfuter « la célèbre et vaine distinction » de Bossuet « du *siège* et de la *personne* » c. XI et l'objection qui devait revivre au concile du Vatican « de cette fameuse session IV, où le concile (le conseil) de Constance se déclare supérieur au Pape », XII. Rien dans l'histoire de la papauté ne permet de l'accuser d'erreur, c. XV; rien non plus ne justifie le préjugé protestant contre l'infaillibilité « représentée comme un despotisme épouvantable ». Une chose, en particulier, prouve pour Joseph de Maistre que la suprématie pontificale a une source divine c'est qu'elle « n'a point été dans son origine ce qu'elle fut quelques siècles après; mais c'est en cela précisément qu'elle se montre divine : car, tout ce qui existe légitimement et pour des siècles existe d'abord en germe et se développe successivement. » C. VI.

Le livre II, *Du pape dans ses rapports avec les souverainetés temporelles*, justifie contre la Déclaration de 1682 qui la repousse absolument, contre les *philosophes* qui l'ont attaquée comme funeste, l'autorité que les papes exercèrent, au Moyen Age et après, sur les rois et sur les peuples. Il ne s'occupe de justifier ni le pouvoir direct ni le pouvoir indirect; il prend les faits ; ces faits ne sont que l'application des lois naturelles. C. IX, *Justification de ce pouvoir*. — Si la souveraineté est nécessaire et en quelque manière absolue, c. I, II, III, cependant « il n'y a point de gouvernement qui puisse tout. En vertu d'un loi divine il y a toujours, à côté de toute souveraineté, une force quelconque qui lui sert de frein, une loi, une coutume, la conscience, une tiare, un poignard ». C. IX; cf. c. III et IV. Or, « l'autorité des papes fut la puissance choisie et constituée dans le Moyen Age pour faire équilibre à la souveraineté temporelle et la rendre supportable aux hommes ». C. IX. « Il n'arriva là que ce qui devait arriver. » Les papes « étaient supérieurs par la sagesse et par la science; ils commandaient à toute la science de ce temps-là »; ils eurent aussi pour eux « le principe très vrai que *toute souveraineté vient de Dieu* ». C'est pourquoi, « la force des choses les investit, d'elle même et sans contradiction, de cette supériorité dont on ne pouvait se passer alors. » C. X. Et la chrétienté n'eut pas à s'en plaindre. « Les papes ont lutté quelquefois avec les souverains jamais avec la souveraineté. L'acte même par lequel ils déliaient les sujets du serment de fidélité, déclarait la souveraineté inviolable. » C. V. L'ordre social n'était donc pas troublé. La souveraineté sortait même grandie de cette intervention du représentant de Dieu. *Ibid.* D'ailleurs, c'est seulement quand il y avait grand abus, grand crime ou grand doute, que le souverain pontife interposait son autorité. C. X. Les papes ne luttèrent jamais que pour ce triple but : la sainteté du mariage, le maintien des lois ecclésiastiques, la liberté de l'Italie, c. VII, et, dans tout cela, ils n'ont jamais prétendu exercer qu'une puissance purement spirituelle. C. VIII.

« L'hypothèse de toutes les souverainetés chrétiennes, réunies par la fraternité religieuse, en une sorte de république universelle sous la suprématie

mesurée du pouvoir spirituel suprême, n'avait rien de choquant », conclut de Maistre, et il ajoute « je ne vois pas que les temps modernes aient imaginé rien de meilleur ni même d'aussi bien ». C. x. « Une fièvre constitutionnelle s'est emparée de toutes les têtes, et l'on ne sait encore ce qu'elle produira... Qu'est-ce donc que les souverains ont gagné à ces lumières tant vantées et toutes dirigées contre eux? J'aime mieux le pape. » C. xi.

Le livre III traite *Du pape dans ses rapports avec la civilisation et le bonheur des peuples.* Tout bienfait du christianisme est un bienfait du pape. « Sans le pape, l'institution divine perd sa puissance et sa force convertissante; sans le pape, ce n'est plus qu'un système, une croyance humaine, incapable d'entrer dans les cœurs et de les modifier. » *Résumé et conclusion.* Aux papes revient l'honneur de la civilisation universelle : « A peine le Saint-Siège est affermi que la *sollicitude universelle* transporte les souverains pontifes, et les missions se multiplient efficacement », c. I; l'honneur aussi d'avoir éteint la servitude, c. III (cf. *Quatre chapitres sur la Russie*, c. I. *De la liberté*, t. VIII, p. 279-297); l'honneur d'avoir grandi l'humanité par l'institution du sacerdoce, c. III et surtout d'avoir créé « ce miracle », la monarchie européenne. C. IV.

Le livre IV, *Du pape dans son rapport avec les Églises nommées schismatiques,* expose combien la suprématie du pape manque à l'église gréco-russe qu'il appelle *photienne.* Elle mérite de porter ce nom, puisque Photius l'a séparée de Rome « comme celle de Genève est *calviniste,* celle de Wittenberg est *luthérienne* » et, on le sait, *toute religion qui porte le nom d'un homme ou d'un peuple est nécessairement fausse.* C. IV. Les motifs que cette Église ou plutôt ces Églises invoquent pour justifier leur sécession d'avec Rome, cachent mal les mobiles qui les ont poussées. C. IV-XI. Et, parce qu'elles sont *en insurrection contre l'unité souveraine,* et séparées de celui à qui « appartiennent les promesses, » « elles sont stériles, » et elles sont *protestantes.* Il y a entre elles et les formes diverses du potestantisme une sympathie qui s'explique par la haine du pape; mais elles connaîtront aussi « toutes les phases de dissolution que le protestantisme luthérien et calviniste a déjà mises sous nos yeux. » Qu'elles soient encore « comme des cadavres gelés dont le temps a conservé les formes, » c'est possible, mais « le vent de la science qui est chaud va souffler sur elles : il arrivera ce qui doit arriver selon les lois de la nature. » « Aucune religion, excepté une, ne peut supporter l'épreuve de la science. » C. V et II.

La conclusion de l'ouvrage est d'abord un pressant appel à l'unité adressé aux protestants « qui ont parcouru le cercle entier de l'erreur, » et plus encore aux anglicans : ceux-ci semblent destinés en effet « à donner le branle au grand mouvement religieux qui se prépare. » § 4. Que les Français, « qui ont sans doute de grands préjugés à vaincre, » ne laissent pas échapper cette occasion « de s'employer efficacement et en première ligne à la reconstruction du saint édifice. » Qu'ils cessent d'être gallicans : le gallicanisme est une espèce de protestantisme, § 11, de ce protestantisme qui a préparé les *philosophes* du XVIIIe siècle et par eux la Révolution. § 13 et 14. Que tous les ennemis du Saint-Siège, qui avaient annoncé sa chute définitive, en voyant le pape, « chassé, exilé, privé de ses États par une puissance prépondérante et presque surnaturelle devant qui *la terre se taisait,* » contemplent aujourd'hui sa résurrection. La main de Dieu n'est-elle pas là? § 16 et 17. Puis, il termine par un acte de foi et d'amour, inspiré de Bossuet et de Fénelon en « la sainte Église romaine ».

2. *De l'Église gallicane dans son rapport avec le souverain pontife, pour servir de suite à l'ouvrage intitulé Du pape, par l'auteur des Considérations sur la France.* Dès son apparition le livre *Du pape* avait été attaqué par des ultramontains qui lui reprochaient la manière dont il envisageait l'infaillibilité : *Préface de la 2e édition.* Cf. *Études* du 5 octobre 1897, p. 5-32, *Amica collatio ou échange d'observations sur le livre français intitulé : Du pape,* manuscrit de J. de Maistre, publié par le P. de Maistre ; Goyau *loc. cit.*, II, p. 618. Il avait été attaqué aussi par les gallicans, *Préface.* Et à ce sujet, de Maistre disait dans cette même préface, datée du 30 juillet 1820 : « l'auteur avoue n'avoir pas un fort grand respect pour les maximes gallicanes. » Il les avait même attaquées de front dans un V^e livre de son ouvrage, intitulé : *Du pape dans son rapport avec l'Église gallicane;* mais il a supprimé ce V^e livre, parce qu'il se trouvait hors de proportion avec les autres, et encore « parce qu'il avait une couleur polémique, peu en harmonie avec le reste de l'ouvrage ». La préface de l'*Église gallicane* rappelait ces indications.

Cet ouvrage qui comprend 2 livres : I. *De l'esprit d'opposition nourri en France contre le Saint-Siège et de ses causes*; II. *Système gallican, Déclaration de 1682,* est une charge contre le gallicanisme, ses inspirateurs et défenseurs. De Maistre avait dit dans le *Pape*, c. IV : « Toute religion qui porte le nom d'un peuple est nécessairement fausse, » et la première phrase de son *Église gallicane* est celle-ci : « Pourquoi dit-on l'*Église gallicane* comme on dit l'*Église anglicane ?* et pourquoi ne dit-on pas l'*Église espagnole...*? » Il conclut de là et de cette parole de Gibbon : « *L'Église gallicane,* placée entre les ultramontains et les protestants reçoit les coups des deux partis, » non pas qu'elle soit sortie de l'unité en dehors de laquelle on n'est plus dans la vérité, mais elle a eu l'air « en se contemplant trop de ne pas se rappeler assez *qu'elle n'était qu'une province de l'empire catholique.* » L. Ier, c. I.

A qui doit-on la malheureuse opposition à Rome « qui causa tant de maux au christianisme »? A l'Église gallicane seule? Non. Que l'on considère « les difficultés que l'on éleva en France contre l'admission pure et simple du concile de Trente »! Aux États généraux de 1615, le clergé la voulait, mais l'esprit calviniste survivait dans le *tiers-état* et plus encore dans le parlement, et les prélats sont obligés de céder. « Protestant dans le XVe siècle, frondeur et janséniste dans le XVIIe, philosophe enfin et républicain dans les dernières années de sa vie, » le parlement de Paris a pour trait distinctif « son opposition constante au Saint-Siège ». Le mal fut grand, surtout à partir du jour où l'esprit janséniste se répandit dans toute la magistrature. « Alors le parlement devint en totalité anticatholique, et tel que, sans l'instinct royal de la maison de Bourbon et sans l'influence aristocratique du clergé, la France eût été conduite infailliblement à un schisme absolu. » *Ibid.*, c. II.

Mais l'animosité de l'auteur s'affirme surtout contre le jansénisme, « une secte, ennemie, comme sa mère, de toute hiérarchie, de toute subordination, » contre « ses dogmes atroces, son caractère odieux, sa filiation et sa paternité également déshonorantes, ses menées, ses intrigues et son insolente obstination, » c. XII; cf. c. III-V, contre Port Royal qui l'incarna. L'influence de Port-Royal a été funeste. « Port-Royal divisa l'Église; il créa un foyer de discorde, de défiance et d'opposition au Saint-Siège; il aigrit les esprits et les accoutuma à la résistance... » C. V. On peut vanter « la piété, les mœurs, la vie austère, des gens de ce parti. Tout ce rigosrisme ne peut être en général qu'une mascarade de l'orgueil. » C. VI. « La réputation littéraire de Port-Royal » elle-même est usurpée. C. VI-VIII. « Pascal est le seul écrivain de génie qu'ait, je ne dis pas *produit,* mais logé pendant quelques moments la

trop fameuse maison. » C. v. Mais, il n'a ni la valeur morale, ni la valeur littéraire qu'on lui prête. « L'Église ne doit rien à Pascal pour ses ouvrages dont elle se passerait fort aisément. » C. II. Cf. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, principalement, livre III, p. 229-259, qui s'efforce de réfuter les assertions de Joseph de Maistre.

Dans le livre II, de Maistre, étudie d'abord les causes prochaines de la *Déclaration de 1682* : l'affaire de la Régale et surtout la caractère de Louis XIV. Autant il a loué ce roi d'avoir agi vigoureusement, mais non cruellement, contre la secte janséniste, autant il blâme son « inflexible hauteur» dans ses conflits avec Rome, principalement le conflit de la Régale. C. I, II. Puis, il étudie cette assemblée de 1682 dont Colbert fut « le premier moteur », où les prélats les plus influents « vinrent avec le désir de mortifier le pape »; et où Bossuet lui-même ne sut pas être indépendant. C. III. Enfin il juge les *quatre articles* « l'un des plus tristes monuments de l'histoire ecclésiastique, l'ouvrage de l'orgueil, du ressentiment, de l'esprit de parti, et par-dessus tout de la faiblesse ». Prenant à partie deux apologies qui viennent de paraître des maximes de l'Église gallicane : *Défense des libertés de l'Église gallicane, par feu M. Louis Mathias de Bonal, archevêque de Tours*, in-4°, Paris, 1818, et *Exposition de la doctrine de l'Église gallicane, par rapport aux prétentions de la cour de Rome par Dumarsais...* avec un discours préliminaire par M. Clavier, in-8°, Paris 1817, il montre ces *quatre articles* propres seulement « à rendre le gouvernement de l'Église difficile ou impossible, » et, « aussi viciés pour la forme que pour le fond. Ils ne présentent, *en effet*, que des énigmes perfides dont chaque mot prête à des discussions interminables...; il n'y a pas de rebelle qui ne les porte dans ses drapeaux. » C. III, V. Les nations catholiques protestèrent contre la Déclaration dont quelques-uns avaient la prétention de faire une loi de l'Église universelle, et les papes la condamnèrent. Mais il y a mieux. Louis XIV, qui déjà avait arrêté le zèle schismatique de l'assemblée, reconnut le vice des quatre articles; toutefois il n'eut pas « la force de les révoquer d'une manière également solennelle »; leurs auteurs mêmes les condamnèrent et si Bossuet, « le *rédacteur* mais non le *promoteur* des quatre articles » et qui dans l'assemblée s'était rendu « infiniment utile à l'Église en s'opposant à des hommes emportés, et surtout en faisant avorter, une rédaction entièrement schismatique », tenta une *Défense de la Déclaration*, soit sur l'ordre de Louis XIV, soit « par le mouvement même de ses idées, » tout prouve qu'il n'en fut pas content et qu'elle fut publiée « au mépris des volontés les plus sacrées de l'auteur. » C. VI-X. Cf. art. BOSSUET, t. II, col. 1063-1066, et DÉCLARATION DE 1682, t. III, col. 185-205. Et de Maistre pressait « le fils de saint Louis » qui avait retrouvé le trône de son ancêtre de ne pas maintenir, en les signant, les fameux articles. Enfin, après avoir dénoncé « l'affinité théologique entre les quatre propositions et le jansénisme, » il montre que les libertés de l'Église gallicane, telles surtout que les exposent les Pierre Pithou et les Dupuis, assurent l'asservissement de l'Église même au pouvoir civil. Sur un seul point, et c'est un malheur, cette Église « est parfaitement *libre;* » entre elle et le Saint-Siège « les quatre articles ont produit une véritable scission qui ne différait de celle d'Angleterre, par exemple, que, parce que, d'un côté, elle était avouée, et que, de l'autre elle ne l'était pas; et qu'on refusait en France de tirer les conséquences des principes qu'on avait posés. » C. XV. Si l'on cherche les raisons de ce fait, c'est d'abord la modération du Saint-Siège; c'est aussi l'esprit vraiment royal de l'auguste maison qui gouverne la France. La troisième enfin « c'est le caractère droit et noble, c'est la conscience savante, c'est le tact sûr du sacerdoce français. » De Maistre termine son ouvrage par « un appel au clergé français. » Il manque à la gloire de ce clergé, si grande après la révolution, « une victoire sur le préjugé ». Qu'il renonce au préjugé gallican et que tous les hommes sages trouvent dans les choses cette leçon qu'elles apportent : « la *nécessité*, c'est-à-dire, l'*existence* d'un pouvoir suprême, unique, indéfectible, établi par CELUI qui ne nous aurait rien appris s'il nous avait laissé le doute, établi pour épargner aux enfants de la vérité, l'infortune et la honte de diverger comme l'erreur. » C. XVIII.

4° *Examen de la philosophie de Bacon*, achevé en 1815, publié seulement en 1826, 2 in-8°; *Œuvres*, t. VI, « J'ai un grand ouvrage par les mains, écrivait de Maistre à Bonald, le 1er (13) juillet 1814, *Œuvres*, t. XII, p. 428; il s'agirait *entre autres petites choses*, d'ôter le sceptre de la philosophie rationnelle aux Anglais et de le rendre à notre langue. » En effet, c'est des Anglais que la secte philosophique a pris « ce système absurde qui voudrait, pour ainsi dire, matérialiser l'origine de nos idées. » *Soirées*, IIe entretien, *Œuvres*, t. IV, p. 109. Il s'en prend donc durement à Locke. De l'*Essai sur l'entendement humain*, l'on peut demander : *Montrez-moi le défaut qui ne s'y trouve pas*. Quant à l'auteur, ce qui le caractérise, c'est l'hostilité à l'égard de toute autorité morale, des idées reçues « et par-dessus tout, de son Église; » c'est ensuite la passion de *contredire*. C'est enfin la médiocrité : il est logicien médiocre, savant médiocre, érudit médiocre. Médiocre littérateur, il fut également médiocre philosophe : « il ne s'est pas *toujours* entendu lui-même; » il a donné de la liberté une idée absurde; il s'est contredit sur la question du principe pensant, et sur la question de l'origine des idées, « il a constamment battu la campagne. Enfin « après avoir posé les fondements d'une philosophie aussi fausse que dangereuse, son fatal esprit se dirigea sur la politique avec un succès non moins déplorable. Il a parlé sur l'origine des lois aussi mal que sur celle des idées; et il a posé des principes dont nous voyons les conséquences. Ces germes terribles animés dans les boues chaudes de Paris, ont produit le monstre révolutionnaire. » *Ibid.*, VIe entretien, p. 316-377.

Plus longuement, de Maistre discute l'auteur du *Novum organum*. Il a parlé deux fois entre autres de Bacon; une première fois, dans les *Soirées*, Ve entretien, principalement p. 268-274. « Ces six pages, dit A. de Margerie, sont un modèle; elles ont la force et elles ont la mesure. Il y réduit à sa juste proportion l'influence de Bacon sur le progrès moderne, c'est-à-dire à zéro; et la direction matérialiste qu'il donne à la science y est signalée sans exagération. » *Examen*, préface, *Œuvres*, t. VI, p. I et II.

L'*Examen de la philosophie de Bacon*, dit le même critique est « un livre puissant et passionné ». *Ibid.*, p. X. De Maistre examine successivement la méthode de Bacon, la part qui lui revient dans les conquêtes modernes de la science, ses théories cosmologiques et physiques, le but et l'esprit général de sa philosophie, en ce qui concerne Dieu, l'homme et la nature, et de cet examen, il conclut que sa méthode est sans valeur et a été sans action, « que ses vues scientifiques sont fausses et puériles, que le but de sa philosophie est la destruction de toute philosophie et principalement de toute philosophie religieuse. » De Margerie, *ibid.*, p. X. Mais ce qu'il reproche surtout à Bacon, c'est que « sa philosophie tend à bannir Dieu du monde, à tout expliquer sans Lui, à rayer de la liste des connaissances humaines celles qui l'ont directement pour objet. » *Id.*, *ibid.*, p. XIX, « En résumé conclut le même auteur, *ibid.*, p. XXV, d'une part, Joseph de Maistre s'est trompé autrement que Bacon sur la nature vraie, et la marche de l'induction; il conteste à tort la valeur

critique des procédés de sa méthode; il ne justifie pas l'accusation d'avoir voulu par un dessein réfléchi et caché faire servir sa méthode et sa science à la destruction du christianisme. Mais, d'autre part, il établit victorieusement : 1° que Bacon n'est nullement, comme on l'a dit, le père de la méthode et de la science expérimentales; 2° que sa méthode, soit par ses procédés, soit par son but, est impropre aux découvertes et n'en a causé aucune; 3° que sa conception de la science, enferme l'expérience humaine dans la sphère du sensible et, supprimant la métaphysique, conduit à nier ou éliminer toutes les vérités de l'ordre moral. »

III. Idées et influences. — 1° Avec Chateaubriand et Bonald, de Maistre prit l'initiative d'une réaction à l'égard du XVIIIe siècle.

Il s'oppose aux *philosophes* du XVIIIe siècle, non seulement par sa foi et par le rôle civilisateur et social qu'il reconnaît au catholicisme, mais par sa philosophie et sa conception de l'homme. De Maistre n'entend point « insulter la raison », *ibid.*, p. 213, ni en diminuer le pouvoir, mais il n'accepte pas que la raison individuelle soit la source et la règle unique et dernière de la vérité. Elle est une « lumière tremblotante ». *Considérations*, c. VIII. Au-dessus d'elle, il y a la foi d'abord, mais aussi la raison générale, le *sens commun*, toutes les vérités apprises de Dieu à l'origine, transmises par le langage et dont l'humanité dans son ensemble est la gardienne et la dispensatrice, car l'homme est avant tout un être social et enseigné; il faut la contrôler aussi et la compléter par l'expérience, par l'utilité, l'utilité est une garantie de vérité, et plus encore par le sentiment, « l'intuition de la conscience intellectuelle, » qu'il juge, « à peu près infaillible lorsqu'il s'agit de philosophie rationnelle, de morale, de métaphysique et de théologie naturelle, » *Soirées*, Ier entretien, t. IV, p. 18; « il est des vérités que l'homme ne peut saisir qu'avec l'*esprit de son cœur* ». VIIIe entretien, *loc. cit.*, t. V, p. 128.

Science et religion ne sont nullement condamnées, comme l'a faussement affirmé Bacon, ni à s'opposer, ni même à ne pas s'entendre. Entre elles, il y a une « alliance naturelle et fondamentale ». « Plus la théologie est parfaite dans un pays, plus il est fécond en une véritable science. » Comme Bacon l'a dit : « la religion est l'aromate qui empêche la science de se corrompre. » D'autre part limiter les connaissances humaines à des inductions purement expérimentales, à une conception purement mécanique du monde, c'est vraiment trop peu. Pour avoir, une explication complète des choses, il faut faire appel à toutes les forces de l'âme, à l'intuition comme à la raison discursive, faire appel à la métaphysique et fondre le tout dans l'unité de la théologie. *Examen*, c. XIX; *Soirées*, IIe entretien, t. IV, p. 70-80, Xe entretien, t. V, p. 85-188. Sur le danger moral de la science séparée de la théologie et par conséquent de Dieu, cf. *Quatre chapitres sur la Russie*, t. VIII, c. II, p. 297-300.

2° Le trait le plus caractéristique de la pensée de Joseph de Maistre est d'être religieuse et même mystique. Cela tient d'abord à sa théorie de la Providence, sa philosophie de l'histoire est celle de Bossuet. Il croit à la Providence générale : le monde traduit des intentions d'ordre et d'harmonie et de Maistre ne pardonne pas à Bacon d'écarter les causes finales. Il n'y a point de hasard. Cela est vrai du monde physique; cela est vrai du monde moral; l'homme est ordonné par exemple, à vivre en société; toute nation a sa constitution naturelle, c'est-à-dire, une constitution à laquelle elle est ordonnée et son bonheur attaché; l'histoire « lui apparaît comme l'allure de la volonté divine cheminant à travers les siècles humains. » Goyau, *La modernité de Joseph de Maistre* dans *Catholicisme et politique*, in-16, Paris, s. d. (1923). Il croit à la Providence particulière : son interprétation de la Révolution le prouve. Le monde lui apparaît même suivant le mot de saint Paul « comme un système de choses invisibles manifestées visiblement. » *Soirées*, Xe entretien, t. V, p. 178. « Il n'y a aucune loi sensible qui n'ait *derrière* elle une loi spirituelle dont la première n'est que l'expression visible. » *Ibid.*, p. 180. Si Kepler découvrit ses fameuses lois, particulièrement la troisième, ce ne fut « qu'en suivant je ne sais quelles idées mystiques de nombres et d'harmonies céleste..., qui ne sont pour la froide raison que de purs rêves. » *Ibid.*, p. 182. Les mystères de la religion ont tous une valeur symbolique. *Ibid.*, p. 173-175. Par ces théories, de Maistre, s'opposait davantage encore au philosophisme du XVIIIe siècle; mais, à cause d'elles aussi; on a voulu faire de lui un simple disciple des fouilleurs d'au-delà que multipliera son temps et dont il parlera lui-même longuement. *Soirées*, XIe entretien, t. V, p. 227-229 et *Quatre chapitres sur la Russie*, c. IV, *De l'illuminisme*, t. VIII, p. 328-347. Mais s'il avait fréquenté certains groupes martinistes et lu les écrits de Saint-Martin, il n'avait reçu d'eux aucune de ses idées essentielles. Cf. Cf. Goyau, *loc. cit.*, *Revue des Deux Mondes*, 1er mars 1921, p. 167, 168.

3° Pour lui, « il faut une religion au peuple » et « tout le monde est peuple », *Quatre chapitres sur la Russie*, c. III; *De la religion*, t. VIII, p. 309. Mais pas de religion sans christianisme. Le christiansime ne date pas de dix-huit siècles. Ses racines plongent dans le passé, dans cette révélation primitive dont les fausses religions elles-mêmes ont gardé ce qu'elles ont de vrai. *Considérations*, c. X. Il y a donc harmonie entre le christianisme et l'homme ou la société. *Du Pape*, III part., c. III, § 1. Le christianisme immuable en son essence est cependant soumis comme toute société « à la loi universelle de développement ». Prenez, par exemple, le pouvoir pontifical : il a grandi et vécu; mais « la plante est une image naturelle des pouvoirs légitimes. Tout pouvoir constitué immédiatement dans toute la plénitude de ses forces et de ses attributs, est, par cela même, faux, éphémère et ridicule ». *Ibid.*, II part., c. X. Il faut bien, d'ailleurs, que le christianisme suive le mouvement naturel et par conséquent divin des sociétés. « Les lois générales seules sont éternelles. Tout le reste varie et jamais un temps ne ressemble à un autre. » *Ibid.*, c. IX; cf. Brunetière, *loc. cit.*, p. 34.

Mais « point de christianisme sans le catholicisme. » De Maistre attaque donc toute forme dissidente du christianisme, mais le protestantisme avant tout. Celui-ci « n'est point seulement une hérésie religieuse, mais une hérésie civile. » N'est-il pas « l'insurrection de la raison individuelle contre la raison générale et par conséquent ce qu'on peut imaginer de plus mauvais? » *Réflexions sur le protestantisme*, Turin, 1798, *Œuvres*, t. VII, p. 63-97. Cf. *Du Pape*, *passim*. Il approuve Louis XIV d'avoir révoqué l'édit de Nantes; le roi obéit en cela à un « instinct royal » qui ne le pouvait tromper. *Ibid.*, p. 79.

Son catholicisme est donc intolérant. Il approuve non seulement la révocation de l'édit de Nantes, mais l'Inquisition et il donne comme préface à des *Lettres sur l'inquisition d'Espagne*, qu'il écrit à Moscou en 1815, *Œuvres*, t. III, p. 241 sq., ces paroles de Grimm, *Correspondance*, Ie part., t. II, p. 242, 243 « Tous les grands hommes ont été intolérants et *il faut l'être*. Si l'on rencontre sur son chemin un prince débonnaire, il faut lui prêcher la tolérance, *afin qu'il donne dans le piège*, et que le parti écrasé ait le temps de se relever par la tolérance qu'on lui accorde et *d'écraser son adversaire à son tour*. C'est que souveraineté et religion, par conséquent, christianisme et Église sont

solidaires, tout ce qui attaque ou défend l'une, attaque ou défend l'autre. »

Son catholicisme enfin est ultramontain. L'Église universelle a la forme d'une monarchie. Le pape l'incarne, la couronne lui donne l'unité nécessaire. « L'Église et le pape, c'est tout un. » *Du pape*, l. III, c. II. Son ultramontanisme fut une des raisons pour lesquelles il ne fut pas populaire en France. Il y heurtait tant de préjugés que Pie VII, lui-même, à qui de Maistre avait dédié la seconde édition *Du Pape*, n'osa lui répondre.

4° Il aspire et travaille à l'unité des Églises chrétiennes, mais à l'unité parfaite, dans le catholicisme et dans la soumission au pape qui l'incarne. Dès 1788, il propose dans un long mémoire au duc de Brunswick que la maçonnerie, en qui il ne voyait aucune hostilité à l'égard de l'Église, ni aucun danger pour l'ordre social existant, travaille à la réunion des Églises. Il fut préoccupé surtout de la réunion des Églises orthodoxes, particulièrement de la Russie, où le tsar « peut tout ce qu'il veut » et où l'inquiètent des infiltrations protestantes. Cf. son écrit en latin : *Viri christiani Russiæ amantissimi animadversiones in librum Methodii*, daté du 1er mars 1812, où il répondait à un livre de Méthode, archevêque de Twer, intitulé : *Des choses accomplies dans la primitive Église* et inspiré d'idées protestantes. *Œuvres*, t. VIII, p. 361-401; et surtout, *Lettres à une dame russe sur la nature du schisme*, *ibid.*, p. 139, le IVe livre, *Du pape*, et la *Lettre sur l'état du christianisme en Europe*, que de Maistre écrivit à Turin, en 1819. *Œuvres*, t. VIII, p. 485-519.

Rappelant que « il est impossible de vouloir le christianisme, si l'on ne veut le principe catholique », il déplore l'appui donné par l'empereur Alexandre à tous les ennemis du catholicisme, protestants et autres, l'ignorance où est cet empereur de l'importance religieuse du catholicisme, la persécution dont il le poursuit, l'erreur où il s'est perdu, celle de la Sainte-Alliance, de l'unité chrétienne par l'acceptation commune des seuls dogmes fondamentaux. Cf. Martin Jugie, *Joseph de Maistre et l'Église gréco-russe*, in-16, Paris, s. d. (1922). Il ne perd pas de vue non plus la rentrée des protestants dans l'Église, mais à la faveur de leur indifférentisme pour leurs propres dogmes de leurs décomposition et de la vie que le catholicisme vient au contraire de manifester. L'Angleterre surtout lui paraît en route vers Rome. Et son imagination lui montre cette grande révolution sortant de la première : « La France prêchant la religion à l'Europe; » l'émancipation des catholiques prononcée en Angleterre et le catholicisme parlant en Europe anglais et français et dans le courant du siècle, peut-être, « la messe dite à Saint-Pierre de Genève, et à Sainte-Sophie de Constantinople ». Cf. *Réflexions sur le protestantisme*, *Œuvres*, t. VIII, p. 91, et *Lettre à M. le chevalier d'Orly*, du 3 mars 1819, *Œuvres*, t. XIV, p. 517.

Ce catholicisme est-il senti? N'est-il pas simplement de commande en vue d'une restauration sociale et monarchique? On se l'est demandé. Mais si de sa vingt et unième à sa trente-sixième année, de Maistre à été un ardent franc-maçon, il n'en fut pas moins et toute sa vie un fervent catholique. Cf. Goyau, *La pensée religieuse*..., t. p. 143 sq. S'il rêva pour la France, la restauration du trône et de son antique alliance avec l'autel, c'est avec la conviction qu'il travaillait à l'accomplissement des plans divins. D'ailleurs, c'était une alliance nouvelle qu'il rêvait entre les Bourbons et l'Église, dans l'abandon des traditions gallicanes. Cf. Lettre à M. le comte de Blacas, 22 mai 1814, *Œuvres*, t. XII, p. 427-437, et *De l'Église gallicane*.

Ballanche l'a appelé « prophète du passé », mais il n'a été nullement l'aveugle admirateur du passé; il en dit les fautes; il n'a pas davantage tenté de faire revenir en arrière l'humanité; il sait la chose impossible et que la Révolution, loin d'être un mouvement sans lendemain, commence au contraire une époque. Mais dans l'avenir comme dans le passé, les mêmes lois doivent s'appliquer. On a affirmé que ces lois, il les détermine *à priori* ; c'est un visionnaire. Mais il a entendu s'appuyer sur des faits; il a eu, autant que qui que ce soit, le sentiment des réalités, et la plupart des principes d'après lesquels il interprète ces réalités et ces faits lui ont été fournis par sa foi.

Avec le Chateaubriand du *Génie du christianisme*, avec Bonald, dont il diffère par tant de nuances, mais dont il se rapproche par tant de vues premières, de Maistre est l'un de ces penseurs *théocratiques* et traditionnalistes qui, dans le premier quart du XIXe siècle, travaillèrent, à l'encontre des *Idéologues*, cette « queue des Encyclopédistes », à restaurer dans l'opinion la monarchie et la religion. Sa renommée auprès de ses contemporains est effacée par celle de Bonald, plus semblable à eux. Mais ses idées religieuses et ultramontaines, acceptées par Lamennais, passionnément exaltées par lui, se répandent en France pour n'en plus sortir. Joseph de Maistre est en son temps le grand prophète de langue française qui réclame pour l'Église la liberté ou plus clairement la pleine indépendance en face des gouvernements, et pour son chef une véritable suprématie. Le concile du Vatican lui donnera raison.

Les 6 volumes de la *Correspondance*, t. IX-XIV des *Œuvres* et les *Lettres* publiées depuis; *Notice biographique*, par le comte Rodolphe de Maistre en tête des *Œuvres*, t. I; A. de Margerie, *Le comte Joseph de Maistre*, Paris, 1882; de Lescure *Le comte Joseph de Maistre*, Paris, 1893; Cogordan, *Joseph de Maistre*, dans la collection des *Grands écrivains français*, Paris, 1894; Goyau, *La pensée religieuse de Joseph de Maistre*, in-12, Paris, 1922; F. Descostes, *Joseph de Maistre avant la Révolution*, 2 in-8°, Moutiers, 1894 ; *Joseph de Maistre pendant la Révolution*, in-8°, Tours, 1895; *Joseph de Maistre orateur*, in-8°, Chambéry, 1896; F. Vernale, *Notes sur Joseph de Maistre inconnu*, in-18, Chambéry, 1921; Roger de Sezeval, *Joseph de Maistre, ses doctrines, son génie*, 1865, réimprimé en 1879 par L. Moreau sous ce titre : *Joseph de Maistre*; Rocheblave, *Études sur Joseph de Maistre*, Strasbourg-Paris, 1922; Paulhau, *Joseph de Maistre et sa philosophie*, in-8°, Paris, 1893; Louis Arnould, *La Providence et le bonheur, d'après Bossuet et Joseph de Maistre*, Paris, 1917; Latreille, *Joseph de Maistre et la papauté*, in-16, Paris, 1906; C. Boussant, *Joseph de Maistre et l'idée de l'ordre*, in-8°, Paris, 1921; L. Mandoul, *Joseph de Maistre et la politique de la maison de Savoie*, in-8°, Paris, 1899; E. Dermenghem, *Joseph de Maistre mystique*, in-8°, Paris, 1923; E. Daudet, *Joseph de Maistre et Blacas*, in-8°, Paris, 1908; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. III, c. IV, 1837-1839; *Portraits littéraires*, t. II, 1843; *Causeries du lundi*, t. IV, 1851, et t. XV, 1860; Faguet, *Politiques et moralistes au XIXe siècle*, t. I, Paris, 1891; Viatte, *Le catholicisme chez les romantiques*, in-16, Paris, 1922; F. Baldensperger, *Le mouvement des idées dans l'émigration française, 1789-1815*, t. II, 1925; divers articles de la *Revue des Deux Mondes*, du *Correspondant*, et en général les historiens de la littérature française sous le premier Empire et la Restauration.

C. CONSTANTIN.

MAKAS ou **MACASIUS** François, jésuite tchèque, né en 1686 à Joachimsthal, reçu dans la Compagnie de Jésus en 1703, enseigna d'abord les humanités, puis la philosophie, la théologie morale et le droit canon aux Universités de Breslau et de Prague. Il a laissé d'importants ouvrages où le moraliste s'associe au canoniste dans une mesure heureuse : *Manuale theologico-canonicum de Matrimonio*, Olmutz, 1730; *Manuale theologico-canonicum de Sponsalibus*, Olmutz, 1730 et 1731, Prague, 1745; surtout son grand traité de droit canonique : *Jus ecclesiasticum commentariis in V libros decretalium Gregorii IX P. M. illustratum*, Prague, 1749, 4 vol. in-8°, *ibid.*, 1749, 2 vol.

in-fol. Le P. François Makas mourut au collège Saint-Clément de Prague, le 10 mai 1753.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. v, col. 238; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. iv, col. 1608.

P. Bernard.

MAL (Le). — I. Notions préliminaires. — II. Période philosophique (col. 1680). — III. Période patristique (col. 1686). — IV. Période scolastique (col. 1696). — V. Décisions canoniques qui ont fixé la doctrine, avant et après saint Thomas (col. 1703). — VI. Conclusion.

I. Notions préliminaires. — L'étude du mal est très étroitement liée à celle du bien. La mal, en effet apparaît immédiatement comme l'opposé du bien. Or, comme l'enseigne saint Thomas : *unum oppositorum cognoscitur per alterum, sicut per lucem tenebræ. Unde et quid sit malum oportet ex ratione boni accipere. Sum. theol.*, Ia, q. xlvii, a. 1. Nous supposons donc la doctrine du bien préalablement établie Cf. art. Bien, t. ii, col. 825-843.

Le langage philosophique reconnaît trois acceptions au mot mal : il distingue : le mal métaphysique, la mal physique et le mal moral.

La mal *métaphysique*, imaginé par Leibniz (du moins en tant qu'espèce dictincte du mal), et admis depuis par de nombreux philosophes, n'est que la limite pure et simple c'est-à-dire la négation d'une perfection ultérieure. Mais ce n'est pas là un mal proprement dit. Toute créature, en tant que telle, est limitée dans sa perfection, est essentiellement imparfaite. Admettre que cette imperfection est mal, c'est admettre que toutes les créatures, doivent être dites essentiellement mauvaises ; ce qui est faux. « Si l'absence pure et simple d'un bien était un mal, ce qui n'est pas serait un mal, et aussi toutes choses seraient mauvaises, par le fait que chacune ne possède point ce qui fait la bonté d'une autre. » Ia, q. xlviii, a. 3. Nous écartons donc cette première acception.

Le mal, c'est la *negatio perfectionis debitæ* de l'École. Il est une privation, la privation de quelque bien convenable à la nature d'un être, et plus ou moins exigé par elle. C'est ce mal qui a, dans la langue philosophique et théologique, les deux acceptions de mal physique et de mal moral.

La mal *physique*, le *malum naturæ* de saint Thomas, désigne, en général, tout ce qui manque à une nature de ce à quoi elle a droit, de ce qu'elle devrait avoir.

Le mal *moral*, c'est la mal considéré dans la nature raisonnable, c'est-à-dire, dans l'action humaine. Il désigne la privation de rectitude de cette action, son manque d'ordre aux lois morales qui la régissent. Cf. *Sum. theol.*, Ia, q. xlviii, a. 5.

Ce que nous avons à dire du mal aura trait au deux grandes questions de sa *nature* et de son *origine;* et nous renvoyons aux articles Optimisme, Pessimisme, Prédestination, Providence tout ce qui regarde les rapports de Dieu et du mal.

Ainsi limitée, l'étude du mal peut être envisagée au point de vue doctrinal et au point de vue historique. La synthèse thomiste nous fournira la doctrine. Quant à l'histoire du problème, trois périodes sont à distinguer, la période philosophique, la période patristique, et la période scolastique.

La période philosophique est assez confuse. Il ne semble pas que le problème se soit posé dans toute son ampleur aux anciens philosophes, et leurs réponses sont si vagues, parfois si contradictoires qu'on a peine à démêler leur pensée exacte. Le même flottement, la même confusion se remarquent chez les premiers Pères; mais les erreurs gnostiques, puis le dualisme manichéen les obligeront peu à peu à prendre position. Il nous faudra cependant attendre saint Augustin pour rencontrer un corps de doctrine net et solidement établi, doctrine que précisent, plus tard, les premiers scolastiques. Enfin, avec saint Thomas, nous aurons une synthèse complète et définitive, passée, depuis lors, dans l'enseignement catholique.

II. Période philosophique. — 1° Nous trouvons peu de choses, dans la philosophie ancienne, sur la *nature* du mal; à peine quelques textes épars qui montrent que la grande préoccupation n'était pas là.

Dans le *Sophiste*, c. xv, 227, édit. Didot, t. i, p. 171, Platon, place dans l'âme deux sortes de maux. L'un est la méchanceté ou discorde, maladie de l'âme; l'autre est l'ignorance ou laideur, qui n'est pas autre chose que l'extravagance d'une pensée égarée dans ses recherches, qui rend l'âme déraisonnable, et donc difforme et dépourvue de mesure. Or, « maladie, discorde, difformité, manque de mesure, ce sont là autant de noms désignant privation. » Cf. Petau, *Dogm. theol.*, *De Deo*, l. VI, c. iv, édit. Vivès, t. i, p. 517.

Aristote, dans l'*Éthique*, ramène aussi le mal à la privation. Le mal consiste dans un excès ou dans un défaut, c'est-à-dire dans un écart de la mesure; donc dans une privation. *Ethic.*, l. II, c. v.

Pour Plotin « le mal est l'opposé de la forme, *contrarium formæ* », partant privation. Or, une privation réside toujours *in alio*, elle ne subsiste pas en elle-même. Si donc le mal consiste dans une privation, il y aura mal quand il y aura privation de forme. « Le mal, dit-il encore, est *boni absentia.* » *I. Enn.*, l. VIII, c. ii et dans l'*Enn. III.*, l. III, c. v, il développe une doctrine analogue.

Le philosophe Salluste, un des correspondants de Julien l'Apostat, se demande, dans un petit opuscule intitulé : Περὶ θεῶν καὶ κόσμου : « Puisque les dieux sont bons et qu'il font toutes choses, comment se fait-il qu'il y ait du mal dans le monde? Mais, ne convient-il pas de dire d'abord que, puisque les dieux sont bons, et qu'il font toutes choses, c'est qu'il n'y a pas de nature mauvaise, mais que le mal provient de l'absence du bien; comme les ténèbres ne sont pas d'elles-mêmes, mais ont pour origine l'absence de lumière. » *Op. cit.*, c. xii.

2° *L'origine* du mal retient plus longuement les recherches des philosophes. Constatant la dualité tout au moins apparente du monde, le fait, auprès du bien, de l'existence du mal, qui pèse sur l'homme comme une fatalité, comme une puissance souveraine, dynamique, à l'étreinte de laquelle on ne peut échapper, la pensée venait d'elle-même d'en rechercher l'origine. D'ou vient-il? — La doctrine de la création *ex nihilo* aurait rendu la réponse facile, mais dans l'antiquité, aucun philosphe, pas même Aristote, ne s'élève jusque-là. Dès lors, il ne restait que deux solutions possibles : le panthéisme émanatiste et le dualisme. L'une et l'autre a ses représentants. La première ne nous intéresse guère ici; d'autant moins que l'on peut dire que la réponse presque générale de l'antiquité à la question de l'origine du mal est un dualisme plus ou moins prononcé.

« Il est une opinion qui remonte à la plus haute antiquité, écrit Plutarque. Elle nous enseigne que l'univers ne flotte pas au hasard, sans être gouverné par une puissance intelligente; que ce n'est pas une raison unique qui le conserve et le dirige... Mais il faut admettre deux principes contraires, deux puissances rivales... De là ce mélange de bien et de mal dans le vie humaine comme dans le monde physique, sinon dans l'univers entier, au moins dans ce monde sublunaire, qui, plein d'irrégularités et de vicissitudes, éprouve des changements continuels. Car si rien ne se fait sans cause et qu'un être bon ne puisse produire rien de mauvais, il faut qu'il y ait dans la nature un principe particulier qui soit l'auteur du mal, comme

il y en a un pour le bien .. Presque tous les peuples, et surtout les plus sages, ont fait profession de cette doctrine, » Plutarque, *De Iside et Osiride*, c. XLV, édit. Didot, t. I, p. 451.

Cette dernière assertion est assez exacte, si l'on ajoute que le dualisme de tous ces peuples, ou mieux de leurs philosophes, est loin d'atteindre aux formules retranchées de Plutarque.

1. *Chez les peuples orientaux.* — Signalons en *Chine*, (surtout Lao-Tseu), une timide tentative de dualisme, avec les deux principes féminin (*yin*) et masculin (*yang*). L'*Un* produit *Deux*, en se partageant en *yin* et *yang*. *Deux* produit *Trois*... L'ordre, l'évolution et les relations de l'univers et de ses parties répondent à l'ordre, au développement et aux relations des nombres. Comme ceux-ci se divisent en impairs et en pairs, ainsi les substances cosmiques se divisent en célestes et en terrestres : le nombre impair, comme plus parfait, répond aux premières; le nombre pair, moins parfait, répond aux secondes.

Les *Perses* nous donnent un dualisme radical d'où sortira plus tard le dualisme *théologique* des manichéens. Zoroastre en est le père; sa doctrine est exposée dans les livres sacrés de l'*Avesta*. Qu'est-ce que le monde? Un mélange de bien et de mal, de pensée et de matière, de vérité et de fausseté, de lumière et de ténèbres. Ce mélange suppose l'existence de deux principes, en lutte dans l'univers : l'un bon, principe de vérité et de lumière, Ormudz; l'autre mauvais, principe de mensonge et de ténèbres, Ahriman. « Il existe deux génies, le bon et le mauvais; ils sont également libres, et ils règnent sur la pensée, sur la parole et sur l'action. Par suite de leur opposition, ces deux génies produisent toutes les actions humaines : l'être et le non-être, le premier et le dernier sont les effets qui répondent à ces génies ou dieux. »

« Les *Chaldéens* supposaient que les planètes étaient autant de dieux, dont deux opéraient le bien, deux étaient malfaisants, et les trois autres participaient des qualités opposées de ces quatre premiers. » Plutarque, *De Iside et Osiride*, c. XLVI et XLVIII, *ibid.*, p. 452.

2. *Chez les Grecs.* — Bien que Plutarque prétende que « la doctrine des Grecs et connue de tout le monde », *ibid.*, p. 453, l'on doit avancer ici avec précaution et prendre garde aux nuances.

Pour le *peuple*, le dualisme est une explication facile et satisfaisante. « Ils regardent Jupiter Olympien comme l'auteur de tout le bien qui se fait, et Pluton comme la cause du mal. Ils disent que l'harmonie est née de Mars et de Vénus. La première de ces divinités est cruelle et farouche, l'autre est douce et sensible. » Plutarque, *loc. cit.*

Quant *aux philosophes* voici ce qu'en dit Plutarque. « Les systèmes des philosophes sont conformes à cette doctrine. Pour *Héraclite*, le combat est le père et roi de tout; tous les êtres ne naissent que de l'opposition et de la contrariété. *Empédocle* donne au principe du bien le nom d'amour, d'amitié, souvent celui d'harmonie; le principe du mal, il le nomme la discorde et la rixe. Les *Pythagoriciens* appellent le principe du bien : unité, défini, stable, droit, impair, lumineux... ; le principe du mal : dyade, indéfini, mû, courbe, pair, ténébreux... Toutes ces qualités, disent-ils, sont les principes des êtres. *Anaxagore* appelle le principe bon *intelligence*, le principe mauvais *infini*... » *De Is.*, *ibid.*, p. 453.

Il paraît en effet certain, qu'à quelques exceptions près, tous les philosophes antérieurs à Platon aboutissent au dualisme dans leurs essais d'explication du monde. Ils admettent auprès de l'Intelligence ou de Dieu, une Matière éternelle et chaotique à laquelle Dieu communique le mouvement, l'ordre et la vie, « Comme on vit qu'il y avait, dans la nature, des choses contraires aux choses bonnes, qu'il n'y avait pas seulement de l'ordre et du beau, mais aussi du désordre et du laid, que même les choses mauvaises étaient plus nombreuses que les bonnes, et les laides plus nombreuses que les belles, il se fit que quelqu'un introduisit l'amitié et la discorde comme causes respectives de ces deux classes d'êtres. Car, si l'on veut suivre ce que dit Empédocle et le comprendre selon sa pensée, non selon les bégaiements de ses discours, on découvrira que l'amitié est la cause des choses bonnes, et la discorde la cause des choses mauvaises. Si donc l'on disait qu'en un certain sens Empédocle a dit, et même a dit le premier, que le mal et le bien sont des principes, on parlerait peut-être assez justement, s'il est vrai que la cause de toutes les choses bonnes soit le bien en soi, [et que la cause des choses mauvaises soit le mal] » (l'authenticité de ces derniers mots est douteuse). Aristote., *Metaph.*, l. I, c. IV.

Aristote constate encore que *Parménide* aboutit aussi au dualisme. « Parménide admet comme causes, non seulement un, mais en outre, dans un certain sens, deux principes ». *Metaph.*, l. I, c. III. « Forcé de se mettre d'accord avec les faits, et, en admettant l'unité par la raison, d'admettre aussi la pluralité par les sens, Parménide en revint à faire deux les causes, et deux les principes, chaud et froid, savoir feu et terre : le chaud qu'il rapporte à l'être, et le froid qu'il rapporte au non-être. » *Métaph.*, l. I, c. V.

En est-il de même de *Platon?* — A en croire Plutarque, il serait nettement dualiste. « Platon qui ordinairement aime à voiler, à envelopper sa doctrine, donne souvent au principe du bien le nom de l'*Être toujours le même*, et à celui du mal le nom de l'*Être changeant*. Mais dans son livre des *Lois*, qu'il composa dans un âge plus avancé, il dit en termes formels, sans énigme et sans allégorie, que le monde n'est pas dirigé par une seule âme, qu'il en a peut-être un grand nombre, mais au moins deux, dont l'une produit le bien, et l'autre, qui est opposée à celle-ci, est la cause du mal. » *De Is.*, *ibid.*, p. 453. Cf. *Symposiaques*, l. VIII, q. II, t. II, p. 877. Beaucoup d'auteurs, même modernes, souscrivent à ce jugement. Cf. Petau, *Dogm. theol.*, t. I, p. 519. D'autres marquent quelque hésitation. « Pour Platon, Dieu est l'Être et le sempiternel présent, parce que seul il est ἀγέννητος et immuable, *Timée*, 27 sq.; 37 sq., édit., Didot., t II, p. 204, 209, et l'on discute cependant, non sans de graves raisons, sur le dualisme de ce philosophe. » Art. CRÉATION, t. III, col. 2046.

Si l'authenticité des *Lettres* était moins douteuse, l'on pourrait s'appuyer sur la lettre II, pour insinuer que Platon n'a pas voulu résoudre la question du mal. « Comment répondre, ô fils de Denys et de Doris, à ta question, quelle est la cause du mal en général?... Pour toi, tu m'as dit dans tes jardins, sous les lauriers, qu'après y avoir réfléchi, tu avais seul la solution de ce problème. Et moi je t'ai répondu que, si tu avais réussi à te satisfaire, c'étaient bien des discours que tu m'épargnerais. Jamais je n'avais rencontré personne qui eût fait cette découverte, ai-je dit encore, et elle m'avait coûté force recherches. » *Epist.*, II, à Denys, édit. Didot, t. II, p. 519.

Les résultats de ces recherches sont épars dans l'œuvre platonicienne, on peut les résumer ainsi. Pour Platon, Dieu est l'Être absolu, le Bien suprême, l'Idée créatrice des choses; il est l'origine et la raison suffisante du monde intelligible des idées et du monde sensible. Néanmoins, il y a deux choses qui échappent à la causalité de Dieu : la matière et le mal.

Le mal car « Dieu est essentiellement bon, et rien de ce qui est bon n'est porté à nuire. Ce qui n'est pas

porté à nuire ne saurait nuire en effet, ni faire du mal, ni être la cause d'aucun mal. Ce qui est bon n'est donc pas cause de toutes choses : il est cause du bien, mais il n'est pas cause du mal. Ainsi, Dieu étant essentiellement bon, il n'est pas cause de toutes choses, comme on le dit communément. Et si les biens et les maux sont tellement partagés entre les hommes, que le mal y domine, Dieu n'est cause que d'une petite partie de ce qui arrive aux hommes, et il ne l'est point de tout le reste. On doit n'attribuer les biens qu'à lui; quant aux maux, il en faut chercher une autre cause que Dieu. » *République*, l. II, 379, édit. Didot, t. II, p. 37.

Cette cause, c'est la matière, éternelle, indépendante de Dieu. « La cause de cela (du trouble de l'agitation du monde) c'était l'*élément matériel* de sa constitution, lequel a son origine dans l'antique nature, livrée longtemps à la confusion avant de parvenir à l'ordre actuel. C'est, en effet, de celui qui l'a composé que le monde tient tout ce qu'il a de beau; et c'est de son *état antérieur* qu'il reçoit, pour le transmettre aux animaux, tout ce qui arrive de mauvais et d'injuste dans l'étendue du ciel. » *Politique*, c. XVI, 276, édit. Didot, t. I, p. 586.

Dans le dialogue des *Lois* auquel fait allusion le texte cité de Plutarque, la même doctrine s'affirme sans détours : « N'est-ce pas une nécessité d'avouer que l'âme est le principe du bien et du mal... et de tous les contraires, si nous la reconnaissons comme la cause de tout ce qui existe? Cette âme est-elle unique, ou y en a-t-il plusieurs? Je réponds qu'il y en a plus d'une ; n'en mettons pas moins de deux, l'une bienfaisante, l'autre qui a le pouvoir de faire le mal. » *Les Lois*, l. X, 896. édit. Didot, t. II, p. 450. Et dans l'*Epinomis* ou le *Philosophe*, 988 : « Dans notre sentiment, l'âme étant la cause première de cet univers, et tous les biens étant d'une certaine nature, et tous les maux d'une nature différente, il n'y a rien de surprenant que l'âme soit le principe de toute tendance, de tout mouvement; que la tendance et le mouvement vers le bien viennent de la bonne âme, et le mouvement vers le mal de la mauvaise. » *Ibid.*, t. II, p. 513.

Cette âme mauvaise, principe du mal, est-ce autre chose que la matière primitive, éternelle, nécessaire, dont le monde a été fait, qui façonnée par Dieu, et sous ses ordres, par l'âme universelle qui anime toute la nature, a servi ensuite à composer les différents êtres?

Il semble donc bien difficile d'innocenter Platon de dualisme ou, tout au moins, de tendance caractérisée au dualisme. C'est l'avis d'Aristote qui ne craint pas de rapprocher son maître d'Empédocle et d'Anaxagore. « Platon, dit-il, admet deux éléments... Il assigne à l'un la cause du bien, et à l'autre celle du mal. Ce qu'avaient déjà en vue quelques-uns des philosophes antérieurs, par exemple, Empédocle et Anaxagore. » *Métaph.*, l. I, c. VI, *in fin.* Cf. art. BIEN, t. II, col. 827.

Aristote, qui met ainsi en relief l'erreur de ses prédécesseurs, n'échappe pas lui-même à toute critique. Plutarque le range parmi les dualistes : « Aristote nomme le premier principe (principe bon) la forme, et l'autre (le mauvais) la privation. » *De Is.*, c. XLVII, édit. Didot, t. I, p. 453.

D'après Fouillée, sa doctrine sur le mal se ramène à ceci : « Le mal n'existe pas par lui-même, et il n'existe pas non plus par Dieu. Dieu est la raison unique de tout ce qu'il y a de bien en tout être. Chaque être reçoit de Dieu selon son pouvoir « l'être avec la vie : τὸ εἶναι τε καὶ ζῆν », *De cælo*, I, IX, et par conséquent le bien. Mais cette participation au bien est inégale, « plus faible chez les uns, plus complète chez les autres », *Phys.*, VIII, VII; *De gener. et corrupt.*, II, X; et la raison en est dans la nécessité invincible ou fatalité de la matière, c'est-à-dire de la puissance qui enveloppe l'imperfection et l'impuissance. » *Hist. de la philosophie*, p. 127.

Mais qu'est exactement cette matière ou puissance d'où dérive le mal? — Remarquons d'abord qu'elle occupe dans la nature un domaine immense. Il y en a dans les choses sensibles, elle pénètre jusque dans l'intelligible... Seul l'Acte pur — s'il en est un — y échappe entièrement. En outre, la matière est spécifiquement multiple ou numériquement une, suivant l'aspect sous lequel on la considère. Au sens le plus obvie du mot, elle est le principe d'où sort immédiatement une forme donnée. Or, prise à ce point de vue, elle a une certaine plasticité qui la rend susceptible de plusieurs formes. Mais cette plasticité a des limites : Si bien qu'en un sens, il y a diverses sortes de matières, et chacune d'elles peut être considérée comme un genre à l'égard des formes qui lui reviennent. Mais l'on doit remonter de cette pluralité des matières à un principe plus profond, principe unique, et qui perd tout vestige de spécification. Quel est ce principe? — Pas l'un des quatre éléments, pas davantage les atomes de Démocrite, ou les lignes et les plans de l'école de Platon, ni même l'infini d'Anaximandre. Le principe que nous cherchons, d'où sort l'inépuisable multiplicité des êtres n'a qu'une caractéristique, qui est de n'en pas avoir. Ce n'est qu'à cette condition qu'il peut être la *mère du monde*, la nourrice de l'univers. C'est la *matière première* « qui n'a plus ni essence ni quantité, ni aucun des autres caractères qui différencient l'être ». Or, cette matière première doit être *éternelle*, elle n'a ni commencement, ni fin; car, en tant que puissance, elle est la condition préalable de toute génération.

A la matière répond la forme : la matière est puissance, la forme est acte, l'acte de la matière; partant, elle ne fait avec elle qu'un seul et même tout, une seule et même réalité, elle lui est immanente.

De ces concepts de matière et de forme dérivent les rapports que soutiennent entre eux ces deux principes de la substance. — La forme, sous la poussée du désir qui anime la nature, devient un principe d'action, elle s'imprime dans la matière, la pétrit du dedans, la façonne à la manière d'un architecte intérieur. Si son œuvre organisatrice n'y rencontrait aucun obstacle, elle en épuiserait la puissance et arriverait à la plénitude de son acte. Dès lors toute imperfection, tout désordre aurait à jamais disparu; « le monde serait immobilisé dans une extase éternelle ». Mais *la matière est là*, dont l'influence a quelque chose d'essentiellement limitatif. Elle entraîne à sa suite, un cortège de nécessités qui sont autant d'imperfections plus ou moins graves... Toute forme exige, pour se réaliser, un ensemble de conditions à la fois difficile et complexe qui tient à la passivité de la matière. Et l'être une fois constitué, ce principe est loin d'abdiquer tous ses droits : la matière conserve, sous l'empire de la forme, des superfluités où la finalité ne trouve pas son compte. De plus, elle s'y révèle comme une source permanente de véritables anomalies, de déviations qui proviennent en dernière analyse, de la résistance que fait la matière au développement de la forme. Voilà pour le *mal physique*.

L'existence du *mal moral* s'explique de même. Rien n'est fort comme la raison; là où elle s'implante, elle finit toujours à la longue par avoir le dessus. Par conséquent, si l'homme glisse si facilement vers le désordre, si parfois même il arrive à s'y fixer, il n'en faut pas chercher d'autres motifs que les bornes de son esprit. C'est la claire vue, c'est la science intime et adéquate des choses qui lui fait défaut; la forme, en lui, n'a pas encore entièrement pénétré de sa lumière purificatrice l'aveugle et indocile matière. Cf. Cl. Piat. *Aristote*, Paris, 1903, p. 35 sq.

Ainsi, en définitive, la métaphysique d'Aristote aboutit à une sorte de dualisme. Tout s'y ramène à deux principes : la matière et la forme, la puissance et l'acte. Plutarque a raison : Aristote nomme bien le premier principe la forme, et l'autre la privation, c'est-à-dire, la matière principe et cause de la privation ou du mal. Sous le premier moteur immobile, *fin* vers laquelle tout le reste gravite, l'âme ou la forme du monde et la matière à qui elle est immanente sont en lutte constante, l'âme étant animée d'un désir éternel de vaincre la matière et de diminuer son empire, pour promouvoir sous ses modes divers le règne de la bonté et de la beauté.

Pour qualifier ce dualisme il resterait à déterminer si, dans la pensée d'Aristote, la causalité de la première cause efficiente (ou du premier moteur immobile, première cause efficiente par rapport au monde) s'étend à la *matière première*, ou si elle est limitée aux *transformations substantielles*, c'est-à-dire, à l'éduction de la forme substantielle de la potentialité de la matière. Mais il y a là un problème obscur, qu'il est impossible de résoudre avec certitude. Dans le premier cas, le Stagyrite se serait élevé à l'*idée de la création*, tout au moins l'aurait entrevue; dans le second cas, au contraire, sa théorie du monde — et du mal — serait *peu différente du dualisme platonicien*. M. E. Lasbax, *Le problème du mal*, p. 11, adopte cette seconde hypothèse. Pour lui, le principe du mal se réduit, chez Aristote, à n'être que la matière qui résistera à l'Idée, comme la puissance en quelque sorte virtuelle à l'effective actualisation. Cf. Gonzalez, *Hist. de la philos.*, trad. de Pascal, t. I, p. 310.

Avec les *stoïciens*, nous retrouvons le monisme à peine perfectionné des Éléates. Dans ce système, le mal est nécessaire et inévitable dans la monde. Non seulement les maux physiques, mais encore le mal moral sont des manifestations ou, si l'on veut des évolutions nécessaires et fatales de la Divinité. Sans doute, Dieu ne veut pas le mal, mais celui-ci est inévitable; il est même nécessaire pour que le bien existe, soit dans l'ordre physique, soit dans l'ordre moral. Qu'importent les souffrances et les fautes individuelles, si le monde est plus heureux et plus parfait! Dès lors, le problème du mal se résout de lui-même : tout désordre disparaît de la grande harmonie du monde; tout conspire à sa perfection. Cléanthe, *Hym.*, vers 19 sq.; Chrysippe dans Plutarque, *De comm. not.*, c. XIV, édit. Didot, t. II, p. 1303.

Quant au *néo-platonisme*, il est nettement dualiste à ses débuts; il le restera presque jusqu'à la fin. Xénocrate accentue le dualisme de Platon; aux premiers siècles de notre ère, néo-pythagoriciens et néo-platoniciens (Plutarque, Maxime de Tyr, Apulée...) se rencontrent sur un terrain commun dont le dualisme plus ou moins platonisant constitue l'une des thèses essentielles. *Plotin* s'efforce d'y échapper, puisqu'il rattache le mal au bien. « Plotin, après avoir fait quelques concessions au dualisme, dirige bientôt contre les gnostiques tous les traits de sa dialectique. E. Lasbax, *Le problème du mal*, p. 11. Tout aspire au Bien, et par cette aspiration l'âme reçoit de l'intelligence les raisons séminales ou formes auxquelles sous son influence démiurgique, la matière participe, constituant ainsi le monde. V[e] *Ennéad.*, l. IX, c. III. La matière par elle-même est le non-être, l'informe, *II[e] Ennéad.*, l. IV, c. X, le mal, *ibid.*, c. XVI, dont l'existence procède cependant du bien par l'intermédiaire de l'âme : elle marque le dernier degré possible de l'éloignement du bien. *I[re] Ennéad.*, l. VIII, c. VIII. Quant au monde, il est bon, suspendu au bien. *III[e] Ennéad.*, l. II, c. III. Voir art. BIEN, col. 830-831, pour le rattachement du point particulier qui nous occupe à la théorie générale du Bien, chez Plotin. Déjà chez Plotin, nous trouvons cette doctrine que les Pères opposeront plus tard aux hérétiques et qui voit dans la limite, dans le caractère fini des êtres, la raison première de l'imperfection et du mal. — Elle est plus précise encore chez *Proclus*, à qui l'empruntera le pseudo Denys, puisque, comme l'a établi le P. J. Stiglmayr, sur cette question si importante, Denys n'a fait qu'introduire dans son texte *De divin. nomin.*, c. IV, n. 18-34, un extrait du *De malorum subsistentia* de Proclus. Cf. art. CRÉATION, t. III, col. 2075. En se reportant à l'art BIEN, t. II, col. 832, on verra comment Proclus, au traité des Causes, établit que Dieu communique sa bonté par la création, et comment la production des choses par un agent inférieur n'empêche pas la causation directe de ces choses selon un mode supérieur « par la cause première ». Le premier Bien identique à l'Être et créateur de l'Être en toutes choses, telle est la notion que la philosophie néoplatonicienne livre dans son dernier effort, le traité des causes, à la théologie traditionnelle. Celle-ci saura en tirer parti.

Pour être complet, il resterait à dire un mot de la position de *Philon* sur la question présente. Elle a été suffisamment déterminée dans l'article CRÉATION, t. III, col. 2053.

Cette étude des doctrines de la philosophie ancienne est évidemment très rapide et par là incomplète. Telle quelle, elle nous permet de constater la quasi-unanimité de l'antiquité sur le problème qui nous occupe. Dieu, essentiellement bon, ne peut être auteur ou cause du mal. Cette cause doit être recherchée en dehors de lui. Qu'elle soit discorde, dualité, matière éternelle...., elle échappe, en tant que principe du mal, à la causalité de l'Un, du Bien, de Dieu. Et cela devait être, dès lors que l'on excluait la création *ex nihilo* de l'explication de l'origine du monde.

Ici, comme sur beaucoup d'autres terrains de la philosophie, l'influence de Platon est tenace et pénétrante, si pénétrante que les stoïciens eux-mêmes n'y échapperont pas complètement.

III. PÉRIODE PATRISTIQUE. — De ce qui précède on a pu conclure que, dans l'ensemble, la solution dualiste avait dominé la philosophie antique, il était inévitable que, du jour où le christianisme commencerait à philosopher, le dualisme ne pénétrât chez les chrétiens; ce sera un des plus graves devoirs de l'Église de répondre à cette erreur.

1° *L'erreur.* — 1. *Le gnosticisme.* — L'hérésie gnostique date du temps même des Apôtres. Or, l'idée essentielle de cette erreur, le problème fondamental qu'elle cherche à résoudre, c'est le problème de l'origine du mal, auquel se trouve intimement lié le problème de l'origine du monde, c'est-à-dire, du passage de l'infini au fini. « A négliger les différences de détail qui distinguent les systèmes gnostiques les uns des autres, et à ne tenir compte que de leur fond commun, une théorie générale se dégage, qui a pour point de départ la conciliation de l'existence de Dieu avec l'existence de la matière. Dieu ne peut être que parfait; et la matière passait aux yeux des gnostiques comme d'essence mauvaise et comme le siège du mal; elle ne pouvait donc pas être l'œuvre immédiate de Dieu. » Art. GNOSTICISME, t. VI, col. 1459.

Telle est la position du gnosticisme. L'existence de Dieu ne fait plus de doute; et même, pour la plupart des gnostiques, Dieu est unique en principe. Mais ce Dieu suprême n'a pu créer la matière : il y a incompatibilité absolue entre Lui, qui est bon, et elle qui est mauvaise. D'où entre ce Dieu et la matière, se place un créateur : ce créateur c'est le démiurge son inférieur, dont la nature a été viciée par la faute (qui l'a fait chasser du plérôme), et dont l'œuvre, par conséquent, ne peut être que viciée. Ainsi s'explique

l'imperfection de ce monde et la présence du mal ici-bas.

On le voit, les gnostiques empruntent largement à Platon, mais c'est pour déformer l'enseignement de l'Écriture et tomber dans le dualisme, ou, pour quelques-uns, dans l'émanatisme panthéiste. En effet, une fois qu'on a rejeté la solution chrétienne fondée sur la création *ex nihilo*, on ne peut aboutir qu'à la solution panthéiste ou à la solution dualiste. Les gnostiques subissaient le même sort que les philosophes.

Bien des systèmes se greffent sur ce thème général. Nous nous contenterons de signaler à grands traits les parties qui se rapportent à notre sujet.

Valentin emprunte les éléments principaux de son système au platonisme et au judaïsme. Sa doctrine trahit une idée essentiellement panthéiste. Pour expliquer, sans avoir recours à la création *ex nihilo*, la production du monde, le passage de l'infini au fini, il imagine toute une série d'évolutions par lesquelles le Père, c'est-à-dire le Dieu Principe, l'Un, donne naissance, avec ou sans l'aide de Σιγή, au plérôme de 28 éons. Le mal sort de la curiosité du dernier éon, l'éon femelle σοφία, qui produit un être informe, ἔκτρωμα, fruit de son péché d'orgueil et d'ignorance.

Saturnin est nettement dualiste. Deux royaumes existent : celui de la Lumière et celui des Ténèbres. Au sommet du royaume de la Lumière, et comme origine première des êtres qu'il contient, se trouve le Dieu suprême, caché en lui-même, incompréhensible dans son essence, et d'où procèdent les êtres qui composent le monde des esprits. Ce processus se réalise *a perfectiori ad minus perfectum*, et le dernier degré correspond aux sept anges ou esprits inférieurs chargés de former et d'organiser le monde visible. Mais ils se heurtent à la matière, essentiellement opposée à l'esprit, et particulièrement au principe et à l'auteur du monde des esprits et de la lumière. Ainsi la matière est l'origine, ou mieux, l'essence du mal dont Satan est la personnification. De là vient la prédominance du mal dans le monde visible où abonde la matière, et l'antagonisme perpétuel et permanent entre Dieu et Satan, entre la matière et l'esprit, les hommes bons ou pneumatiques et les hommes mauvais ou hyliques et charnels. Le dualisme de Saturnin est déjà théologique. Le manichéisme n'aura plus qu'à dramatiser l'antagonisme que nous trouvons ici entre les deux royaumes du bien et du mal.

Le système de *Basilide*, essentiellement dualiste comme celui de Saturnin (tous deux se rattacheraient à Simon le magicien par leur maître Ménandre), ne s'en distingue que par quelques points de plus ou moins d'importance. Ici le royaume de la Lumière et le royaume des Ténèbres et du mal sont deux royaumes également éternels, existant par eux-mêmes, et indépendants l'un de l'autre. Le désordre est dû à l'union de certains principes mauvais à des principes bons. De là est sorti le monde visible, œuvre immédiate des anges inférieurs. Leur impuissance, jointe aux efforts des esprits mauvais du monde ténébreux pour s'unir à eux, voilà la raison du mélange en ce monde du bien et du mal. Aussi le mal suit le bien, comme l'ombre la lumière, et le principe divin qui entre dans l'âme humaine est entouré et comme opprimé par les vices et les passions qui sont les esprits procédant du royaume des ténèbres.

Chez *Marcion* qui se débarrasse résolument de tout le fatras où se perdaient les gnostiques, le dualisme est encore, s'il est possible, plus prononcé. La conception dualiste lui sert de base philosophique pour arriver à l'antithèse théologique et un double antagonisme caractérise son système. Voir l'art. MARCION. Le Dieu de l'Évangile est opposé au Dieu des Juifs. Le premier est le Dieu suprême, ineffable, absolument pur, qui exclut toute communication avec la nature : Dieu de bonté, de paix et d'amour. Le second est un Dieu imparfait et inférieur, organisateur de la matière et du monde ; il n'est pas Dieu véritable, mais démiurge. — De là vient la seconde opposition. La matière est éternelle et elle est l'origine du mal. L'impuissance relative du démiurge, jointe à l'imperfection essentielle de la matière est la double cause de l'imperfection du monde visible, particulièrement de l'imperfection de l'homme. En sortant des mains du démiurge, l'homme est soumis à l'empire du mal et des esprits mauvais sans pouvoir leur résister. Son impuissance à cet égard est telle qu'il ne peut s'élever à la connaissance du Dieu suprême et véritable, ni même soupçonner son existence. Si aujourd'hui il peut opérer le bien et s'élever à la connaissance de la vérité, en entrant dans l'ordre divin, il le doit à la révélation et à l'action de Jésus-Christ en qui s'est manifesté le Dieu bon.

2. *Le dualisme théologique de Manès.* — Sur Manès et les origines historiques du manichéisme, voir l'art. MANICHÉISME. Le fondement du système est le dualisme.

De toute éternité, enseigne Manès, il y a deux choses essentielles, deux principes ou plutôt deux royaumes essentiellement opposés : celui de la Lumière et celui des Ténèbres. La Lumière est le bien à la fois physique et moral; les Ténèbres sont le mal. Dans le premier royaume règne le Roi du Paradis de Lumière, le Dieu suprême; le royaume des Ténèbres n'a pas d'abord de chef, il est sans ciel, mais avec une terre et de ses éléments sort bientôt Satan, le diable primitif. Ces deux royaumes simplement juxtaposés par leurs parties supérieure et inférieure ne se mêlent pas.

La guerre entre eux vient de Satan qui, un jour, attaque et parvient à envahir le royaume de la Lumière. Dieu alors produit un éon, la Mère de vie et, avec elle, l'Homme primitif qu'il lance contre Satan. L'Homme primitif vaincu est fait prisonnier; il est délivré par Dieu lui-même. Mais, dans les étreintes de Satan, il a perdu des parcelles lumineuses. De là un mélange des éléments lumineux et ténébreux qui commence à se propager par la génération. Ainsi entre la Lumière et les Ténèbres est apparue une matière mixte.

C'est avec cette matière mixte, c'est-à-dire avec les éléments complexes formés de la sorte, que Dieu fait le monde actuel, mélange de bien et de mal, dont il s'efforce peu à peu de dégager les éléments lumineux pour les ramener finalement dans le royaume de la Lumière. L'homme doit préparer cette délivrance. En effet, tandis que le monde est l'œuvre de Dieu opérant, il est vrai, sur des éléments imparfaits, l'homme, lui, est une créature de Satan et de ses anges qui ont concentré et comme emprisonné dans son corps tout ce qu'ils on pu dérober d'éléments lumineux. Auprès de lui, ils ont placé la femme, composée comme l'homme, mais avec beaucoup moins de parcelles lumineuses; c'est la tentatrice, la séduction sensuelle incarnée, l'instrument de perdition qui perpétuera, par la génération, l'emprisonnement des éléments lumineux. Comme le monde, l'homme est donc composé de bien et de mal et de sa conduite dépend la délivrance plus ou moins prompte, plus ou moins complète de ce qu'il y a en lui, et même dans le monde, de pur et de saint.

Aussi l'homme, c'est-à-dire l'humanité, est-il continuellement en proie à la lutte des deux éléments, inégalement combinés dans les deux sexes. La lumière captive tend à se dégager; les démons cherchent à la retenir par les passions, l'erreur, les fausses religions, tandis que les esprits lumineux ou les anges favorisent son émancipation par l'envoi des prophètes, Noé,

Abraham, Zoroastre, Bouddha, Jésus, surtout Mâni « le Guide, l'Ambassadeur de la Lumière, le Paraclet ». A mesure que les éléments lumineux se dégagent de l'humanité, ils se rendent par le zodiaque et la lune jusque dans le soleil, de là, après une dernière purification, ils atteignent enfin le royaume lumineux lui-même. Quant aux corps — et avec eux les âmes — des non-élus, ils demeurent dans le royaume des Ténèbres. Le monde finira quand toute la lumière dégageable sera revenue à sa source. On trouvera dans Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. I, p. 559; Douais, *Saint Augustin contre le manichéisme de son temps;* surtout Tixeront, *Hist. des dogmes*, 7e édit., t. I, p. 467, l'indication des sources; voir aussi, Petau, *Dogm. theol.*, t. I, p. 518, 519.

Telles sont les grandes lignes de ce que l'on pourrait appeler la métaphysique du manichéisme. Si nous en dégageons les idées centrales, il reste ceci. Le manichéisme est essentiellement dualiste. Il nie l'unité de l'être divin; pour lui, deux principes, coéternels et infinis, éternellement en lutte, se disputent l'empire souverain : ils sont ennemis. Et ce ne sont pas là deux abstractions, deux principes de raison, mais bien deux êtres, indépendants l'un de l'autre, qui n'existent pas l'un par l'autre. Chacun d'eux a sa sphère, comme son royaume. Dans la sphère de la Lumière règne le principe bon, qui la remplit; dans la sphère des Ténèbres domine le principe mauvais du mal, qui n'est que matière, division et perversité.

Le manichéisme reste donc fidèle au dualisme le plus pur; nous avons ici le dualisme proprement théologique.

2° *La doctrine catholique.* — Telle est l'erreur. Il nous reste, à voir les efforts de l'Église et de ses docteurs surtout, contre ces survivances et ces renforcements du dualisme primitif. Ce sera là l'une des tâches, non la moins importante, des Pères, dont les enseignements d'abord timides, incertains, acquerront bientôt netteté et précision, préparant la forte et lumineuse doctrine de saint Augustin dont saint Thomas, plus tard, établira la définitive synthèse.

1. *Avant saint Augustin.* — En face des sectes hérétiques l'Église ne resta ni muette ni indifférente « On s'efforça d'établir la vérité et l'autorité de la doctrine catholique à l'exclusion de toute autre. Il s'agissait, avant tout, de défendre les dogmes les plus menacés ou les plus contestés par l'hérésie, contre les gnostiques, par conséquent la foi au Dieu unique. » Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. Godet et Verschaffel, 2e édit., 1905, t. I, p. 225.

Effectivement, avant saint Augustin, les efforts des Pères, surtout grecs, visent particulièrement le gnosticisme. « Il y eut toute une littérature antignostique. Il est certain, par exemple, que saint Justin dans son ouvrage perdu contre les hérétiques, réfutait la distinction gnostique, *Apol.*, I, XXVI, *P. G.*, t. VI, col. 369; Irénée, *Cont. hæres.*, IV, VI, 2, *P. G.*, t. VII, col. 987. Les écrits de Miltiade, de Méliton et de Théophile d'Antioche ont également péri, et la grande masse de la littérature antignostique n'a pas eu un meilleur sort. Glanons quelques restes.

a) Chez les Grecs. — *Tatien* affirme que « Dieu n'a rien fait de mal; c'est nous qui avons produit toute improbité », par le dérèglement de notre volonté libre. *Oratio ad Græcos*, *P. G.*, t. VI, col. 829.

Dans ce qui nous est resté de *Théophile d'Antioche* et de *Méliton de Sardes*, nous trouvons encore quelques affirmations semblables. « Les bêtes sont dites féroces et sauvages, écrit Théophile, non qu'elles aient été dès le commencement venimeuses, car rien de mal n'a été au commencement fait par Dieu; au contraire, toutes choses étaient bonnes et très bonnes; c'est le péché de l'homme qui les a tournées au mal. » *Ad Autolycum*, l. III, n. 17, *P. G.*, t. VI, col. 1080. Pseudo-Méliton met cette question dans la bouche d'un contradicteur : « Pourquoi Dieu ne m'a-t-il pas fait de telle sorte que je l'honore lui et non les idoles? » — Il répond : « On voit bien, à ta manière de parler, que tu aimais mieux être une pure machine qu'un homme vivant; car, Dieu t'a fait bon autant que cela lui a plu, et t'a donné le libre arbitre. Il a mis devant toi les choses les plus hautes, pour que tu choisisses ce qui est bon. » *Ex apol. Melit. ad Anton.*, *P. G.*, t. V, col. 1229 B.

Ces quelques extraits, remarque Mgr Douais, *op. cit.*, contiennent toute la doctrine des apologistes grecs sur le mal. *Dieu n'est pas l'auteur du mal* soit physique, soit moral, qui n'a d'autre origine que l'abus du libre arbitre; le mal n'est que la dépravation du bien. Cette doctrine est énoncée simplement; les apologistes ne se préoccupent pas de la preuve : elle leur paraît évidente. Ils ne disent même pas contre qui ils l'affirment; mais ils ne pouvaient avoir en vue que le gnosticisme alors dans toute sa jeunsese.

Au IVe siècle, deux docteurs grecs nous donnent quelque chose de plus précis et de plus important. Le manichéisme s'est étendu, fait des ravages; ils l'attaquent.

Titus de Bostra écrit près de cent ans après Manès. Son ouvrage : *Adversus manichæos libri tres*, comprend un exposé du manichéisme, l. I, exposé qui est suivi d'une réfutation. Toutefois il ne consacre guère à la doctrine du mal que quelques lignes au début du livre II; mais elles sont significatives « Les manichéens demandent : d'où viennent les maux? Nous, nous répondons avec une entière confiance : comme il n'y a qu'un seul Dieu qui a tout fait, il n'y a rien qui soit mauvais quant à la substance. Toutes choses sont bonnes quoique diversement bonnes, car elles sont faites pour des usages divers. Rien de ce qui a été fait n'a été fait sans motif. Tous les êtres ont en eux-mêmes la raison de leur essence, et c'est la sagesse ineffable de Dieu qui a établi cet univers, comme un corps entier , dans l'unité de son tout et la diversité des parties et des membres; de telle sorte que, si vous retranchez, comme étant superflue et inutile, une part quelconque de la raison de ces êtres, le corps est mutilé.... Dans les êtres donc *rien n'est mauvais quant à la substance;* bien plus, tous ceux que Dieu a établis et qu'il gouverne dans le monde, il les a établis d'après les conseils de sa sagesse, et il les gouverne pour l'utilité de ceux pour qui il les a faits. » L. II, c. I, II, *P. G.*, t. XVIII, col. 1132, 1133.

Ces idées reviennent en plusieurs autres endroits; mais nous avons ici la doctrine et le procédé de Titus. A une affirmation, il oppose une affirmation. Les manichéens enseignent la dualité des principes et l'existence du mal dans la substance même des êtres; il répond par le double principe de l'unité de Dieu et de l'intégrité des êtres.

Saint *Basile*, contemporain de Titus de Bostra, a encore mieux parlé sur la délicate question du mal. Il n'est pas permis de dire que le mal a été engendré par Dieu, par la raison que le contraire ne peut être engendré par le contraire. La vie n'engendre pas la mort, ni la lumière, les ténèbres; la maladie n'est pas l'ouvrière de la santé. « Nous disons, (il combat les manichéens et les gnostiques) que le mal n'est pas une substance vivante ou animée, c'est un état d'âme contraire à la vertu. » *In Hexam.*, hom. II, 4, *P. G.*, t. XXIX, col. 37. Dans l'homélie intitulée *Quod Deus non est auctor malorum*, nous trouvons encore ce passage caractéristique, qui résume toute la pensée de Basile : « Gardez-vous de voir en Dieu l'auteur de la substance du mal! car n'allez pas vous figurer que le mal a une subsistance propre. La difformité

ne subsiste pas, comme subsiste un animal quelconque; et on ne mettra jamais sous les yeux son existence existant vraiment. Car le *mal est la privation du bien.* » *Ibid.*, col. 340 sq.

Le progrès est sensible en netteté et en précision. Au point de départ un essai de preuve, par le simple énoncé de ce principe évident en lui-même, que le contraire ne peut engendrer le contraire. Il s'ensuit que Dieu, étant bon, le mal ne vient pas de lui; comme rien ne tient que de lui seul la subsistance, il s'ensuit encore que le mal n'a pas de subsistance. Il n'est pas une essence. Simple accident des substances, il est la privation du bien.

Il semble que ce soit là le dernier mot de la théologie grecque sur la nature du mal. Chez saint *Jean Chrysostome* nous ne retrouvons que l'affirmation pure et simple, l'appel à l'autorité. « D'où vient le mal? me direz-vous. Et moi, je vous réponds que vous ne devez pas, pour en expliquer l'existence, admettre un principe mauvais. Vous blasphémez en soutenant que le mal existe par lui-même. C'est un blasphème que d'affirmer l'éternité d'un principe mauvais, de lui attribuer le pouvoir divin et de le mettre sur le même rang que la vertu. Le mal, dites-vous, existe par lui-même; mais vous avez oublié cette parole de l'apôtre : « Les perfections invisibles de Dieu sont devenues visibles depuis la création du monde, par tout ce qui a été fait. » Rom., v, 20. *In Act. Apost.*, hom. II, n. 4, *P. G.*, t. LX, col. 31.

C'est vraisemblablement à la même date qu'il faut placer divers traités faussement attribués à Justin. On y relève des sentences comme celles-ci : « Tout ce qui est sur la terre est bon, comme ayant pour auteur le Souverain Bien; le souverain mal, quant à la substance, n'atteint pas les créatures, ni par l'opération de ce qui est le mal par la substance. » *Quæst. christian. ad gentiles*, n. 5, *P. G.*, t. VI, col. 1412. « Le souverain mal n'existe pas; le supposer, c'est poser un principe contraire à Dieu. » *Ibid.*, n. 1, 2, col. 1405. « Rien d'essentiellement mauvais n'est adjoint à notre vie. » *Quæst. et respons. ad orthodoxos*, 46, *id.*, col. 1292. « Le mal n'est que la perversion », « la dépravation du bien ». *Ibid.*, 73, col. 1313.

La liste des auteurs et des citations pourrait s'allonger; nous en avons rapporté assez pour pouvoir conclure que partout, en Orient, au IVe siècle, les docteurs chrétiens avaient le sentiment très vif que Dieu ne saurait être regardé comme l'auteur du mal.

b) *Chez les Latins.* — En Occident, le seul auteur qui mérite une mention spéciale est *Tertullien.* Il a dit sa pensée sur la question du mal tout spécialement dans son traité contre Hermogène, mais aussi, à l'occasion, dans le volumineux traité contre Marcion.

L'africain Hermogène, philosophe stoïcien passé au christianisme, troublé par la question de la création, s'était mis à enseigner que la création *ex nihilo* ne se comprend pas, que Dieu ne peut créer une chose de rien. Un tel principe conduisait nécessairement à l'une ou à l'autre des deux doctrines que nous avons signalées : le monde émanation de Dieu, ou bien la matière existant éternellement. Hermogène s'était arrêté à cette seconde conséquence, et prétendait que Dieu avait tout fait avec une matière increée qui lui était coéternelle. C'est à cette matière première, increée, coéternelle à Dieu qu'il attribuait le mal. Hermogène aboutissait donc, comme le gnosticisme, à un véritable dualisme.

« Admettre une Matière éternelle, répond Tertullien, c'est introduire deux dieux, puisque c'est faire la Matière l'égale de Dieu. Prétendre que Dieu a tout créé avec cette Matière increée qui lui était coéternelle, c'est faire la Matière supérieure à Dieu, puisqu'elle lui fournit les éléments de son œuvre, et que Dieu est soumis à la Matière, dont il a eu besoin. » *Adv. Hermog.*, c. IV, VIII, *P. L.*, t. II, col. 200. Mais passons. Dieu a donc tout fait avec la matière. Par conséquent le bien et le mal qui provient de la matière, doivent être nécessairement attribués à Dieu, ou le bien seul à Dieu et le mal à la matière, ou l'un et l'autre simultanément à Dieu et à la matière. Mais Dieu qui est bon ne peut être l'auteur du mal! d'autre part, une matière totalement mauvaise ne peut engendrer le bien. Si donc Dieu ne peut être l'auteur du mal, on doit, ou admettre, l'existence de deux principes coéternels, ce qui est absurde (IV, VIII), ou revenir à la notion chrétienne de la création *ex nihilo : superest uti Deum omnia ex nihilo fecisse constet. Op. cit.*, c. XVI, col. 211, 212.

Le principe est excellent, et Tertullien en tire ici un bon parti : mais il n'y est plus revenu, ce qui prouve qu'il n'avait pas approfondi la question de l'origine du mal.

Après Tertullien, les auteurs latins gardent le silence, ou à peu près. Saint *Ambroise* a bien combattu les manichéens (sermons sur la Genèse), mais en se plaçant au point de vue de leurs attaques contre l'Ancien Testament. Il n'y a guère que Lactance, qui, dans son *De ira Dei*, traitant au l. I, de la Providence de Dieu et de la création, indique d'un mot que le mal ne lui est pas imputable : *Est enim disconveniens Deo, ut ejusmodi potestate sit præditus, qua noceat et obsit, prodesse vero, ac benefacere nequeat. Quæ igitur ratio, quæ spes salutis hominibus proposita est si malorum tantummodo auctor est Deus?* C. III, *P. L.*, t. VII, col. 84. Sur le dualisme réel ou apparent de Lactance, voir LACTANCE, t. VIII, col. 2440.

2. *Intervention de saint Augustin.* — Il faut arriver à saint Augustin pour trouver, en Occident, une doctrine du mal. Le premier, il a abordé le problème par son côté métaphysique.

Le grand docteur a élaboré cette doctrine au cours de sa lutte contre les manichéns. Ancien manichéen lui-même, nul plus que lui n'était apte à mettre en relief les erreurs de la secte. Il employa à les réfuter toutes les ressources de son génie philosophique et théologique. Sur les conditions historiques de sa lutte, cf. Douais, *Saint Augustin contre le manichéisme de son temps.*

La polémique commence avec le traité *De moribus Ecclesiæ catholicæ et de moribus manichæorum*, (an. 388 d'après Portalié, Martin; fin de 387, d'après Douais) et se termine avec le chap. XLVI du traité *De hæresibus* (428). Entre ces ouvrages, sans parler des sermons et de la correspondance de saint Augustin, s'en placent quinze autres. Cf. Douais, *op. cit.*

De cette polémique et de ces ouvrages, nous ne retiendrons que ce qui a trait aux deux questions qui nous occupent : *nature* et *origine* du mal. Du reste, ces questions dominent tout le débat ouvert entre Augustin et les manichéens. « Pour saint Augustin, là était le véritable débat entre lui et les manichéens. Aussi il est trois points auxquels il revient sans cesse, au sujet desquels il argumente et qu'il veut prouver : la nature du mal, son origine, la nature des êtres. » (Douais) Seuls, les deux premiers nous intéressent.

a) *Nature du mal.* — Les manichéens commencent toujours par demander : D'où vient le mal ? Mais comment répondre si l'on ne sait pas d'abord ce qu'il est ? *De mor. manich.*, l. II, 2, *P. L.*, t. XXXII, col. 1345. Or, d'après les manichéens, le mal pour une chose est ce qui est contraire à sa nature : *cuique generi malum esse, quod contra ejus naturam est. Ibid.* C'est encore ce qui nuit : *quod nocet*, 5, enfin, disaient-ils, le mal c'est la corruption, 7.

Mais ces définitions ne sont pas recevables : ou elles manquent d'exactitude ou elles n'atteignent

pas le fond du sujet. Il faut donc aller plus loin pour déterminer la nature du mal.

Et d'abord, question préalable : le mal est-il une substance ? Les manichéens l'affirment : *Dicunt manichæi malum carnis naturam. Op. imp. c. Julian.*, l. III, 189, t. XLV, col. 1330. Ce qui est faux : « le mal n'est pas une substance. » Tout ce qui est, est bon. Et ce mal dont je cherchais partout l'origine, n'est pas une substance ; s'il était substance, il serait bon. » *Confes.*, l. VII, 18, t. XXXII, col. 743. Cf. *De morib. manich.*, l. II, 10, *ibid.*, col. 1349 ; *De civ. Dei*, XII, v, t. XLI, col. 352. *Sic ergo, discite, non substantiam malum esse. Contra epist. manich. quam vocant Fundamenti*, XXVII, 29, t. XLII, col. 193. Le mal n'est qu'un accident d'une substance placée dans un milieu qui ne lui convient plus, ou qui ne lui convient pas. C'est un état d'inconvenance ou de désordre, lequel produit la souffrance, la corruption et les autres effets nuisibles.

La possibilité pour une substance d'être précipitée dans cet état vient, en principe, de ce qu'elle n'est pas l'être suprême, souverain et absolu ; c'est sa condition nécessaire d'infériorité par rapport à l'être incréé, infini. Quant au fait même du désordre, du mal, il provient de ce que cette substance est placée dans des conditions qui, non seulement ne lui permettent pas de se maintenir dans toute son intégrité, mais encore l'atteignent et l'affaiblissent : elle a perdu une part de son être propre. Le mal n'est donc pas toute absence, toute négation de bien, mais une *privation*, la privation d'un bien que l'on devrait avoir et qui convient à la substance ou nature qui en est privée : Je ne savais pas que le mal n'est que la privation du bien, privation dont le dernier terme est le néant. » *Conf.*, l. III, 12, t. XXXII, col. 688 ; cf. *De natura boni*, 3, 16, 23, t. XLII, col. 553, 556, 558 ; *Enchirid.*, 11, t. XL, col. 236.

Cette privation peut avoir pour objet un bien physique ou un bien moral. Dans le premier cas, nous savons qu'elle est la conséquence du caractère imparfait de la créature qui vient du néant et qui tend à y retourner. *De natura boni*, 10, t. XLII, col. 554 ; *Contra Secundinum*, 8, *ibid.*, col. 584 ; *Enchirid.*, 12, t. XL, col. 236. Dans le second cas, la privation n'a pas sa source dans une malice essentielle de la créature, mais dans la volonté libre ; elle provient d'une déviation de la liberté. Or, la liberté est une faculté de l'homme. Le mal moral — ou le péché — n'est donc pas non plus une substance ; c'est un accident dans l'être libre ; et il ne faut y voir qu'un désordre, qu'un défaut de convenance entre l'exercice légitime de cette faculté et l'homme lui-même. *Retract.*, l. I, 2, t. XXXII, col. 595 ; *De libero arbitrio*, I. I, c. I, *ibid.*, col. 1223 ; *De civit. Dei*, XII, VI, t. XLI, col. 353.

De là découlent les relations du mal et du bien. Corruption d'un bien, le mal le suppose ; il ne peut exister que dans une nature qui, en tant que libre, est bonne, donc un bien. *Nulla enim natura, in quantum natura est, malum est ; sed prorsus bonum, sine quo bono ullum esse non potest malum : quia nisi in aliqua natura ullum esse non potest vitium ; quamvis sine vitio potest esse natura. Op. imp. contra Julian.*, l. III, 206, t. XLV, col. 1334. Cf. *Enchirid.*, 12, t. XL, col. 236 ; *De civit. Dei*, II, VI, t. XLI, col. 353, surtout, XIV, XI, col. 418, 419. En ce dernier endroit saint Augustin nous donne un superbe résumé de cette doctrine, que les scolastiques n'auront garde de laisser tomber : La bonne volonté est l'œuvre de Dieu : car l'homme l'a reçue avec la vie. Et la première mauvaise volonté, celle qui, dans l'homme, a précédé toutes les mauvaises œuvres, est moins une œuvre qu'un éloignement des œuvres de Dieu pour celles de l'homme. Or, ces œuvres sont mauvaises en tant qu'elles n'ont pas Dieu pour fin, mais la volonté propre ; et ne peut-on pas dire que l'arbre mauvais de ces mauvais fruits, c'est la volonté, ou l'homme même, l'homme de mauvaise volonté ? Toutefois bien que la mauvaise volonté ne soit pas selon la nature, mais contre la nature, puisqu'elle est un vice, elle est de même nature que le vice, qui ne peut être que dans une nature que le Créateur tire du néant. Aussi le bien peut exister sans le mal, tandis que le mal ne peut exister sans le bien, car les natures en qui il réside sont bonnes en tant que natures. »

b) *Origine du mal.* — Le mal défini, il est aisé d'en déterminer l'origine.

Et d'abord, puisque, de l'aveu des manichéens, le mal est, pour une chose, ce qui est contraire à sa nature, aucune nature n'est le mal, c'est-à-dire mauvaise, car, dès lors qu'elle subsiste, elle est le contraire du non-être. Or, Dieu est l'auteur de toute nature, de toute substance. On doit donc conclure, avec raison, que Dieu n'est pas l'auteur du mal ; ce qui est la cause créatrice de l'être pour tout ce qui existe ne peut, en même temps, être la cause du non-être. — Quant à imaginer, hors de Dieu, et opposé à Dieu, un principe positif mauvais, un *summum malum*, cela est contradictoire : être et mal se contredisent autant que *être et ne pas être*. On ne peut donc pas dire que ce qui est une substance soit le souverain mal. *De morib. manich.*, II, 2-5, t. XXXII, col. 1345 ; *De diversis quæst. LXXXIII*, q. VI, t. XL, col. 13. La prétendue lutte entre les deux principes, telle que l'ont imaginée les manichéens, aboutit à d'innombrables absurdités. *De natura boni*, 41-43, t. XLII, col. 563 sq.

Mais le mal moral, le péché ? — L'homme a la liberté de pécher ; ne faut-il pas en conclure que Dieu est l'auteur du péché ? — Le *De libero arbitrio* donne la réponse.

Dieu existe, et tous les biens viennent de lui. Or, la volonté doit être regardée comme un bien, car le libre arbitre appartient à l'âme, qui, elle, est certainement un bien. Le libre arbitre vient donc de Dieu. Mais Dieu ne l'a donné que pour le bien ; il l'a orienté *vers* lui. Il n'est donc pas l'auteur, l'origine du mal moral. — Ce mal vient uniquement du libre arbitre. Le péché n'est ni nécessaire, ni voulu de Dieu. Il n'est que *voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat et unde liberum est abstinere. De duabus animis*, 22, t. XLII, col. 109. Seule, donc, la volonté commet le péché, *ibid.*, qui n'est pas *appetitio naturarum malarum, sed desertio meliorum*, qui consiste à préférer un bien inférieur à un bien supérieur, *De natura boni*, 34, t. XLII, col. 562, et n'a pas de cause proprement efficiente mais déficiente.

Saint Augustin a repris — et longuement — cette question au livre XII de la *Cité de Dieu*, particulièrement aux c. III, VI, VII, VIII, IX, t. XLI, col. 349 sq., où l'on trouve un exposé aussi clair qu'affirmatif. « Le vice — donc le mal moral — qu'une longue habitude a pour ainsi dire greffé sur la nature, a sa source primitive dans la volonté. » III. — « Recherchez la cause efficiente de la mauvaise volonté, vous ne la trouverez pas. Cette cause n'est pas efficiente, mais déficiente ; elle n'est pas effectivement, mais défectivement. Car déchoir de ce qui est souverainement à moins d'être (c'est ce que le péché est en définitive), c'est commencer d'avoir une volonté mauvaise. C'est quand elle descend d'un objet supérieur à un objet inférieur que la volonté devient mauvaise, non que l'objet dont elle se détourne soit un mal, mais le mal est ce détournement même. Ce n'est donc pas l'objet inférieur qui a fait la volonté mauvaise, mais elle-même qui s'est corrompue par la recherche

déréglée et coupable de l'objet inférieur. » VI et VII. — Même doctrine au c. VIII : « Je sais que la volonté mauvaise n'est en celui où elle réside que parce qu'il veut ainsi : et qu'il en serait autrement s'il voulait autrement. Il n'y a pas déchéance vers le mal, vers une nature mauvaise; le mal est dans la déchéance. » Et ce dernier passage qui résume tout le c. IX : « La mauvaise volonté n'ayant pas de cause efficiente, ou, en d'autres termes, de cause essentielle, elle est donc la source du mal des esprits muables, ce mal qui diminue et déprave le bien de la nature. Et la volonté ne devient telle que par défaillance, défaillance qui abandonne Dieu, et dont la cause est également défaillante. »

Telle est, dans ses grandes lignes, la doctrine augustinienne : le mal s'explique sans recours à une dualité de principes, et sans qu'on ait besoin d'en faire retomber la responsabilité sur Dieu. A la vérité, Dieu a tout créé, les natures spirituelles aussi bien que les natures corporelles, sans que d'ailleurs son immutabilité ait subi la moindre atteinte. Mais ce Dieu est Souverain Bien, *Summum Bonum.* Toute espèce de bien ne peut être que par lui, c'est-à-dire par le bien suprême. *De natura boni*, c. II. Et si l'on admet que Dieu, Souverain Bien, a tout créé, toute nature est bonne en tant que nature. — Et par là même, le système manichéen s'écroulait par la base.

Ce qui frappe ici, c'est le progrès considérable que saint Augustin fait faire à l'exposé de la doctrine philosophique et théologique du mal. Avant lui, la doctrine traditionnelle n'existe qu'en deux points : 1) Dieu n'est pas l'auteur du mal, et le mal provient d'un mésusage du libre arbitre. — 2) De plus, il a trouvé dans la circulation des idées cette donnée que le mal n'est pas une substance. Mais il a fait singulièrement avancer la pensée philosophique en établissant : *a.* que le mal n'est que la privation du bien; *b.* que cette privation résulte d'un éloignement de Dieu qui est le Souverain Bien. Saint Basile, il est vrai, avait dit que le mal est la privation du bien; mais saint Augustin ne connut ses ouvrages que tard. Il est d'ailleurs allé plus avant que lui, en montrant que cette *privatio boni*, ou perte de l'être, est, dans la créature raisonnable, un effet de l'acte libre peccamineux et, dans la créature brute, un effet de la dissociation de ses éléments constitutifs. Il est allé plus loin aussi que les apologistes du IIe siècle, qui se bornaient à dire que le souverain mal n'existe pas, que Dieu ne peut être l'auteur du mal. Il a eu la vue très nette de cette vérité philosophique, réponse directe et de fond au manichéisme, que, étant posé le Souverain Bien ou Être, le mal existe nécessairement. Il s'est bien rencontré ici avec Plotin : *necessario malum consequi posito bono.* Ire *Ennead.*, l. VII, c. VII, mais cet axiome n'était pas sorti de l'École. Saint Augustin le fit entrer dans la masse des esprits. Nous pouvons donc conclure, avec Mgr. Douais, que la doctrine de saint Augustin sur la nature du mal est vraiment la sienne, lui appartient en propre.

3. *Après saint Augustin.* — Ceux qui viendront après lui ajouteront peu à son enseignement. *Cassien* († 433), son contemporain, intitule le c. VI de sa VIIIe conférence : « Que Dieu n'a rien créé de mauvais. » — « Dieu nous garde de professer jamais qu'il ait rien créé de substantiellement mauvais lorsque l'Écriture nous dit : « Tout ce que Dieu avait fait était très bon. » Gen., I, 3. C'est la pure tradition théologique. *P. L.*, t. XLIX, col. 730.

Saint *Léon le Grand* († 461) qui a fréquemment combattu les manichéens est cependant resté muet sur la question de la nature du mal. — Dans les *Moralia* de saint *Grégoire le Grand* († 604) nous pouvons relever ce passage : *Neque enim mala, quæ nulla sua natura subsistunt, a Domino creantur. L.* III, c. IX. *P. L.*, t. LXXV, col. 607.

Saint *Isidore de Séville* († 636) consacre le chap. IX du liv. I de ses *Sentences* à la question du mal : *Unde malum ?* Onze points, plutôt exposés que traités. *P. L.*, t. LXXXIII, col. 552 sq. Voir le résumé dans Douais, *op. cit.* Il est permis de voir là un enseignement d'école; mais ce n'est encore qu'une entrée timide. Pour toute cette période, on consultera avec fruit : Petau, *Dogm. theol.*, *De Deo*, l. VI, c. IV, V, VI, édit. Vivès, t. I, p. 510 sq.; Tixeront, *Hist. des dogmes*, 1re édit., t. II, p. 368;

IV. Période scolastique. — La renaissance du manichéisme au XIe siècle, coïncidant avec l'organisation de l'enseignement théologique, va attirer plus sérieusement l'attention des philosophes et des théologiens sur la nature du mal.

1° *Avant saint Thomas.* — Seuls deux auteurs valent la peine d'être signalés : saint Anselme et Rupert.

Saint *Anselme* († 1109) a parlé de la nature du mal en deux endroits de ses écrits : *Dialog. de casu diaboli*, c. XI, *P. L.*, t. CLVIII, col. 341, et *Liber de conceptu virginali*, c. V, col. 439 : Le mal n'existe pas comme être. De plus — et c'est ici que saint Anselme introduit une précision dans la doctrine et la langue de saint Augustin — le mal doit se définir non pas seulement *privatio boni*, mais plus exactement : *privatio boni debiti.* Il ne peut y avoir de mal que là où manque le bien qui est dû. Quant au bien ou être qui n'est pas dû, son absence ne peut en rien déprimer ou affaiblir la nature. Dans ce cas, le mal n'existe pas. *Lib. de conc. virgin.*, c. V. Cette précision pouvait avoir une importance pratique et était appelée à rester dans l'enseignement.

Rupert (mort abbé de Deutsch en 1155), touche également à la question du mal, dans son court traité *De voluntate Dei. P. L.*, t. CLXX, col. 437-454. Si le mal est la privation du bien qui est dû, il est clair que Dieu qui créa chaque nature intègre ne peut être regardé comme l'auteur du mal. Quant au péché, il a sa source et sa racine dans les choses créées, par cela seul qu'elles sont faites de rien. Cité par Petau, t. I. p. 528. Ce qui veut dire : Dès lors que le Souverain Bien est, le mal se produit nécessairement; la privation de l'être est attachée à l'infirmité de la nature.

On le voit, la doctrine de saint Augustin tendait à se fixer dans les écoles et dans l'enseignement. Ce fut l'œuvre de saint Thomas de l'y établir à demeure. Il nous reste à voir comment il condensa, synthétisa et ordonna la doctrine que lui avaient léguée les docteurs qui l'avaient précédé. Nous aurons là le mot définitif de la philosophie et de la théologie catholiques sur la question, si obscure et si angoissante par certains côtés, de la nature et de l'origine du mal.

2°. *Saint Thomas. La synthèse thomiste.* — Saint Thomas a traité la question du mal *ex professo* dans les commentaires sur les *Sentences*, l. II, dist. XXXIV et XXXV; dans la *Somme théologique*, Ia, q. XLVIII et XLIX; dans les premiers chapitres du livre III de la *Somme contre les Gentils*, et dans la question *De malo*, surtout q. I. Mais il y touche encore en de multiples endroits de son œuvre philosophique, et nous ne pouvons prétendre les mentionner tous.

Pour permettre de se faire une idée d'ensemble nous donnerons, en tête de chaque titre, les principaux textes se référant à la question particulière examinée. Quant aux documents, utilisés par le saint docteur, il est facile de les retrouver en consultant les textes, surtout ceux de la *Somme*. Nous ne les indiquerons pas. Les solutions seront données en suivant d'aussi près que possible les expressions mêmes du Maître.

Dans l'aperçu historique qui précède, nous avons envisagé successivement les deux questions de la nature et de l'origine du mal. Nous les retrouverons ici, mais fondues en quelque sorte en un exposé unique que nous pouvons appeler la doctrine générale du mal. Pour saint Thomas, comme pour saint Augustin, la question de l'origine est dominée entièrement par celle de la nature, et s'en déduit logiquement; elle n'est qu'un des aspects du problème — non le plus important — qui se présente en son temps, à sa place, et dont la solution découle des principes posés.

Nous avons vu, tout au début, que le mal ne pouvait être que physique ou moral; physique, c'est le *malum naturæ*, que nous appellerons encore *malum in genere;* moral, c'est le mal considéré dans la créature raisonnable, ou dans l'action humaine. Nous ramènerons toute la doctrine de saint Thomas à ces deux chefs.

1. *Le mal in genere.* – *a*) *sa nature.* — *Textes* : *II Sent.*, dist. XXXIV, a. 1 et 2; *Sum. theol.*, Iª, q. XLVIII, a. 1 et 3; *C. Gent.*, l. III, c. VI et VII; *De malo*, q. I, a. 1.

Solution. — *a*. Le mal, opposé du bien qui est *être*, n'a ni perfection, ni être; il n'est pas une réalité naturelle, une positivité, *ens quoddam positivum;* il ne peut donc être objet d'aucun désir, et doit se rejeter dans l'ordre du non-être.

b. Il n'est cependant pas une simple négation, un simple non-être, *De divin. nom.*, c. IV, mais une privation, c'est-à-dire, à prendre ce mot strictement et dans son sens propre, l'absence ou le défaut de ce qu'un être ou un sujet devrait naturellement posséder. Il est donc *une négation au sein d'une substance.* Iª, q. XLVIII, a. 5, ad 1um ;

b) *Son existence.* — *Textes* : *II Sent.*, dist. XXXIV, a. 1; *Sum. theol.*, Iª, q. XLVIII, a. 2, ad 2um.

Solution. — *a*. De ce que le mal n'est à aucun degré une essence, ni une réalité, on ne peut conclure qu'il n'est pas, ou à sa non-existence. Le tout est de s'entendre sur le sens du mot *être*.

b. Ce mot *être* peut recevoir une double acception : il peut désigner la réalité positive, l'entité d'une chose, ou la vérité d'une proposition. Cf. *De ente et essentia*, c. I.

c. Le mal *n'est pas* au premier sens, mais *il est* au second sens; il peut être sujet d'une proposition vraie et recevoir une attribution quelconque. Cf. Sertillanges, *Saint Thomas*, t. I, p. 314.

c) *Relations du bien et du mal.* — Le mal est une privation, c'est-à-dire, une négation au sein d'une substance. Il n'y aurait donc pas de privation, partant pas de mal, sans l'existence de substances au sein desquelles puisse s'établir la privation, et ces substances, sont *être*, donc *bien*. De là la nécessité de déterminer les relations qui existent entre le bien et le mal. Nous le ferons en étudiant le sujet, l'extension et la cause du mal.

a. Sujet du mal. — *Textes* : *II Sent.*, dist. XXXIV, a. 4; *Sum. theol.*, Iª, q. XLVIII, a. 1 et 3; *C. Gent.*, l. III, c. VI *in princip.* et c. XI; *De malo*, q. I, a. 2 et a. 4 *circa princip.*

Solution. — α) Le non-être, au sens purement négatif, n'exige pas un sujet réel et positif; la négation particulière qu'est la privation se définit, au contraire, *negatio in subjecto*, et c'est cette négation qui est le mal. Iª, q. XLVIII, a. 3, ad 2um; *IV Metaph.*, c. II, n. 8.

β) Un sujet est nécessairement un être en puissance ou en acte, donc un bien. Iª, q. XLVIII, a. 3.

γ) Le sujet du mal, c'est-à-dire, son véritable et unique support est donc, *dans sa généralité*, le bien;

δ) Non le bien opposé au mal — un contraire ne peut être sujet de son contraire — mais un autre bien. Le sujet de la cécité n'est pas la vue dont elle est la privation, mais l'animal. Iª, q. XLVIII, a. 3, ad 3um; *C. Gent.*, l. III, c. XI;

ε) Le sujet du mal, *dans sa spécialité*, peut être ou la substance ou l'opération de cette substance : la substance, quand elle est privée d'un bien qu'elle est apte à avoir et qu'elle devrait posséder; l'action, si elle manque de la mesure et de l'ordre requis. *C. Gent.*, l. III, c. VI; *De malo*, q. I, a. 4.

b. Extension du mal. — *Textes* : *Sum. theol.*, Iª, q. XLVIII, a. 4; *C. Gent.*, l. III, c. XII.

Solution. — α) Dans le sujet qu'affecte le mal, on peut considérer un triple bien : le bien par mode de forme, qui est le bien directement opposé au mal; le bien par mode de puissance ou de matière, qui est le sujet du mal en tant que sujet, l'aptitude ou les dispositions du sujet relativement à la forme ou à l'acte.

β) Le bien par mode de forme est totalement supprimé par le mal; le bien par mode de matière n'est ni détruit ni même diminué; quant à l'aptitude, elle est toujours diminuée sans pouvoir être jamais totalement enlevée.

γ) Cette diminution de l'aptitude n'est pas quantitative ou par voie de soustraction, mais elle se fait « par mode de rémission comme il arrive dans la qualité », c'est-à-dire qu'elle est une diminution d'intensité ou une atténuation.

δ) Cette décroissance : ou bien a une limite fixée par la nature des choses, limite qu'elle ne peut dépasser; ou bien peut s'accentuer indéfiniment. Même alors l'aptitude ne peut finalement disparaître : le sujet demeurant, les dispositions de la matière persistent tout au moins « dans la substance du sujet ». *C. Gent.*, l. III, c. XII; cf. *De malo*, q. I, a. 2.

ε) Donc, le rapport qui s'établit entre le mal et le sujet qui le supporte n'est jamais tel, que le mal puisse consumer et comme épuiser totalement le bien, *Malum non consumit omne bonum;* autrement le mal se consumerait et s'épuiserait totalement soi-même.

c. Cause du mal. — *Textes* : *II Sent.*, dist. XXXIV, a. 3, *in fine; Sum. theol.*, Iª, q. XLIX; *C. Gent.*, l. III, c. X, *in fine; De malo*, q. I, a. 3.

Solution. — α) « Il est nécessaire d'affirmer que tout mal a, dans une certaine mesure, une cause. » Iª, q. XLIX, a. 1. Tout ce qui subsiste en quelque autre chose comme en son sujet doit, en effet, avoir une cause, que cette cause se ramène aux principes du sujet lui-même ou à quelque cause extrinsèque. Or, le mal subsiste dans le bien comme dans son sujet naturel; il a donc nécessairement une cause.

β) La cause du mal ne peut être que le bien « Le fait d'être cause ne peut convenir qu'au bien; car rien ne peut être cause que dans la mesure où il est; et tout ce qui est, en tant que tel, est un bien. » Iª, q. XLIX, a. 1.

γ) Tout d'abord le bien est cause du mal, en tant que cause matérielle. Ceci ressort des principes précédemment posés. En ce qui concerne la cause formelle, on doit reconnaître que le mal n'en a pas, car il se ramène plutôt à une simple privation de forme. Il en est de même en ce qui concerne la cause finale, car le mal est une simple privation d'ordre dans la disposition des moyens en vue de leur fin.

δ) Au contraire on peut affirmer que le mal comporte fréquemment une cause efficiente ou par mode d'agent.

ε) Mais cette causalité est accidentelle : « Par mode de cause efficiente, le bien n'est pas cause du mal directement ou de soi, il ne l'est qu'indirectement ou accidentellement; car bien et mal sont opposés,

et un contraire ne peut être cause de son contraire que par accident. » *C. Gent.*, l. III, c. x; Iª, q. xlix, a. 1.

ζ) Le bien cause accidentellement le mal en causant un bien auquel adhère un mal, quelle que soit par ailleurs, la raison prochaine de cette adhérence : qu'elle soit la déficience du bien cause principale, ou le défaut de l'instrument par lequel cette cause opère, ou l'indisposition de la matière sur laquelle elle agit, ou le particularisme exclusiviste de la forme qu'elle opère;

η) Autre cependant est la manière dont le mal est causé dans l'action et autre la manière dont il est causé dans l'effet. Dans l'*action*, « le mal est causé par le défaut de l'un quelconque des principes qui sont l'origine de cette action, soit du côté de l'agent principal, soit du côté de la cause instrumentale »; dans l'*effet*, « le mal peut provenir ou de la vertu active elle-même (de la cause efficiente), s'il ne s'agit pas de l'effet propre de cette cause (c'est le particularisme exclusiviste de la forme opérée), ou du défaut de la matière.

Ces principes établis, nous sommes naturellement amenés à nous poser la question de l'origine en quelque sorte « historique » du mal. Vient-il du souverain Bien ou du souverain Mal ?

θ) *Le mal et le souverain Bien.* — La réponse appartient aux articles Providence, Prédestination... Énonçons simplement le principe : La cause du mal réside toujours dans un bien, et cependant, Dieu qui est la cause première de tout bien, n'est pas la cause du mal. Le mal, effet de la cause seconde déficiente peut-être imputé à Dieu, cause première quant à ce que cet effet contient d'être et de perfection mais non quant à ce qu'il contient de mauvais et de défectueux;

ι) *Le souverain Mal* : Y a-t-il un souverain Mal cause de tout mal ?

Textes : *II Sent.*, dist. I, q. i, a. 1, ad 1um; dist. XXXIV, a. 1, ad 4um; a. 2; *Sum. theol.*, Iª, q. xlix, a. 3; IIª-IIæ, q. clxxii, a. 6; *C. Gent.*, l. III, c. xiii, al. 15.

Solution. — Le souverain Mal n'existe pas : il n'y a pas un premier principe pour le mal, comme il y a un premier principe, pour le bien. — Les trois raisons qu'apporte saint Thomas à l'appui, découlent de la doctrine déjà exposée : Le souverain Bien, il est vrai, est bien par essence, Iª, q. vi, a. 2; mais il n'est pas possible que quelque chose soit mal par essence, car tout ce qui est, en tant que tel, est bien, et le mal ne peut exister que dans le bien comme dans un sujet; le mal ne peut jamais détruire totalement le bien, par suite il ne se peut pas qu'il y ait un mal qui soit totalement et intégralement mal; tout mal ayant pour cause le bien, la raison de mal répugne à la raison de premier principe.

d) *Finalité du mal.* — *Textes* : *Sum. theol.*, Iª, q. xix, a. 9; q. xlviii, a. 2; *C. Gent.*, c. iv et vi; *De malo*, q. i, a. 3.

Solution. — *a.* Le mal ne peut jamais être objet *direct* d'intention : « Le mal, en tant que tel, ne peut être objet d'intention, ni voulu ni désiré de quelque façon; car tout ce qui est appétible a raison de bien, auquel s'oppose le mal en tant que tel. » *De malo*, q. i, a. 3. Cette doctrine repose sur les deux axiomes connus : *Bonum est quod omnia appetunt* (Aristote, *Ethic.*, I, i); *Omnia bonum et optimum concupiscunt* (Pseudo-Den., *De div. nom.*, c. vi).

b. Mais il peut être objet *indirect* d'intention. Il se pourra qu'un mal termine accidentellement l'appétit, en tant qu'il sera joint à un bien (que l'appétit désire ou peut désirer). Et ceci se remarque en chacun des trois appétits. » Iª, q. xix, a. 9. Le lion qui tue un cerf, cherche sa nourriture (donc un bien pour lui) qu'il ne peut se procurer qu'en égorgeant cet animal.

c. Partant le mal peut être volontaire, voulu, non *per se*, mais *per accidens*. C'est le cas du capitaine qui jette à l'eau les marchandises pour sauver le navire. Son intention porte sur la fin, un bien, le salut du navire; mais il *veut* se débarrasser des marchandises, non *simpliciter*, mais *causa salutis*. Cf. *C. Gent.*, l. III, c. vi, n. 2.

d. Le mal ne concourt pas *per se* au bien de l'univers, mais seulement *per accidens*. *Principaux textes :* I *Sent.*, dist. XLVI, q. i, a. 2 et 3 ; *Sum. theol.*, Iª, q. xxii, a. 2, ad 2um; q. xlviii, a. 2, ad 2um; *C. Gent.*, l. III, c. xxi et xciv. — Voir article Providence.

2. *Le mal dans la créature raisonnable.* — La créature raisonnable étant, seule parmi toutes les créatures, faite pour le bonheur proprement dit, son mal, parmi tous les autres maux, mérite une considération toute spéciale. Ce sera le mal moral. Cf. Iª, q. xlviii, a. 5.

Le mal de la créature raisonnable est double : le mal de la *coulpe* et le mal de la *peine*. « La peine et la coulpe ne divisent pas le mal pris d'une façon pure et simple; il s'agit du mal dans les choses volontaires. » Iª, q. xlviii, a. 5, ad 2um.

a) *Le mal de la coulpe.* — *Textes* : En plus des textes qui seront signalés pour chacun des points particuliers, *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. lxxii et suivantes.

a. Son sujet. — *Textes : Sum. theol.*, Iª, q. xlviii, a. 5; Iª-IIæ, q. lxxii, a. 6; *De Malo*, q. i, a. 4; q. ii, a. 7; *II Sent.*, dist. XXXV, a. 1.

Solution. — Le mal de la coulpe, c'est le mal de l'action de la créature raisonnable, c'est-à-dire la faute ou le péché « qui n'est pas autre chose qu'un acte humain mauvais. Or, le fait d'être, en tant qu'acte humain, lui vient de ce qu'il est volontaire », Iª-IIæ, q. lxxi, a. 6. Le sujet de la coulpe c'est donc l'opération volontaire.

α) A parler en général, toute action est bonne, comme, à parler en général, tout être est bon : l'être et le bien coïncident, et l'action est être. Mais la nature même du bien requiert la plénitude de l'être, et toute nature créée prête à déficience : l'action créée peut donc déchoir.

β) De même qu'on appelle mauvaise la chose qui manque de ce qu'elle devrait avoir, de même on appelle mauvaise l'action déchue de sa rectitude. Cf. Iª-IIæ, q. xviii, a. 1.

γ) Cette déchéance ne peut être que le fait de la volonté (voir *infra* : cause de la coulpe); d'où, *culpa non potest esse nisi in his quæ per voluntatem sunt. II Sent.*, dist. XXXV, a. 1.

b. Sa nature. — *Textes* : les mêmes que plus haut, ajouter *C. Gent.*, l. III, c. ix; *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. lxxi, a. 6; q. lxxii, a. 1.

Solution : α) C'est l'insubordination de l'opération à la fin à laquelle elle aurait dû être subordonnée. *Peccatum est in his quæ nata sunt finem consequi cum non consequuntur.* II *Sent.*, dist. XXXV, a. 1.

β) Cette insubordination prive l'acte de la mesure qu'il devrait avoir, privation qui constitue l'élément « acte mauvais ». Iª-IIæ, q. lxxi, a. 6. « D'autre part, la mesure, pour toute chose, se prend en raison d'une certaine règle qui, si elle n'est pas appliquée, fait que la chose n'a pas de mesure. » *Ibid.*

γ) Or, il y a pour la volonté une double règle, l'une immédiate et homogène, qui est la *raison humaine;* l'autre qui est la première règle, et qui est la *Loi éternelle*, ou la raison même de Dieu. *Ibid.*

δ) En définitive, l'insubordination atteint donc à travers la raison, le principe dernier lui-même qui impose la fin dernière.

ε) Cette insubordination provient de la subordination de l'acte coupable à une fin exclusive de la fin légitime.

c. Sa cause subjective, la seule qui soit décisive. — *Textes* : *II Sent.*, dist. XXXIV, a. 3, ad 4um; *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LXXV, a. 1, *in fine*, et a. 2; *De malo*, q. I, a. 3; *C. Gent.*, l. III, c. X.

Solution. — C'est la volonté défaillante de celui qui opère.

α) Le mal de la coulpe est dans l'acte désordonné. Considéré du côté de l'acte, il peut avoir une cause par soi, comme tout autre acte; considéré du côté du désordre, il a une cause efficiente accidentelle, (car il n'est pas simple négation, mais privation)

β) Toute cause accidentelle se ramène à une cause par soi. Le désordre de la coulpe sort donc de la cause même de l'acte

γ) La cause de l'acte est la volonté. La cause du désordre ou le défaut de l'acte provient donc aussi de la volonté; mais de la volonté défaillant actuellement, en ce sens qu'actuellement elle ne se soumet pas à sa règle. La coulpe résulte de ce que l'on pose l'acte avec un tel défaut. Cf. Ia, q. XLIX, a. 1, ad 3um.

δ) La cause du mal moral qu'est la coulpe ne doit donc pas se rechercher ailleurs que dans l'agent, c'est-à-dire, en dehors de la volonté insoumise à sa règle, la raison.

ε) Partant, Dieu n'est pas cause du mal moral : c'est la volonté toute seule, préalablement mise en acte par Dieu, relativement à la volition du bien en général ou de tel vrai bien particulier, qui se détermine à ne pas suivre sa règle, détermination en laquelle consiste la coulpe (sur la causalité divine, Ia-IIæ, q. LXXIX, a. 1 et 2; cf. *De malo*, q. I, a. 3). — Saint Thomas étudie les causes *objectives* du péché, dont nous n'avons pas à nous occuper ici, dans la Ia-IIæ, q. LXXV et suivantes.

b) Le mal de la peine. — *Textes* : *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LXXXVII. On peut consulter aussi les deux questions XII et XIII du *Suppl.* consacrées à la *Satisfactio*.

La raison de peine consiste en une sorte de revanche juste et nécessaire prise par l'ordre que la faute avait troublé contre le désordre qui est l'essence même de la coulpe. Il suit que toute coulpe entraîne nécessairement et fatalement l'obligation à la peine. « Tout ce qui est contenu sous un certain ordre forme une sorte de tout par rapport au principe de cet ordre. Il suit de là que tout ce qui s'élève contre un certain ordre, doit être déprimé par cet ordre même, ou par le principe de cet ordre. Le péché étant un acte désordonné, il est manifeste que quiconque pèche agit contre un certain ordre. Par suite, il faudra qu'il soit déprimé par cet ordre (contre lequel il agit). Cette *dépression* est cela même qui constitue la peine. » Ia-IIæ, q. LXXXVII, a. 1.

a. Sujet de la peine. — *Textes* : *Sum. theol.*, Ia, q. XLVIII, a. 5; *De malo*, q. I, a. 4;

Solution. — Le mal de la coulpe consistant dans l'opération, le sujet de la peine ne sera pas cette opération mauvaise elle-même, mais le sujet de l'opération, celui qui agit. *Culpa est malum ipsius actionis, pœna autem est malum agentis. De malo*, q. I, a. 4.

b. Sa nature. — *Textes* : Les mêmes que précédemment; y ajouter *De malo*, q. I, a. 5.

Solution. — Bien que l'opération ne soit pas le sujet de la peine, la *dépression* qu'est la peine devra cependant l'atteindre. Aussi consiste-t-elle dans la soustraction des biens nécessaires à l'opération : biens de l'âme, biens du corps, biens extérieurs : *Malum pœnæ est privatio ejus quo voluntas potest uti quocumque modo ad bonam operationem... Multi pœnas non comprehendunt nisi corporales, vel quæ afflictionem sensui ingerunt... sed etiam privatio gratiæ et gloriæ pœnæ quædam sunt... Ipsa autem substractio boni increati, vel cujuscumque alterius ab eo qui indignus est, rationem pœnæ habet. De malo*, q. I, a. 5.

c. Sa cause. — *Textes* : Ajouter aux textes précédents : *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LXXXVII, a. 1.

Solution : — α) La cause de la peine est le principe de l'ordre violé (celui qui impose la fin et l'ordre de l'opération à la fin). Or, « il est trois ordres sous lesquels la volonté humaine se trouve contenue : l'ordre de la raison, l'ordre de ceux qui gouvernent extérieurement, enfin l'ordre universel du gouvernement divin. Chacun de ces ordres est troublé par le péché, car celui qui pèche agit et contre la raison, et contre la loi humaine, et contre la loi divine. Il encourt donc une triple peine : l'une de la part de lui-même, c'est le remords de la conscience, l'autre des hommes, la troisième de Dieu ». Ia-IIæ, q. LXXXVII, a. 1. Mais de même que la coulpe est en définitive, l'insubordination de l'opération au principe suprême qui impose la fin dernière, de même la cause de la peine est en définitive, Dieu, principe dernier de l'ordre violé. *Deus est auctor pœnæ*, *De malo*, q. I, a. 5, sans préjudice d'ailleurs du droit de l'homme, car « la peine juste peut être infligée et par Dieu et par l'homme ». Ia-IIæ, *ibid.*

β) Le péché n'est donc pas directement la cause de la peine, il l'est cependant au sens de *disposition*. « Il est une chose que le péché cause directement, c'est de constituer l'homme digne de peine. » *Ibid.*

d. Son effet. — *Textes* : les mêmes que plus haut.

Solution. — α) la cause subjective du péché est la volonté défaillante; la peine devra donc atteindre là. Effectivement, il est de l'essence de la peine qu'elle soit contraire à la volonté; elle a pour effet de *contrarier* la volonté de l'opérateur. *Est de ratione pœnæ quod voluntati repugnet, De malo*, q. I, a. 4; *ut sit contraria voluntati*, Ia-IIæ, q. XLVI, a. 6; q. LXXXVII, a. 6. *Differt pœna a culpa per hoc quod est secundum voluntatem et contra voluntatem esse. De malo*, q. I, a. 4.

β) Tous les maux qui atteignent l'opérateur, lors même qu'ils ne siégeraient pas dans la volonté, ne l'atteignent qu'en fonction de la volonté.

γ) Cette opposition ou contrariété peut être ou à la volonté actuelle, ou à la volonté simplement habituelle, ou enfin à l'inclination naturelle de la volonté. *De malo*, q. I, a. 4. — D'où : *Incommoda vel damna quæ quis nesciens patitur, licet non sint contra voluntatem actualem sunt tamen contra voluntatem naturalem vel habitualem, ut dictum est. Ibid.*, ad 11um.

e. Son but. — *Textes* : *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LXXXVII, a. 1 et 6; IIa-IIæ, q. LXI, a. 4.

α) L'acte du péché rend l'homme obligé à la peine, en tant qu'il constitue une transgressioon de l'ordre de la justice divine, ordre auquel l'homme ne revient que par la réparation de la peine qui ramène l'égalité de la justice; en ce sens que celui qui a plus accordé à sa volonté qu'il ne le devait, doit, selon l'ordre de la justice divine, souffrir, de gré ou de force, quelque chose qui soit contre ce qu'il voudrait. Ia-IIæ, q. LXXXVII, a. 6. Le but de la peine est donc essentiellement de compenser par cette contrariété la contrariété dont la volonté de l'agent s'est rendue coupable à l'égard du Principe ordonnateur, en se révoltant contre lui et contre la fin légitime imposée par lui.

β) Il existe des buts accessoires de la peine, que signale saint Thomas, *ibid.*, ad 3um : le rétablissement de l'ordre de la justice violé par le péché, la guérison des puissances de l'âme, volonté et autres facul-

tés que la coulpe précédente avait désordonnées; l'éloignement et la réparation du scandale causé, « les peines sont encore requises pour rétablir l'égalité de la justice et pour éloigner le scandale des autres, afin qu'ils soient édifiés par la peine comme ils avaient été scandalisés par la faute ».

Pour une exposition plus complète, voir articles : Péché, Pénitence, Satisfaction.

V. Décisions canoniques qui ont fixé la doctrine, avant et après saint Thomas. — 1° Signalons d'abord les symboles et les professions de foi qui affirment expressément la foi en Dieu, Créateur de toutes choses, des visibles et des invisibles : symboles de Nicée, de Constantinople, de Léon IX, Denzinger-Bannwart, n. 343 ; la profession de Michel Paléologue au concile de Lyon en 1274, n. 461; la profession de foi du concile de Trente, n. 994; la constitution *De fide catholica* du Concile du Vatican, c. I : *De Deo rerum omnium creatore*, n. 1782, 1783, et le canon 1 correspondant, n. 1801.

2° Toutes les formules de symboles et les condamnations relatives au dualisme des deux principes. Le 9e des anathèmes annexés au *Libellus in modum symboli*, Denziger-B., n. 29; les anathèmes 7e, 8e, 12e et 13e du concile de Braga contre les erreurs des priscillianistes, n. 237, 238, 242, 243; la profession de foi prescrite par Innocent III aux vaudois repentants, n. 421; le premier chapitre du IVe concile du Latran (1215), contre les albigeois et les vaudois, n. 428.

« Ces diverses décisions établissent l'unité et la bonté de la cause créatrice de la nature spirituelle et corporelle, la création sans intermédiaire de l'une et de l'autre, la bonté naturelle originelle des anges, des âmes humaines, des choses corporelles et du démon lui-même, qui s'est rendu mauvais par sa faute. » Art. Bien, t. II, col. 835, 836.

3° La bulle *Cantate Domino* (4 février 1441) pour les jacobites, où Eugène IV condamne les manichéens et leur doctrine des deux principes. Denziger-B., n. 707. — Elle définit comme profession de foi de l'Église catholique : 1) que Dieu a créé toutes les créatures, spirituelles et corporelles, par pure bonté : *qui quando voluit, bonitate sua, universas tam spirituales quam corporales condidit creaturas*; — 2) que les créatures sont bonnes, étant l'œuvre du souverain Bien, *bonas quidem, quia de nihilo factæ sunt*; mais déficientes, parce que tirées du néant, *sed mutabiles quia de nihilo factæ sunt*; — 3) que le mal n'a pas de nature, vu que toute nature, en tant que nature, est bonne, *nullamque mali asserit esse naturam, quia omnis natura, in quantum natura est, bona est* ; — 4) que le Dieu de l'Ancien Testament et celui du Nouveau sont un seul et même Dieu, auteur de la Loi et de l'Évangile, *Unum atque eumdem Deum Veteris et Novi Testamenti, hoc est Legis et Prophetarum atque Evangelii profitetur auctorem*. — Denziger-Bannwart, n. 706.

VI. Conclusion. — En arrêtant cette étude à saint Thomas, nous ne voulons pas signifier que la pensée humaine soit restée, depuis lors, indifférente à la question du mal. Le problème qu'elle pose est trop angoissant pour qu'il soit possible de s'en désintéresser. La philosophie scolastique cependant, et la théologie catholique avec elle, ont cru trouver dans la synthèse thomiste un corps de doctrine suffisamment solide et complet et n'ont pas voulu s'en écarter. Les siècles qui ont suivi n'ont rien apporté qui mérite une mention particulière. Signalons simplement, en ces dernières années, quelques études d'ensemble sur le mal : J. de Bonniot, S. J., *Le problème du mal*, Paris 1888; Xavier Moisant, *Le problème du mal*, Paris, 1907; et, chez les protestants, E. Naville, *Le problème du mal*, Paris, 2e édit., 1869. — Ces auteurs se placent à un point de vue quelque peu différent du nôtre.

Quant aux philosophes étrangers à l'influence de l'École, il serait trop long d'indiquer tous ceux qui se sont essayés à la solution de l'énigme posée par la coexistence, dans le monde, du bien et du mal. L'étude de M. E. Lasbax, *Le problème du mal*, Paris, Alcan, 1919, donnera une vue d'ensemble des grands systèmes modernes et contemporains. L'on remarquera la conclusion à laquelle aboutit l'auteur; l'origine qu'elle assigne au mal n'est pas très éloignée de celle que nous lui avons assignée nous-même à la suite de saint Augustin et de saint Thomas : « Ce n'est pas, écrit M. Lasbax, à une sorte de manichéisme déguisé que nous aboutissons, c'est-à-dire à une interprétation plus ou moins grossière du dualisme radical où les deux Principes, placés sur le même plan, auraient même degré de réalité. Des deux principes, un seul possède à proprement parler l'existence, puisqu'il est l'expression intégrale de la Vie, et que dès lors tout ce qui au monde possède de réalité ou d'être ne saurait procéder que de lui; l'autre consiste simplement en une volonté de haine et de mort, *infini négatif* si l'on veut, dans le sens où négatif implique un *néant de vie*, et par suite d'existence. Mais il ne saurait, par cela même, constituer en dehors des êtres créés, un Principe réel, effectivement réalisé en soi. » Qu'on ramène cette « volonté de haine et de mort » aux limites de la simple privation, et nous pourrons souscrire aux conclusions de M. E. Lasbax.

E. Masson.

MALABARES (Rites). — On désigne sous ce nom un ensemble de pratiques qui se sont introduites au cours du XVIIe siècle dans les missions catholiques du sud de l'Hindoustan. Propagées par de zélés missionnaires, ou tolérées par eux dans le très louable dessein d'« accommoder » la vie chrétienne aux mœurs d'un pays tout différent des nôtres, ces pratiques n'ont pas tardé à éveiller des scrupules chez d'autres ouvriers évangéliques, et parmi ceux-là mêmes qui en usaient. Plusieurs d'entre elles n'étaient-elles pas entachées de superstition ? Dans les missions des débats s'élevèrent, où Rome dut bientôt intervenir. Une série de décisions pontificales parurent. Elles précisaient quels étaient parmi les *rites malabares* ceux qu'il fallait incontinent supprimer, ceux que l'on pouvait tolérer provisoirement, quitte à prendre des moyens efficaces pour les faire peu à peu disparaître, quitte surtout à lutter contre l'esprit qui les avait fait naître. La bulle de Benoît XIV, *Omnium sollicitudinum*, le dernier en date de ces actes pontificaux solennels, règle aujourd'hui encore la vie religieuse des missions de l'Inde, et son application n'a pas laissé de soulever, jusque dans la seconde moitié du XIXe siècle, un certain nombre de controverses. — Par ce que l'on vient de dire, il est aisé de voir la parenté qui unit ces disputes, théoriques et pratiques, à celles qui furent soulevées autour des rites chinois. Voir t. II, col. 2364 sq. Elles intéressent le théologien moraliste tout autant que l'historien; on les exposera ici en suivant l'ordre chronologique et en marquant avec précision, au besoin à l'aide d'un bref commentaire, les décisions pontificales qui ont entendu les dirimer. Systématiquement, on évitera tout ce qui pourrait être polémique; il n'y a aucun intérêt à envenimer à nouveau des querelles désormais éteintes. De l'histoire même on ne donnera que l'essentiel, ce qui est indispensable pour comprendre les documents pontificaux.

I. Le Père de Nobili et l'accommodation. Première intervention pontificale. II. La querelle des

rites (col. 1719). III. Derniers échos de la querelle des rites au XIXe siècle (col. 1737).

I. LE PÈRE DE NOBILI ET L'ACCOMMODATION. PREMIÈRE INTERVENTION PONTIFICALE. — C'est à un missionnaire jésuite, le P. Robert de Nobili, que l'on fait remonter l'idée ingénieuse d'une *accommodation* aussi large que possible de la *pratique* chrétienne aux *habitudes* de l'Inde. Nobili, du moins, en posa clairement le principe, s'efforça de le justifier, en déduisit les principales applications. Mais plusieurs de ces applications mêmes soulevèrent dès l'abord un débat, qui, porté à Rome, ne reçut pas à ce moment de solution définitive. La bulle de Grégoire XV, *Romanæ sedis antistes* maintint, si l'on peut dire, une sorte de *statu quo*, favorable au développement des missions.

1° *Robert de Nobili et la première mission du Maduré.* — En mai 1605, débarquait à Goa un jeune jésuite, italien d'origine et de noble famille. Né en 1577 à Montepulciano (Toscane), entré au noviciat en 1597, il avait, après de brillantes études au Collège romain demandé avec instances la mission des Indes. A peine arrivé à Goa, il est envoyé au collège de Cochin, pour se mettre au courant de la langue du pays; après un court séjour à la Côte de la Pêcherie, théâtre des premiers exploits de François-Xavier, le jeune missionnaire est envoyé dans la ville de Maduré, à l'intérieur des terres, capitale d'un petit royaume, placé comme les royaumes voisins du Tanjore et du Carnate sous la suzeraineté médiate du Mogol. Ainsi, abandonnant les côtes plus ou moins européanisées, Nobili allait entrer en contact avec des populations encore vierges et pourrait méditer à loisir sur les causes qui, auprès d'elles, rendaient à peu près stérile l'apostolat chrétien.

1. *Difficultés présentées par la conversion des Hindous.* — L'opposition était manifeste, en effet, entre les résultats qu'un siècle d'évangélisation avait produits sur la côte et l'échec lamentable auquel semblait vouée à l'intérieur toute action évangélique. — Si l'on fait abstraction des missions catholiques qui, au début du XIVe siècle, s'étaient établies dans l'Inde, mais n'avaient eu qu'une existence éphémère, l'on peut dire que l'évangélisation du pays a commencé en 1498. C'est l'année où Vasco de Gama, ayant doublé le cap de Bonne-Espérance, arrive à Calicut, capitale du Malabare. Il est accompagné du trinitaire Pedro de Cavelham; dès 1500, abordent des prêtres séculiers et des franciscains; en 1503, les dominicains s'établissent à Cochin, en 1510, à Goa, étendant bientôt leurs œuvres à Bombay, Madras, Ceylan, Méliapoure. En 1534, le pape Paul III crée l'archevêché de Goa, qui aura plus tard trois évêchés suffragants, Cochin (1557), Cranganore (1600) Méliapoure (1606) et affirme le droit de « Patronat » de Sa Majesté Très Fidèle, le roi de Portugal, sur toutes les chrétientés des Indes Orientales. De Surate au cap Comorin, du cap Comorin aux bouches du Gange, la côte voit se développer des missions assez serrées à partir de Goa sur le rivage occidental, plus clairsemées à l'Orient. L'arrivée des jésuites, en 1541, avec saint François Xavier, donne une nouvelle et puissante impulsion à l'œuvre évangélique. C'est par dizaine de milliers que se comptent les baptêmes d'adultes administrés par le grand apôtre des Indes. L'apostolat de Xavier prépare le terrain, où d'autres pourront travailler à loisir. Sur la Côte de la Pêcherie se fonde une chrétienté stable qui comptera, vers 1600, quarante-cinq mille fidèles.

Or, quand il se transporte à quelque vingt-cinq lieues à l'intérieur, dans la ville de Maduré, le P. Nobili constate qu'il est presque impossible de gagner un prosélyte. Un Espagnol de ses confrères, le P. Gonzalve Fernandez, installé dans la ville depuis quelque temps, groupe péniblement autour de sa petite chapelle un petit troupeau de chrétiens. Ce sont tous gens baptisés sur la côte, et que le trafic amène à Maduré. Isolé au milieu d'une population qui le repousse et le méprise, le P. Fernandez ne peut faire de recrues. A quoi peut tenir cet insuccès notoire ? Tout simplement à la différence des conditions où s'exerce l'apostolat. Sur la côte, le prestige portugais ajoute un argument de valeur à ceux dont dispose le missionnaire, la perspective d'avantages matériels accordés aux convertis, la crainte de sérieux désagréments réservés aux récalcitrants, les mesures violentes prises contre les cultes idolâtres ont été pour beaucoup dans un certain nombre de conversions : le *compelle intrare* est un argument auquel ne résiste guère un peuple habitué depuis des siècles à subir des jougs successifs. D'ailleurs, à y regarder de près, dans quelles classes de la population les conversions se sont-elles faites ? A coup sûr ce n'est pas chez les brahmes, dans cette caste supérieure dépositaire des doctrines et des règles traditionnelles, éducatrice-née des Hindous, investie de temps immémorial d'une sorte de sacerdoce. Ce n'est pas, en général, dans les castes inférieures à celles des brahmes, *ksatrias* (ou guerriers), *veissias* (ou commerçants); la caste même des *soudras* (on écrit aussi choutres), qui, à cette époque, comporte surtout des personnes de condition servile, est à peine entamée. C'est surtout parmi les *parias* et parmi les *gens sans caste* que le christianisme s'est répandu; et cette propagation même semble automatiquement limiter aux classes les plus infimes de la population les bienfaits de de l'enseignement chrétien. Car, étant données les lois minutieuses qui régissent les rapports des castes, le contact obligatoire qu'entretient le missionnaire catholique avec le paria converti l'empêche, de manière à peu près absolue, de fréquenter les autres castes. Un choutre même se croit déshonoré s'il a contact avec le paria ou celui qui fréquente le paria; s'il est obligé de subir ce contact, il devra laver la faute ainsi commise par diverses purifications; s'il persiste en cette fréquentation, il peut s'exposer aux pénalités les plus sévères créées par le régime de l'Inde, finalement à la plus grave de toutes, l'exclusion de la caste. On voit dès lors à quel obstacle presque invincible se heurte l'évangélisation d'un peuple ainsi constitué. Sur la côte, la difficulté s'est peu à peu atténuée par la coutume qu'ont prise bien vite les missionnaires portugais de *dénationaliser* les convertis. Ceux qui se sont rangés au christianisme ont dû adopter le costume, la coiffure, la manière de vivre des Européens, des *Pranguis* (corruption du mot *Franc*, qui dans tout le Levant désignait depuis longtemps les occidentaux). Il en est résulté dans les possessions portugaises l'établissement de trois classes de population : les Européens, les Indiens plus ou moins européanisés (désignés encore aujourd'hui sous le nom de *topas*), chrétiens au moins par le baptême, enfin les indigènes purs, de plus en plus impénétrables au christianisme.

Que si l'on pénètre à l'intérieur des terres, on se trouvera exclusivement en présence des indigènes purs; l'existence de *topas* y est pratiquement impossible. Or, ces indigènes seront tenus à l'écart du missionnaire, et par les préjugés de caste et par ceux qui sévissent contre les Européens, les *Pranguis*. Tout éloignés qu'ils soient des possessions portugaises, ils ne sont pas sans avoir entendu parler de ce qui se passe sur la côte; ils savent que les Pranguis se sont ravalés, par leur contact avec les parias, au niveau de cette classe méprisée, au niveau des gens sans caste. Rien, au point de vue du régime des castes, ne peut laver les Européens de cette souillure indélébile.

Pour de longs siècles, Portugais, Européens, Prangui, ce sera tout un; et ces gens-là sont des parias; ne mangent-ils pas, comme ceux-ci, la viande de bœuf ou de vache; ne vont-ils pas jusqu'à tuer bœufs et vaches, les animaux sacrés, acte audacieux qui, dans l'intérieur, coûterait la vie à quiconque l'attenterait ? Qu'on ajoute à ces préjugés, les rancunes nationales, le souvenir, malheureusement trop exact, des cruautés inséparables de toute colonisation, et l'on comprendra la barrière presque infranchissable qui se dresse entre le missionnaire et les gens de caste. A coup sûr il pourra peut-être réussir auprès des parias, en s'y prenant convenablement, mais ce succès même sera le plus réel empêchement à toute pénétration dans les zones supérieures.

2 *La pratique de « l'accommodation ».* — Telles étaient les réflexions qui, dès le début de son séjour à Maduré, frappèrent Nobili. Le christianisme ne forcerait l'entrée de l'Inde qu'en quittant son allure européenne, qu'en s'accommodant aux usages, aux idées, aux préjugés même du pays. Le jour où, malgré sa couleur qui le désigne d'abord comme Prangui, le missionnaire saura montrer qu'il connaît et respecte les « usages », les « rites », il ne sera pas loin de conquérir droit de cité; ce jour-là aussi la conquête chrétienne aura fait un grand pas.

Mais les usages sont affaires de caste. A quelle caste se rallier ? Il n'y a pas à hésiter, pense Nobili. Le brahmanisme, religion de toute l'Inde a fait, comme de juste, à la caste des brahmes une situation privilégiée. Un brahme, en prenant les précautions rituelles pour éviter les souillures, peut avoir accès auprès de toutes les autres castes, les parias exceptés. Il faut que le missionnaire se fasse passer pour brahme, qu'il se conforme très strictement à tous les usages de la caste. Et s'il est dans la caste même telle situation particulièrement honorée, il faut que le missionnaire l'embrasse. Or, entre les diverses conditions où peut vivre un brahme, il en est une qui vaut, à qui s'y rallie, la plus grande vénération, c'est celle de *saniassy*. Pénitent volontairement consacré au célibat par de véritables vœux, s'imposant au point de vue alimentaire toutes sortes de restrictions, vivant dans la prière, la méditation et la retraite, distingué par un costume spécial, le saniassy est, en quelque sorte, le religieux mendiant du brahmanisme. C'est en s'imposant le genre de vie, d'ailleurs très pénible, supposé par cette profession, que le missionnaire a le plus de chances de s'imposer à l'attention et au respect non seulement des brahmes, mais des autres castes. Il n'y a donc pas à hésiter, Nobili sera saniassy.

C'est en cette qualité qu'il se présente à l'université brahmanique installée à Maduré, après avoir rompu tout contact avec son ancien compagnon, le P. G. Fernandez, après s'être efforcé de brouiller le plus possible, toutes les traces de son passage. Il est, dit-il, un rajah romain, venu de lointaines régions, pour faire pénitence dans l'Inde et pour s'initier à la langue, à la littérature, aux usages de pays. N'était le teint trop pâle de son visage, on pourrait le prendre pour un véritable saniassy; il en a tout l'accoutrement, depuis les socques de bois jusqu'au turban et (il faut l'ajouter dès maintenant) jusqu'aux signes tracés sur le front avec un mélange de cendres de bouse de vache et de santal. Il porte enfin le cordon rituel qui est censé marquer son initiation à la caste brahmanique. — Doué d'une remarquable facilité pour les langues, Nobili a tôt fait non seulement de se rendre maître du parler vulgaire, mais de s'assimiler l'ancienne littérature hindoue dont les brahmes se réservent jalousement la science; il étonnera bientôt ses interlocuteurs par l'à-propos de ses citations et l'ampleur de ses connaissances. Mais, au début, il affecte plutôt de vivre en une sorte de retraite, ne consentant qu'avec peine à recevoir des visites, s'enveloppant d'un mystère bien propre à piquer la curiosité. Le serviteur de caste brahmanique qu'il a réussi à s'attacher, et qui lui sert en même temps de précepteur, s'entend à merveille à faire connaître, avec la plus mystérieuse indiscrétion, et le genre de vie et les occupations de son maître. Cette tactique réussit. Au bout de quelque temps, quelques conversions se produisirent; la première fut celle d'un *gourou* (maître spirituel ou directeur de conscience); elle en entraîna quelques autres, pour l'ordinaire parmi des gens de haute naissance et de grande capacité. On notera que les lettres de Nobili donnent rarement des chiffres précis. Les *Lettres annuelles* de la mission signalent 10 baptêmes en 1607, 53 en 1609, 8 en 1610 avec 18 apostasies et 9 retours; c'est seulement en 1629 que l'on constate un vrai mouvement. Les brahmes vinrent plus difficilement, et il ne semble pas que le nombre des recrues faites dans cette caste ait jamais été considérable. Quand on lit attentivement les lettres de Nobili et celles des missionnaires qui lui ont succédé, on s'aperçoit vite que les brahmes chrétiens sont en tout petit nombre. En 1644, quand la mission aura atteint le chiffre de près de 4 000 chrétiens, les brahmes ne figureront dans ce total que pour 26, contre 1 300 personnes de castes. Cf. *Lettres édifiantes*, t. VI, p. 200.

On n'est pas très au clair sur la manière dont Nobili se comporta à l'égard de ses premiers convertis. Observa-t-il dans l'administration du baptême toutes les cérémonies du rituel, y compris l'imposition du sel, les insufflations et le rite de l'*Effeta* qui devaient produire chez les gens de caste les plus grandes répugnances, nous ne pouvons le dire. On sait qu'en Chine les missionnaires jésuites avaient pris sur ce point certaines libertés; Nobili, qui n'était pas sans quelque connaissance des rites chinois, aura pu supprimer, ou tout au moins atténuer, certaines prescriptions du rituel. Par ailleurs, un concile de Diamper, en 1599, légiférant pour les Syro-Malabars, avait accepté certaines tolérances qui subsistaient depuis longtemps. Cf. Mansi, *Concil.*, t. XXXV, col. 1 38, 1339.

Plus important serait-il de déterminer d'une manière exacte quelles furent les concessions faites par Nobili aux usages des castes. Il semble que, sur ce point, il ait eu quelque hésitation. Mais à en juger par la conduite de Nobili lui-même et par les discussions qui ne vont pas tarder à surgir, on peut penser que le missionnaire s'est montré à l'égard de ses néophytes d'une assez large tolérance, comme on l'était à l'ouest des Ghates pour les Syro-Malabars. Les premiers chrétiens de caste continuèrent donc, comme par le passé, à porter, s'ils étaient brahmes, le cordon distinctif, à pratiquer les ablutions en usage dans les castes, à s'orner le front des cendres symboliques, etc. Des précautions fort sérieuses étaient prises pour christianiser ces usages. Mais, pour l'extérieur, les néophytes s'efforçaient de se distinguer le moins possible des membres de leur caste. A condition que soient observé les « usages », l'Indien est relativement tolérant; l'élasticité de la doctrine brahmanique lui permet de recevoir sans peine les concepts les plus divers, les plus contradictoires. Un point, d'ailleurs, était acquis. Le christianisme, moyennant certaines précautions, moyennant surtout des concessions *au principes des castes*, pouvait forcer la barrière qui jusque-là s'élevait entre lui et les Indiens.

2° *Principes directeurs de Nobili.* — Il ne faudrait pas s'imaginer Nobili partant à la conquête des hautes castes avec un plan tout fait et des principes défini-

tivement arrêtés. Esprit très souple, très curieux, très observateur, il a pris d'abord conseil de l'expérience, sans vouloir mettre sur pied un système. Sur plusieurs points, il a varié, ne serait-ce que sur la question du port, pour lui-même, du cordon brahmanique. Voir Bertrand, *La mission du Maduré*, t. II, p. 110. L'étude du passé, l'observation du présent lui ont inspiré plusieurs fois des changements. En particulier il a dû, pour se livrer à un apostolat plus efficace, renoncer à partir d'un certain moment au genre de vie des *saniassis*. Du jour pourtant où ses méthodes d'apostolat seront contestées, il va être amené à présenter sous forme de théorie ou de système ses vues relatives au meilleur mode d'évangélisation de l'Inde. Il va sans dire qu'avant de se concrétiser sous la forme du *Mémoire* dont nous allons parler, les principes généraux du système s'étaient plus ou moins consciemment élaborés dans l'esprit du missionnaire.

En réponse à diverses accusations sur l'histoire desquelles nous aurons à revenir, Nobili envoya à Rome un *Mémoire justificatif*. Celui-ci n'est malheureusement pas publié au complet et dans l'original latin. L'essentiel se trouve, avec des coupures, dans la traduction française donnée par J. Bertrand, *La mission du Maduré*, t. II, p. 151 sq.; quelques fragments du latin dans P. Dahmen, *Un jésuite brahme*, p. 43. On a conjecturé, non sans raison, que Nobili avait déjà lu, quand il le composa, l'ouvrage de Mathieu Ricci, qui avait fixé en Chine, depuis quelques années, la doctrine de « l'accommodation ». Inspirés par des circonstances analogues, les deux écrits ont en tout cas un air de parenté. Celui de Nobili par sa vigueur dialectique fait dès l'abord une profonde impression.

1. *Le point de départ* est excellent : christianiser ce n'est pas européaniser; le plus grave ennemi de l'apostolat chrétien, c'est la tendance si naturelle au missionnaire de ne concevoir le christianisme que sous la forme qu'il a revêtue dans son pays d'origine, de vouloir dès lors imposer à d'autres contrées toutes les habitudes de l'Europe chrétienne et de rejeter toutes les coutumes indigènes qui ne s'y peuvent raccorder. De ces coutumes, au contraire, le véritable apôtre devra, pour réussir dans sa tâche, conserver tout l'essentiel. Il ne s'agit pas de faire du néophyte indigène un individu isolé dans son monde, incapable d'y exercer aucune action, en marge de la vie sociale. Il ne faut couper aucune des racines qui unissent profondément le converti à la société d'où il sort. — Mais cette société est toute païenne. Ne risque-t-on pas en laissant le néophyte pratiquer, comme avant son baptême, tous les usages de son monde de l'exposer à la superstition ? Son christianisme ne risque-t-il pas de devenir un amalgame où se retrouveront, à doses plus moins variables, les idées et les coutumes du paganisme voisinant avec les doctrines et les pratiques chrétiennes ?

2. *Distinctions et précisions.* — Il est trop évident que de toutes les habitudes anciennes on ne peut permettre la conservation. Il en est qui, de toute nécessité, doivent être supprimées; d'autres qu'il sera peut-être possible de maintenir. Pour cette discrimination, on se réglera par le principe suivant : Ne rien interdire aux néophytes qui ne soit certainement défendu; ne rien leur imposer qui ne soit certainement exigé. — Cela posé, on établira la fameuse distinction entre « coutumes proprement religieuses et coutumes civiles ». Sont coutumes religieuses celles où apparaît clairement l'intention de rendre un culte à la divinité : aller à la pagode, prendre part aux cérémonies sacrées, faire, soit à la maison, soit au temple, les sacrifices grands ou petits prescrits par le rituel. Les autres actes sont de prime abord réputés civils et dès lors indifférents; ils ne sont pas, d'ailleurs, pour autant autorisés en bloc : *actus infidelium*, ils risquent de participer à l'infidélité de ceux qui les posent ou bien parce que ceux-ci sont infidèles, ou bien parce qu'ils distinguent extérieurement fidèles et infidèles, ou bien enfin parce qu'ils les distinguent religieusement, et cela encore de deux manières : tout en ayant de soi un autre usage simplement profane, ou en n'ayant pas de soi cet usage-là et étant religieux par convention. Cette dernière catégorie est évidemment prohibée, elle revient en somme à celle des actes proprement religieux. On n'en peut dire autant, sous certaines restrictions, des deux premières. Restent les usages à double fin si l'on peut dire : ayant caractère religieux mais en même temps caractère civil. Un exemple fera comprendre la question : Les gens de castes ont l'habitude de fréquentes ablutions; on peut dire que *de soi* cet usage a un objet purement profane : propreté, rafraîchissement; en fait, les Hindous le considèrent aussi comme distinguant les gens de castes, et ils lui attribuent en même temps un effet religieux (purification de l'âme). Que fera le chrétien ? Il pourra conserver l'usage en lui-même : il est *de soi* indifférent; mais il aura soin d'éliminer tous les éléments superstitieux, soit extérieurs, soit intérieurs. Intérieurement, il dirige son intention, protestant qu'il ne prend pas ce bain pour la purification de son âme; extérieurement, il s'abstiendra des multiples observances qui donnent à l'acte un caractère religieux. Autant en dira-t-on de l'imposition du santal sur le front ou sur le corps, de la prise du cordon, insigne des brahmes et, pour anticiper, de l'usage d'imposer aux jeunes épouses le *taly* ou joyau nuptial.

On peut aller plus loin. Garder le rite, lui conserver sa signification religieuse, mais en la redressant. Au début du carême, l'Église catholique impose les cendres à ses fidèles. L'Indien aime à se marquer le front d'un mélange de cendres et de santal; qui nous empêche, dira Nobili, de bénir nous-mêmes et d'imposer ces cendres, non plus seulement une fois dans l'année, mais beaucoup plus souvent; qui empêche nos fidèles d'emporter ces cendres à la maison et de s'en orner le front, pour ne point se singulariser parmi les gens de leur caste ? Ainsi, distinction des rites religieux d'avec les coutumes civiles; purification de ces dernières, s'il est besoin, par l'élimination des éléments superstitieux et par la direction d'intention; remplacement de certaines coutumes païennes par des pratiques nettement chrétiennes, tels sont les grands principes qui dirigent la pratique de Nobili.

3. *Retour au sens primitif des pratiques.* — A creuser plus profond, on s'aperçoit qu'ils dérivent d'une idée, qui n'est pas toujours exacte, de l'évolution des sociétés. Ricci, quand il s'efforçait de faire la théorie des rites chinois et des appellations divines, partait du principe de la conservation, dans les croyances et les pratiques religieuses de la Chine, de la révélation primitive. La même idée guida-t-elle Nobili ? On la retrouve en tout cas chez plusieurs de ses successeurs. Le brahmanisme *sous sa forme la plus pure*, pensent-ils, n'est en définitive qu'une des formes de la religion révélée, telle que l'a pratiquée la première humanité. Essayant de raccorder les plus folles théories des brahmes aux données de l'histoire sainte, ils enseigneront que la caste brahmine, selon toute vraisemblance, dérive des sept premiers pénitents, petits-fils de Noé. Voir dans les *Lettres édifiantes*, t. VI, p. 241-243, une lettre du P. Bouchet, à Huet, évêque d'Avranches, sur les indiscutables parentés qu'il y a entre l'hindouisme et le christianisme. Au cours des âges de multiples

superstitions sont venues contaminer la pureté de cette religion primitive; il n'est que de les écarter d'une main douce et ferme pour se retrouver en pleine religion révélée. Quel scrupule pourrait-on avoir à se plier aux prescriptions alimentaires du brahmanisme, quand on les regarde, ainsi faisaient certains successeurs de Nobili, comme la survivance du précepte inscrit dans Genèse, I, 29?

Aux yeux de l'histoire moderne des religions, la réalité est singulièrement plus complexe; ne faisons point à Nobili ni à ses successeurs le reproche de ne pas l'avoir compris. Ils procédaient avec les idées et la science de leur temps; les théologiens qui les combattaient admettaient aussi des idées analogues. — Mais une critique que l'on a pu faire, sans vouloir méconnaître tout ce qu'avait d'intelligent l'initiative du missionnaire brahme, relève de l'analyse psychologique et frappa dès l'abord les contradicteurs de Nobili. Sans aucun doute, les distinctions dialectiques imaginées par l'ingénieux apôtre étaient fort justes; elles étaient pour lui d'une particulière clarté; elles écartaient de sa conscience personnelle tout scrupule; ceci nul ne songe à le contester. Quand Nobili se marquait le front du signe rectangulaire signifiant qu'il était maître de doctrine, quand il allait aux heures accoutumées se plonger dans l'étang voisin, quand il prenait le cordon brahmanique, auquel il avait eu soin d'apporter certaines modifications, quand il chaussait les socques afin d'éviter les contacts avec le sol et les souillures légales supposées par les préjugés de la caste, il n'avait aucune peine de diriger son intention, et il avait pris toutes précautions utiles pour éliminer de ces actes le moindre danger de superstition. Il est difficile d'affirmer que ces distinctions subtiles étaient aussi aisément accessibles aux Indiens qu'il amenait au christianisme. Leur intelligence était grande, a-t-on dit, et ceci n'est pas en question. Mais les divers auteurs qui parlent des choses de l'Inde ont noté comme une des caractéristiques de la race hindoue l'absence déconcertante de logique dont témoigne d'ailleurs toute la littérature nationale. Ne risquait-on pas dès lors, en permettant aux convertis la pratique de certains rites de leur laisser dans l'esprit, malgré toutes les précautions prises, une vague idée que le christianisme n'excluait pas chez eux leurs façons antérieures de penser et d'agir même en choses religieuses ? Tous les catéchumènes évangélisés par Nobili avaient-ils un concept aussi clair que le sien de cette renonciation « à Satan, à ses œuvres et à ses *pompes* », que l'Église primitive, dès sa première prise de contact avec le paganisme gréco-romain, imposait à ses néophytes ? — C'est le fond même du débat. Il s'y est mêlé, cela est incontestable, des questions fort laides de jalousies personnelles, de rivalités entre ordres religieux, d'oppositions nationales. Mais telle qu'elle a commencé à l'époque de Nobili, telle qu'elle a repris au XVIIIe siècle, la querelle des rites n'est qu'un des aspects de l'éternel débat entre les deux tendances rigoriste et laxiste, qui s'est toujours poursuivi dans l'Église chrétienne. Au IIIe siècle, Tertullien préconisait du christianisme une formule qui n'allait à rien de moins qu'à exclure le disciple du Christ de la société romaine; tendance rigoriste, à coup sûr exagérée; moins de cent ans plus tard et à la veille de la grande persécution, on entend, non sans surprise, le concile d'Elvire fulminer contre des chrétiens qui n'ont pas de scrupule à être flamines des divinités païennes : laxisme trop évident. Les chrétiens qui acceptaient ces fonctions déclaraient, à coup sûr, qu'ils n'entendaient point par là renoncer à leur religion, que la fonction exercée par eux était purement civile et administrative, et c'était vrai. Un tel écart cependant fut à bon droit réprimé par la doctrine ecclésiastique. Loin, très loin de nous, la pensée d'assimiler à ces grossières aberrations les tolérances de Nobili. Nous ne rappelons ces faits anciens que pour faire saisir, en un grossissement voulu, l'opposition de deux tendances d'esprit et pour *expliquer les débats* que feraient surgir à un moment ou à l'autre les initiatives prises au Maduré.

4. *Problèmes soulevés par la question des castes.* — Ainsi, à s'en tenir à la seule évangélisation des gens de caste, la théorie formulée par Nobili n'avait pas que des avantages. Le problème se compliquait encore quand il fallait organiser la propagande parmi les gens hors caste. — Pénétrer dans l'hindouisme par en haut, forcer l'entrée de la caste brahmanique, user de l'influence des brahmes convertis pour opérer le christianisation de tout un peuple; quelle idée séduisante ! C'était la même que préconisait Ricci dans l'Empire du Milieu : convertir les lettrés de la Chine, qui sait, l'empereur lui-même, est de tactique plus habile que commencer dans les bas-fonds de la société chinoise un lent travail de pénétration. Mais, pour ne pas parler des obstacles que créait devant l'entreprise de Nobili l'orgueil des brahmes, ne risquait-on pas de rendre difficile, sinon impossible, l'évangélisation des castes inférieures et celle des gens sans caste? Les parias forment, en certaines régions du sud de l'Hindoustan, sinon le fond même de la population, du moins une masse assez compacte. Pour le gain que représente la conversion d'un brahme ou de quelques personnes, faut-il sacrifier l'évangélisation de ces parias ? Non évidemment. Et pourtant, pratiquée avec la rigidité qu'il y a mise au début, la théorie de l'accommodation aurait empêché Nobili de se livrer auprès des parias à aucun ministère. Le missionnaire était assez habile, l'apôtre était assez zélé pour trouver les biais qui permissent de remédier à cet inconvénient. Voir col. 1717. Finalement, et sur l'initiative de Nobili, des mesures furent prises qui pourvurent de façon très satisfaisante à l'évangélisation des parias. Pourtant une très grave difficulté *théorique* demeurait : Imaginons que, par des procédés appropriés, on arrive à poursuivre parallèlement la conversion des gens de castes et celle des indigènes sans caste ou des parias, si rien n'est fait pour abaisser les barrières qui séparent ces hommes, à quel résultat a-t-on abouti ? Les plus récentes discussions entre indianistes n'ont pas encore tiré complètement au clair la question de l'origine et de la valeur du système des castes. A-t-il une signification purement civile et politique, ou bien est-il d'origine religieuse, intimement lié au système général du brahmanisme ? La diversité d'opinions qui règne aujourd'hui encore sur ce point ne permet pas de trancher le débat. Suivant l'angle sous lequel on le considère, le système des castes apparaît donc fort différemment, même aux esprits les plus avertis. Nous éviterons de prendre parti en ce débat. Tout ce que l'on peut dire, c'est que, de prime abord, surtout au XVIIe siècle, avant tous les nivellements qu'introduit peu à peu la pénétration européenne, la constitution de la société hindoue apparaissait comme toute pénétrée par le système religieux imposé par les brahmes, et la distinction entre usages religieux et usages civils, fort logique en soi et très admissible à un point de vue, pouvait apparaître comme assez factice. Les missionnaires qui, pour des raisons fort légitimes, étaient amenés à prendre position, même provisoirement, en faveur du système, étaient donc amenés à se poser un jour ou l'autre cette question : En nous accommodant au système des castes, ne donnons-nous pas des gages

à l'hindouisme en général, au brahmanisme en particulier?

3° *Premières discussions aux Indes et à Rome.* — Ce que nous venons de dire montre assez la complexité du problème que soulevait la généreuse et intelligente initiative de Nobili. Immenses avantages d'un côté, dangers assez sérieux de l'autre, le missionnaire, qui était un habile homme et qui était un saint prêtre, ne pouvait pas ne les avoir pas perçus dès l'abord. Il avait jugé, et ses supérieurs immédiats avaient jugé comme lui, que les avantages compensaient les inconvénients; qui pourrait le leur reprocher ? Mais d'autres personnes purent avoir une vue plus claire de ces derniers. Expliquer exclusivement leur attitude par des motifs intéressés ou bas est un procédé qu'il faut répudier dès le principe. Il est, par malheur, assez difficile d'employer ici le seul moyen qui conviendrait, l'audition de tous les témoins, car les pièces de ce procès sont à peine publiées.

1. *Information aux Indes.* — Quoi qu'il en soit d'ailleurs, les discussions avaient commencé. Nobili avait entretenu de sa méthode le provincial Laerzio, l'évêque de Cranganore et des théologiens de la côte. Son projet était accepté par l'évêque. Mais sur des plaintes qui furent adressées, un synode fut tenu à Cochin, où Nobili fut convoqué; il prouva que les faits cités contre lui étaient faux ou mal interprétés et reçut encore des approbations. Il n'en fut pas de même à Goa, où certaines défenses furent faites au missionnaire, auxquelles on le pria de se tenir en attendant la réponse de Rome, où toutes les pièces avaient été envoyées.

A Rome, où, dès 1610, on était au courant de tout et où l'on avait suivi avec intérêt le plan de Nobili, il y eut un revirement. Bellarmin qui avait pour le jeune Père une tendre affection s'alarma soudain. Il lui adressait une lettre pleine de reproches, le conjurant de rentrer en lui-même, d'avoir pitié de sa famille, de la Compagnie, de la religion et de son âme (1614). Le Père Général écrivait dans le même sens, ajoutant des prescriptions plus formelles et plus rigoureuses. L'année suivante, il est vrai, mieux renseigné sans doute par un rapport de l'archevêque de Goa, qui seul de son synode, avait été favorable à Nobili, Bellarmin revenait de ses préventions, et le Père Général semblait devenir plus favorable au missionnaire. Mais l'opposition continuait à Goa, surtout depuis l'arrivée d'un nouvel archevêque, Pimente. Il enjoignit à Nobili de venir à Goa, non pour se défendre, mais pour s'entendre condamner. C'est alors que Nobili, chargé d'ailleurs de diverses accusations, se décida à composer le *Mémoire justificatif* dont nous avons parlé. Outre les principes directeurs de l'accommodation qui y étaient largement exposés, il y fournissait les réponses à un certain nombre de griefs absolument invraisemblables dont sa conduite avait été l'objet. Le 4 février 1619, il comparaissait à Goa devant le synode, qui lui témoigna une réelle hostilité. Ici encore, l'absence de documents publiés permet difficilement de se faire une idée de ce qui s'est passé. Bertrand, qui est le seul à les avoir lus (aux archives du *Gesù* sans doute), est un apologiste trop déclaré de Nobili pour que l'on puisse considérer comme absolument exacte l'impression qu'il en donne. Les adversaires des rites sont représentés comme des intrigants ou des jouisseurs dont la nouvelle méthode trouble la sécurité. C'est possible après tout, mais d'autres arguments durent être exprimés. — Finalement, communication du tout fut adressée à Rome, par l'intermédiaire du Portugal.

2. *Discussions à Rome.* — Bertrand reproche à l'archevêque de Goa d'avoir cherché à influencer la cour romaine en lui envoyant directement, et par la voie de terre, plus courte, un émissaire spécial. Mais Nobili, fort de ce qu'il croyait son bon droit, n'avait pas négligé non plus de prendre à Rome ses précautions. Voir la lettre adressée par lui à son frère, le futur cardinal de Nobili, pour l'engager à le défendre par tous les moyens possibles. Bertrand, t. II, p. 405-412. Par ailleurs, le grand inquisiteur de Portugal, ayant par ordre de Rome pris ses informations, donnait sa réponse le 23 janvier 1621; elle était de tout point favorable à Nobili; la parole était maintenant au Saint-Siège.

4° *Décision de Grégoire XV. La bulle* ROMANÆ SEDIS ANTISTES. — Le 31 janvier 1623, le pape Grégoire XV prononçait sur le débat un jugement qu'il déclarait lui-même provisoire : *Usque ad aliam nostram et Sedis apostolicæ deliberationem.*

1. *Tolérances consenties.* — Considérant la difficulté que pouvait créer aux brahmes convertis l'abandon des signes extérieurs de la caste (cordon, santal, ablutions), considérant que ces rites extérieurs pouvaient être interprétés comme des « signes de noblesse et de fonction », *in signum politicæ nobilitatis et officii*, prenant en pitié la faiblesse humaine, il *tolérait* les usages susdits, à condition qu'en fût écarté tout danger de superstition. Les brahmes convertis pourraient porter le cordon *in signum politicæ nobilitatis et officii*, user du santal *pro elegantia*, des ablutions *pro munditia corporis.*

2. *Restrictions importantes. Esprit de la bulle.* — A s'en tenir à cette première partie de la bulle, on pourrait croire que Rome donne un *transeat* général à la distinction entre rites purement civils et cérémonies religieuses. Mais cette impression s'atténue quelque peu quand on voit les multiples précautions dont Grégoire XV entoure les tolérances qu'il accorde. Pour ce qui est du *cordon*, on évitera, soit dans la façon de le composer, soit dans la manière de le prendre, tout ce qui pourrait sentir la superstition, gestes spéciaux auxquels on semblerait attacher quelque mystérieuse importance, antiques formules traditionnelles, sacrifices qui accompagnaient la cérémonie. Ceux qui, avant leur baptême, auraient reçu le cordon d'une manière superstitieuse devraient le brûler et n'en prendre un nouveau qu'en observant les cérémonies prescrites dans la présente constitution. Même précaution pour le *santal;* on devra s'abstenir et de la matière et de la forme et des onctions qui pourraient faire croire à quelque pratique idolâtrique; pour les *ablutions* on en supprimera toutes les prières, et toutes les observances relatives au mode et au temps. — Le texte pontifical ajoutait : « En tout ce que nous venons de dire, il pourrait encore se trouver beaucoup d'autres choses, qui, imbues de superstition ou d'idolâtrie, offensives de Dieu ou du prochain, auraient pu échapper à notre connaissance. Toutes et chacune nous les condamnons, et en défendons la pratique de la manière la plus rigoureuse qu'il soit possible de concevoir : *districtiori quam possit unquam excogitari modo;* notre unique intention étant de ne permettre l'usage des choses précédentes qu'autant qu'elles sont purement civiles, éloignées de toute superstition, et même purgées des erreurs les plus légères. » Une sérieuse admonestation était faite aux nouveaux convertis de ne pas donner à ces concessions une autre portée que celle que leur donnait le pape. Enfin l'on prononçait, sinon une condamnation formelle du système des classes, du moins de *l'esprit de caste.* « Nous conjurons ceux qui se vantent de leur noblesse de se ressouvenir qu'ils sont devenus les membres d'un corps dont la tête est celui qui est doux et humble de cœur, de ne point mépriser, surtout dans les églises, où l'on

doit paraître avec le plus d'humilité, les personnes de condition vile et obscure, en prétendant recevoir à part les sacrements, entendre à part la parole de Dieu : *viles et obscuros genere non despiciant, seorsum ab eis audiendo divina et sacramenta percipiendo.* A ceux qui sont nourris du même pain spirituel, du même aliment eucharistique, qui doivent un jour être réunis dans le royaume des cieux, donner des places séparées, à cause du mépris que l'on aurait de la bassesse de leur condition, cela *ne convient pas.* Texte dans *Jus pontificium de propaganda fide*, part. I, t. I, p. 15-17; Bertrand et le P. Dahmen ne donnent qu'un texte incomplet.

Ainsi Rome tolérait, jusqu'à plus ample informé, un certain nombre des pratiques incriminées; elle admettait jusqu'à un certain point les principes directeurs de Nobili, mais visiblement c'était *ad duritiam cordis.* S'élevant au-dessus des contingences qui frappaient sur place les ouvriers évangéliques, elle attirait l'attention des missionnaires sur les dangers possibles de leur méthode. Sans doute (et les intéressés ne manqueront pas de le faire observer), il était facile de légiférer à Rome dans l'absolu ; sur place, apparaissaient plus aisément les multiples difficultés que produirait à échéance plus ou moins rapprochée la mise en pratique des décisions pontificales. Mais c'est précisément la fonction du Siège apostolique, et sa raison d'être, que de « dire le droit » en s'appuyant sur les principes, et quoi qu'il puisse résulter dans la pratique de la proclamation de la vérité.

5° *Le statu quo ; progrès considérable de la mission du Maduré.* — 1. *Mise en pratique de la bulle.* — Il semble d'ailleurs, qu'à cette date de 1623, Nobili et ses premiers compagnons aient vu *surtout* dans le bulle de Grégoire XV l'approbation de leur manière de faire. Venant après une alerte assez chaude, les réelles concessions qu'elle contenait faisaient passer les quelques expressions de défiance à l'égard de la méthode adoptée. On ne saurait douter non plus que les missionnaires eux-mêmes et leurs supérieurs n'aient tenu la main à la mise en pratique de la lettre des prescriptions pontificales. C'est au moins ce qui résulte d'une constatation faite par Bertrand et qui mérite d'être signalée : « A partir de 1624, écrit-il, la mission change de face; l'extension qu'elle prend, et les heureux fruits qu'elle produit sur les divers points réjouissent le cœur; mais il reste au fond de cette joie un sentiment pénible; on est tenté sans cesse de reporter ses regards vers cette ville de Maduré, vers cette caste des brahmes qui avait donné de si belles espérances. Ce fut, en effet, le coup le plus terrible porté à la mission par la question des rites. L'ébranlement général qui existait parmi les brahmes, en 1610 fut arrêté et ne put se rétablir dans la suite que très partiellement. » Bertrand, *loc. cit.*, t. II, p. 197. En d'autres termes, et si nous comprenons bien, l'application des ordres relatifs aux rites aurait été pour beaucoup dans l'arrêt du mouvement de conversion des brahmes. Nous verrons des allégations de même genre, mais beaucoup plus graves, portées par le même auteur après la condamnation définitive des rites par Benoît XIV; nous les examinerons alors avec plus de détail. Faisons seulement remarquer que *l'ébranlement général* produit parmi les brahmes en 1610 est ici bien exagéré; telle n'est point l'impression que laissent les lettres de Nobili publiées par Bertrand. Voir aussi les chiffres cités col. 1708. Les conversions de brahmes ont toujours été une exception, même avant la bulle de 1623, et s'il est vrai qu'un mouvement de curiosité ait porté l'orgueil brahme à prêter pendant quelque temps une certaine attention au pénitent européen (considéré comme un *prangui* malgré toutes ses précautions), il y avait fort loin de là à la conversion en masse de la caste brahme dont le missionnaire n'avait guère rêvé.

2. *Nombreuses conversions.* — Ce qu'il faut relever par ailleurs, c'est l'incontestable succès remporté dans les castes inférieures à celle des brahmes et tout spécialement parmi les choutres; l'adaptation de Nobili et de ses premiers compagnons aux usages de l'Inde a été pour beaucoup dans ce très réel succès. On manque malheureusement de toute précision sur les chiffres des baptêmes d'*adultes* conférés à ce moment. Quand on lui parle de 100.000 conversions opérées par Nobili dans les vingt-cinq ans de son apostolat effectif, l'historien a le droit de demander des preuves, et ce chiffre est, de toute évidence, démesurément grossi. Quand Nobili fut, pour raison de santé, enlevé à sa mission, le Maduré ne comptait pas encore 4 000 fidèles. Les *Lettres édifiantes*, dont la rédaction commence au début du XVIII[e] siècle, demanderaient, pour être acceptées en témoignage, de très sérieux recoupements. Les chiffres des conversions attribuées, par la renommée, au P. Bouchet, au P. Laynez, laissent fort sceptiques les missionnaires d'aujourd'hui. Ils sont d'autant plus surprenants que les ouvriers évangéliques, même aux plus beaux temps des missions de l'Inde méridionale, n'ont jamais été qu'en tout petit nombre, qu'ils n'ont jamais formé de clergé indigène, et que leurs seuls auxiliaires ont été des catéchistes sur les procédés desquels on aimerait à être plus au clair.

Ces remarques n'empêchent nullement de constater les progrès très certains faits par le christianisme dans le Maduré d'abord, puis dans les petits royaumes voisins du Maïssour, du Tanjore, finalement dans le Carnate. Les lettres de Nobili et plus tard les *Lettres édifiantes* laissent l'impression qu'il existe en ces pays des communautés chrétiennes dont quelques-unes sont assez nombreuses, dont beaucoup mènent une vie très édifiante, où la pratique intégrale du christianisme n'est pas du tout l'exception. Si, de-ci de-là, quelques difficultés s'élèvent causées par les brahmes païens, les pouvoirs publics, dans l'ensemble, ne se montrent pas hostiles et témoignent même parfois d'une réelle faveur. Bien que le mot de *persécution* revienne assez souvent dans les *Lettres*, il faudrait se garder de croire que la situation soit partout et toujours intolérable. Il y eut des martyrs, soit parmi les missionnaires jésuites (le plus connu est le bienheureux Jean de Brito, † 4 février 1693), soit parmi les catéchistes et les chrétiens indigènes. Pour ces derniers, il y eut assez fréquemment des châtiments fort douloureux. Mais rien qui rappelle dans l'Hindoustan les sauvages persécutions qui, jusqu'au XIX[e] siècle ont noyé dans le sang les chrétientés de l'Indo-Chine. — Les résultats obtenus font donc le plus grand honneur à l'initiative des missionnaires et à leur abnégation. Pour jouer au naturel le rôle de *saniassy*, il fallait aux ouvriers apostoliques une dose peu ordinaire d'esprit chrétien. Le genre de vie réclamé par la profession de pénitent brahme était extrêmement pénible pour des Européens; l'esprit surnaturel l'a fait embrasser avec joie par des hommes qui se croyaient trop largement payés de leurs souffrances par la certitude qu'elles contribuaient à la diffusion de l'Évangile !

3. *Évangélisation des parias.* — Ainsi, peu à peu, le christianisme faisait dans le Maduré d'importantes conquêtes parmi les gens des castes. Un problème néanmoins allait bientôt se poser que Nobili eut encore le temps de résoudre. Sous peine de se disqualifier, un brahme ne peut avoir aucune relation avec

les parias ou les gens sans caste. Puisqu'il s'était classé parmi les brahmes, comment le missionnaire pourrait-il atteindre ces pauvres gens ? Il y avait sans doute à Maduré même la petite mission que dirigeait à l'arrivée de Nobili le P. Fernandez, et qui, destinée au service religieux des Paravas venus de la côte, pouvait sans inconvénient se livrer à l'apostolat des parias. Cette institution ne disparaîtra jamais complètement, et on la voit encore fonctionner à la fin du XVIIe siècle. Cf. Bertrand, t. III, p. 103, 267. Mais il semble qu'à partir des premières origines de la querelle des rites, Nobili ait rompu toute relation, même secrète, avec la mission des Paravas. C'est à une organisation spéciale qu'il songe pour assurer l'apostolat des classes déshéritées. Au début, sans doute, il n'avait pas hésité à assurer lui-même aux parias les secours spirituels, mais dans le plus grand mystère; c'est de nuit, en s'entourant des plus grandes précautions qu'il les instruit et leur administre les sacrements. Mais il lui est impossible de leur construire des lieux de culte et d'y officier; les missionnaires qui ont embrassé le même genre de vie sont dans une situation analogue. Nobili imagine donc d'établir à côté des jésuites classés comme *saniassis* (pénitents brahmes), d'autres pères qui seront simplement des pénitents des classes nobles, des *pandaras*. En vertu d'usages dont la logique n'est pas toujours la règle, les *pandaras* peuvent, moyennant certaines précautions, communiquer avec les parias, sans pour cela être rejetés par les castes supérieures. C'est ce qu'explique clairement une lettre de 1651, adressée par le supérieur de la mission de Maduré au général de la Compagnie : « Les missionnaires du Maduré, dit-il, sont divisés en deux classes : les uns portant le costume de brahmes, les autres celui de *pandaras*. Ces derniers pouvant traiter avec les parias et en même temps avec les hautes castes, ont sous quelque rapport un avantage sur les premiers, qui n'osent se mêler publiquement avec des basses castes. Cependant, je crois devoir signaler le danger auquel on s'exposerait en s'attachant uniquement à cette considération et par suite en négligeant la condition des missionnaires brahmes. Pour être dans le vrai, il faut joindre à l'avantage des pandaras ceux que donne la position des missionnaires brahmes. Quoiqu'il soit permis aux premiers de traiter avec les hautes castes, ils sont loin d'inspirer le même respect et d'avoir la même autorité que les seconds. De plus, outre qu'un missionnaire brahme convertit à lui seul plus de païens que deux pandaras, les conversions que font ceux-ci sont dues en grande partie à l'impression morale que produit, même sur les castes infimes, la vue d'une religion prêchée et pratiquée par des brahmes. » Bertrand, t. II, p. 393, 394.

En fait, pourtant, les ouvriers apostoliques se rendirent vite compte que les *saniassis* étaient d'un rendement contestable; et leurs préférences allaient vers le rôle de *pandara*; bientôt persone ne voulut plus être brahme. On surprend trace dans les lettres des tiraillements que cause la distinction des missionnaires en deux castes et des efforts faits par certains pour réhabiliter la condition des brahmes. Fort irrévérencieusement, certains missionnaires comparaient leurs confrères *saniassis* à « des espèces de chanoines, à de hauts personnages environnés de gloire, dont l'occupation se réduisait à protéger, à l'ombre de leur autorité, les personnes et les œuvres des missionnaires *pandaras*. » Bertrand, t. III, p. 190. Malgré certaines apologies, on dut se rendre compte, en haut lieu, des inconvénients de l'institution. Les missionnaires *saniassis* n'avaient jamais été très nombreux; il y en eut 6 en tout; ils disparurent après 1675. Dans les *Lettres édifiantes* ils ne sont plus qu'un souvenir.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs, l'évangélisation des parias était désormais assurée; mais il sembla absolument impossible aux missionnaires de réaliser, même de très loin, les *desiderata* de Grégoire XV sur le mélange des castes dans les églises. L'orgueil de caste, non moins enraciné chez les derniers des choutres que chez les premiers des brahmes, semblait opposer à cette pratique un obstacle infranchissable. Il nous est impossible de dire si, dans l'intérieur, le moindre effort fut tenté en ce sens. Les relations de missionnaires nous montrent, au contraire, l'absolue séparation des castes comme étant la règle partout suivie. On trouve parfois dans le même lieu une église réservée aux gens des castes et une autre affectée aux parias à qui est strictement interdite l'entrée de la première; le plus souvent, il est vrai, la difficulté était tournée par le fait que, les villages parias se trouvant bâtis à l'écart des autres, il était possible, sans froisser aucune susceptibilité, de leur réserver un lieu de culte spécial. Plus tard, au cours du XVIIIe siècle, alors que les injonctions de Rome deviendront plus pressantes, on élèvera des églises pouvant être fréquentées par toutes les castes; mais, sacrifiant encore aux préjugés indigènes, on fera de la chapelle exclusivement réservée aux parias, une construction indépendante, ayant son entrée spéciale, séparée de l'église principale par une petite cour, mais d'où l'on peut suivre assez commodément les cérémonies qui se déroulent dans le sanctuaire. Voir dans Bertrand, *La mission du Maduré*, t. IV, p. 431, le plan type d'une de ces églises mixtes. Sur les modifications apportées un peu plus tard au plan des églises, voir ci-dessous, col. 1738. L'administration même des sacrements ne laissait pas de présenter de sérieuses difficultés. Il est bien clair qu'il y a des confessionaux distincts pour les parias et pour les gens des castes, des tables de communion séparées; cela résulte de la disposition même des églises mixtes; pendant longtemps on a dû aller plus loin encore, et il a fallu avoir des ciboires spéciaux réservés à la communion des parias. Prendre part au repas du Seigneur dans les mêmes vases qui servaient aux parias, semblait à de pauvres choutres une faute contre les usages de la caste ! Quelle idée se faisaient donc de la communion et de l'eucharistie des chrétiens qui avaient scrupule d'y prendre part avec leurs frères des castes inférieures? L'administration des derniers sacrements aux parias créait également des difficultés. Si le *pandara*, moyennant certaines précautions, pouvait traiter avec les parias, il lui demeurait absolume t impossible d'entrer dans la maison de ceux-ci, sous peine de perdre toute influence sur les castes supérieures. Il fallut dès lors obliger les parents des malades parias à transporter ceux-ci dans l'église pour qu'ils pussent y recevoir le saint viatique et l'extrême-onction. La chose paraissait, à vrai dire, beaucoup moins dure aux indigènes qu'elle ne nous semble à nous-mêmes. Transporter des malades à la pagode était chose courante, paraît-il, dans l'Inde de cette époque; il n'en reste pas moins que, si la distance du domicile du malade à l'église était un peu longue, on courait le risque de laisser partir sans sacrement bien des chrétiens qui en avaient besoin. L'inconvénient frappa moins au début; dans les pays de mission, il est, à coup sûr, impossible de se préoccuper d'assurer à tous les moribonds les derniers sacrements.

Malgré tout, il n'est que juste de reconnaître que les missionnaires de l'époque ont fait tout le possible pour relever la condition des parias. Il faut bien se garder de juger des sentiments de ceux-ci d'après

les idées que nous inspire à nous-mêmes une si choquante inégalité de traitement. Même avec toutes les restrictions que nous avons dites, le paria entrait en rapport avec le missionnaire, avec un *gourou* d'une caste supérieure ; quel honneur pour lui! Il s'associait à un culte auquel participaient les gens des castes, et il en était flatté. Le danger du système, à vrai dire, n'était pas en ce qu'il humiliait sans raison le paria. Ce dernier, en somme, n'en retirait guère que des avantages. En réalité, et toute paradoxale que l'affirmation puisse sembler, c'est aux gens des castes qu'il portait le plus redoutable préjudice religieux. Jalousement maintenue par eux, la séparation absolue des castes les cantonne, quoi qu'ils en aient, dans une religion médiocre. Quand Rome, comme nous le dirons plus loin, fera tous les efforts possibles pour abaisser les barrières, c'est encore plus à l'amélioration de la religion dans les castes qu'elle songera qu'au relèvement social des parias.

Pour l'instant, en cette fin de XVIIe siècle il n'en était pas question; il n'était bruit dans la Compagnie que des succès très réels remportés au Maduré, nul ne voulait voir certains inconvénients d'une méthode un peu trop exclusive. Les jeunes missionnaires, avant même que de pénétrer dans l'hinterland, répétaient, comme une leçon apprise, les tirades déjà vieillies sur les inconvénients du *pranguinisme* et les merveilles de « l'accommodation ». Voir dans les *Lettres édifiantes*, t. VI, p. 23-80 : la lettre est du P. Martin, un des jésuites français de Pondichéry, lequel n'a pas encore mis le pied dans l'intérieur (1699). De rudes combats pourtant se préparaient qui allaient amener dans les pratiques jusque-là suivies au Maduré des modifications considérables

II. La querelle des rites. — Les premières difficultés faites à Nobili lui étaient venues de confrères; dans les dernières années du XVIIe siècle, des questions personnelles vont amener des religieux d'un autre ordre à regarder d'un peu plus près ce qui se passe au Maduré. A des yeux prévenus, les pratiques de l'accommodation vont révéler de graves abus, qui seront signalés à Rome. Le Saint-Siège envoie sur place un délégué apostolique, chargé de porter en pleine connaissance de cause un jugement équitable. Mais la sentence de Tournon est contestée et tenue pour non-avenue. Des discussions s'engagent où Rome est obligée d'intervenir à plusieurs reprises; finalement Benoît XIV mettra dans sa décision tant de netteté et un si péremptoire appel à l'obéissance que tout le monde s'inclinera. Tels sont les événements auxquels on a donné le nom de *querelle des rites malabares*.

1° *Dénonciations à Rome et légation de Tournon.* — 1. *Discussions entre jésuites et capucins.* — Il n'entre pas dans notre plan d'étudier par le détail les circonstances qui amenèrent les capucins français de Pondichéry, à signaler à Rome les abus, prétendus ou réels, dont les missions jésuites du Maduré étaient le théâtre. Les capucins étaient arrivés à Pondichéry vers 1640, et, depuis cette époque, ils donnaient leur soin tant à la population blanche qu'aux indigènes. Arrivés dans la même ville en 1688, les jésuites avaient d'abord exercé leur ministère dans l'église des capucins et avec leur agrément. Finalement, vers 1693, ils obtinrent de l'évêque de San-Thomé (Méliapoure) la cure des Malabares, en d'autres termes le soin de la population indigène, les capucins ne gardant que la ville blanche. Cette division de juridiction (qui s'est d'ailleurs perpétuée sous une autre forme jusqu'au dernier tiers du XIXe siècle), amena, comme il est assez naturel, des tiraillements entre les deux ordres religieux. C'était le moment où les jésuites français projetaient de fonder dans l'arrière-pays (royaume du Carnate) une mission conçue sur le type de celle du Maduré. Il est inévitable qu'on ait beaucoup parlé à Pondichéry des anciens succès de Nobili, des grands espoirs que l'on fondait sur la mise en œuvre de ses idées. Les *Lettres édifiantes*, qui débutent justement à cette époque, sont pleines d'enthousiasme pour la méthode d'accommodation, d'un dédain mal dissimulé pour les vieux errements des missionnaires de la côte. Plusieurs jésuites français s'en allèrent au Maduré pour étudier sur place l'apostolat qui s'y pratiquait. On les voit très bien rentrant à Pondichéry et ne ménageant pas les critiques à leurs frères rivaux. Un jour devait venir où ceux-ci, piqués au vif, voudraient se rendre un compte exact des pratiques de l'accommodation. Celles-ci, forcément, allaient refluer de l'intérieur vers la côte; ce n'était plus seulement par ouï-dire qu'on en pourrait juger. Insuffisamment renseignés peut-être, vivant en des milieux où la raison d'être des pratiques apparaissait moins clairement, les capucins se scandalisèrent. La constitution de Grégoire XV ne semble leur avoir été connue qu'assez tard; quand ils l'eurent en main, ils ne purent s'empêcher de penser que la bonne foi du Saint-Siège avait été surprise. Des rapports partirent pour Rome, récriminant sans beaucoup de justice sur les concessions provisoires qui avaient été faites, en signalant les dangers, insistant enfin sur le fait que l'esprit de la constitution n'était pas respecté. Finalement, un des pères fut, en 1703, envoyé à Rome pour y poser la question en toute netteté. Au moment où il y arrivait, Mgr de Tournon, patriarche d'Antioche, venait de partir chargé par le Saint-Siège d'une inspection dans les Indes orientales et la Chine.

2. *Légation de Tournon.* — Le patriarche d'Antioche, Mgr de Tournon, qui sera plus tard élevé au cardinalat, n'avait pas pour mission principale de s'occuper de l'Inde. La querelle des rites chinois, bien autrement grave, préoccupait surtout le Saint-Siège. Toutefois, légat *a latere*, muni de pleins pouvoirs, Tournon avait été prié de voir, en passant, aux affaires de l'Inde. Il jouissait, pour les trancher, des facultés les plus étendues, de celle, en particulier, de modérer ou de révoquer les privilèges de quelque nature qu'ils fussent, jadis accordés par le Saint-Siège. Texte de ces pouvoirs dans Platel, *Mémoires*, t. I, p. 82-102. Parti de Rome en février 1703, le légat arrivait à Pondichéry le 6 novembre de la même année; il y séjournerait jusqu'en juillet 1704, où il s'embarquerait pour la Chine. Ce séjour de huit mois fut fertile en incidents divers et en conflits de juridiction sur lesquels nous n'avons pas à insister. Notons seulement que l'évêque de San-Thomé, Alvarez, S. J., prévenu par le P. Général, ne suivit pas l'archevêque de Goa dans son refus d'obéir au légat, et, par circulaire, ordonna de le reconnaître. Celui-ci, d'ailleurs, à Pondichéry, alla loger chez les jésuites.

La querelle des rites se greffait sur les conflits de juridiction. Tournon fit son enquête, du mieux qu'il put, mais en d'assez mauvaises conditions. Retenu au lit par la maladie, il lui fut impossible de rien voir par ses yeux; il fit surtout causer les pères jésuites qui l'approchaient, et spécialement les PP. Bouchet et Bartold; il obtint d'eux des renseignements qui le surprirent; par ailleurs, il interrogea des Indiens qu'on lui avait amenés : en recueillant les divers témoignages, il se fit une conviction. L'enquête, sans aucun doute, aurait gagné à être contradictoire. Quoi qu'il en soit, le 23 juin 1704, il signait un décret qu'il publiera quinze jours plus tard. Comme ce décret, après bien des débats, a

été confirmé pour l'essentiel par Benoît XIV, il est indispensable d'en donner le détail.

3. *Le décret de Tournon*, 1704. — Le décret vise expressément les missions du Maduré, du Maïssour et du Carnate, évangélisées par les jésuites portugais et français.

a) *Administration des sacrements.* — Les premiers alinéas regardent l'administration des sacrements et d'abord celle du baptême : Défense d'omettre en le conférant l'imposition du sel, le rite de l'*Effeta*, et les insufflations; l'usage de ces sacramentaux devra être repris, et en public : *omnia palam adhibeantur ;* cette ordonnance s'observera nonobstant le décret de l'Inquisition de 1656 qui fut fait pour la Chine et pour des raisons différentes. On donnera aux néophytes des noms de saints inscrits au martyrologe, à l'exclusion de tout nom, soit d'idoles, soit de pénitents païens. En passant, Tournon fait la remarque qu'il faut traduire avec précaution les noms de saints, de la croix, des choses saintes, de manière que la traduction hindoue réponde exactement aux mots latins : ce passage a été obscurci plus tard par les discussions, mais il paraît clair; il ne signifie nullement que l'on doive maintenir les noms en question sous une forme latine : *Nec liceat crucis, sanctorum et rerum sacrarum nomina per translata immutare, nec ea alio idiomate explicare, nisi latino, vel saltem indico, quatenus voces indicæ regionis latinæ significationi liquido et adamussim respondeant.* On se rappellera l'importance qu'avait prise en Chine la question des noms à donner à Dieu; cette difficulté était moins grave aux Indes. Revenant au baptême, le légat insistait pour qu'il fût conféré aux enfants le plus tôt possible, nonobstant les répugnances que les indigènes chrétiens semblaient avoir pour les baptêmes prématurés.

Les dispositions suivantes visaient le mariage; et d'abord le légat interdisait formellement les mariages contractés entre impubères, par consentement des parents et par l'imposition au cou de l'épouse du *taly*. Ces mariages prématurés sont encore fréquents aujourd'hui dans l'Inde; il faut ajouter d'ailleurs que la petite épouse reste chez ses parents jusqu'à l'âge de la puberté. Le décret du légat interdit en tout cas la cohabitation des jeunes époux : *donec completa legitima ætate et explorato eorum consensu in faciem Ecclesiæ... verum et canonicum matrimonium contraxerint.* — L'imposition du *taly* ou joyau nuptial (correspondant en somme à notre *alliance* de mariage) est très minutieusement réglementée. Ce joyau, pendu au cou de l'épouse par le mari dans la cérémonie du mariage, représente fréquemment, dans les usages hindous, une figure obscène, stylisée mais reconnaissable. Il est indécent, dit le légat, que des chrétiennes portent cet impur ornement; elles pourront user de quelque joyau représentant, soit la croix, soit une image de Jésus-Christ ou de la Vierge; elles éviteront dans la composition du cordon qui le soutient tout ce qui sent la superstition : nombre des fils, teinture avec du safran. — C'est surtout dans les cérémonies du mariage que se mêlent le plus de superstitions; il faudrait pouvoir les interdire totalement. Que les missionnaires, du moins, se livrent à leur sujet à un examen plus exact et proscrivent de ces rites tout ce qui est superstitieux. « Outre les abus qui ont déjà été réformés sur cette matière, comme nous l'avons appris, nous ordonnons de supprimer l'usage d'un certain rameau de l'*Aresciomara*, de faire changer le nombre et la qualité de certains mets, la forme des vases où on les porte; qu'on supprime aussi les couronnes que l'on met sur la tête des mariés pour chasser les maléfices. » Le légat demandait aussi la suppression de la divination par la rupture d'une noix de coco, qui servait à prédire l'avenir du nouveau ménage. Tout au moins, si l'on ne peut supprimer cette pratique, qu'on la laisse s'accomplir seulement en secret : *non publice sed secreto et extra solemnitatem aperiatur* (*fructus*) *ab iis qui evangelica luce edocti ab hujusmodi auspiciorum deliramento sunt alieni.*

b) *Impuretés de la femme.* — Les deux alinéas suivants sont relatifs à des coutumes féminines. Le fait pour une femme d'avoir ses règles l'excluait pour un nombre déterminé de jours de toute participation au culte, et particulièrement du confessionnal. Si des missionnaires ont sanctionné cet interdit (fort analogue à certaines pratiques judaïques), il leur sera dorénavant défendu d'écarter, soit par eux-mêmes, soit par leurs catéchistes, les femmes en cet état de l'église et du confessionnal. — La première apparition chez une jeune fille des signes de la puberté (*fluxus menstruus*) était chez les Indiens l'occasion de grandes réjouissances. On faisait part de l'heureux événement (indice que le mariage allait pouvoir se consommer) à toute la parenté; le légat, fort choqué de cette publicité, déclare interdire et abolir les solennités de ce genre dont les missionnaires devront faire comprendre l'indécence aux parents et à la jeune fille.

c) *Conduite à tenir par rapport aux parias.*— Beaucoup plus importante et de plus grave conséquence était le paragraphe suivant relatif aux parias et à la conduite que l'on devait tenir à leur égard; il faut traduire ici littéralement : « Nous ne pouvons souffrir que les médecins spirituels refusent de procurer aux malades, même à ceux de condition abjecte et basse appelés parias, les devoirs de charité nécessaires pour la santé de l'âme, alors que les médecins païens, même des castes nobles, ne dédaignent pas pour la santé du corps, de s'en acquitter. Aussi ordonnons-nous expressément aux missionnaires de procurer, autant qu'il est en eux, aux malades même parias et autres de plus vile condition, s'il s'en trouve, le moyen de se confesser. Nous ordonnons aux mêmes missionnaires... de ne pas attendre qu'on transporte à l'église ces pauvres malades, mais d'aller eux-mêmes, avec prudence (*consultius*) et selon leurs forces, les visiter à domicile pour les fortifier par de pieux discours, par des prières et par les sacrements; qu'ils ne manquent pas enfin d'administrer l'extrême-onction à ceux qui se trouvent en danger de mort, sans distinction de personne ou de sexe; nous condamnons expressément toute autre pratique contraire au devoir de la piété chrétienne. »

d) *Participation aux fêtes idolâtriques.* — L'alinéa suivant visait la participation des chrétiens aux fêtes idolâtriques. Cette participation semblait particulièrement difficile à éviter pour les membres de la caste des musiciens, obligés par leurs usages à jouer, soit aux solennités matrimoniales des païens, soit même dans les pagodes. Sur ce point, le légat se montre extrêmement sévère; défense aux musiciens de prendre part aux cérémonies superstitieuses, sous peine d'excommunication *latæ sententiæ*. Les missionnaires devront y tenir la main et, au besoin, chasser même de l'église ceux qui transgresseront le présent statut.

e) *Retrait de certaines tolérances antérieures.* — Enfin, chose fort grave également, le légat revenait sur certaines autorisations données par Grégoire XV. La constitution ne permettait l'usage des bains ou ablutions aux indigènes que dans des vues d'hygiène et de propreté; les chrétiens devaient y éviter toutes les observances relatives au temps et aux rites à suivre. Cette prescription, continue le légat, s'applique également aux missionnaires : que, sous prétexte de se faire passer pour *saniassis* ou brahmes,

ils n'en usent pas de la manière sus-visée, *præsertim statutis horis et ante vel immediate post quamcumque sacram functionem.* « Quant aux cendres de bouse de vache, et autres signes de pénitence, nous interdisons de les bénir et de les imposer à des fronts qui ont été marqués du saint chrême, de même tous les signes sur le front ou la poitrine dont les Hindous ont la pratique. On retiendra seulement, comme dans l'Église universelle, l'imposition des cendres au début du carême. » — Un dernier paragraphe proscrivait, pour les fidèles, la lecture et la garde des livres fabuleux des païens : *fabulosos gentilium libros*, sous peine d'excommunication *latæ sententiæ*, sauf dispense possible que pourraient, toutes précautions prises, donner les missionnaires.

f) Sanctions prévues. — Le provincial de la province de Malabar et les autres supérieurs de la Compagnie de Jésus aux Indes orientales étaient chargés de transmettre les décisions du légat à tous et chacun des missionnaires sous leurs ordres, et de les leur faire observer inviolablement et à perpétuité « sous peine d'excommunication *latæ sententiæ* à l'égard des provinciaux et supérieurs, et de suspense *a divinis* à encourir *ipso facto* pour leurs subordonnés qui contreviendraient au décret ou permettraient que l'on y contrevînt. « Ainsi, nous décrétons et mandons que ce que nous avons ainsi arrêté soit observé inviolablement, nonobstant oppositions quelconques, jusqu'à ce qu'il y soit autrement pourvu par le Siège apostolique ou par nous qui en avons reçu toute autorité. » Suivait une prohibition beaucoup plus générale encore de tout ce qui pourrait demeurer de superstitieux dans les usages qui n'étaient pas visés nommément par le décret : *cum plura forsan reformatione digna nostram cognitionem effugerint et alia maturius examen postulantia indecisa remanserint.* — Le P. Tachard, vice-provincial des jésuites français aux Indes, était investi du soin de faire parvenir quatre exemplaires du décret au provincial de la province de Malabar et aux trois supérieurs des missions du Maduré, du Maïssour et du Carnate. Le décret était déclaré publié à Pondichéry du fait même de la remise au P. Tachard, et pour l'intérieur deux mois ou trois mois après ladite remise.

2° *Discussions autour du décret de Tournon.* — Rien n'était plus clair que le décret porté par le patriarche d'Antioche. C'était un coup extrêmement rude porté, sinon à la méthode d'accommodation, du moins à bon nombre d'abus qui en étaient dérivés. Le caractère péremptoire de l'acte se marquait non moins aux dispositifs qu'aux sanctions qui étaient prises à l'endroit des contrevenants.

1. *Premières difficultés d'application.* — Les missionnaires habitués de longue date à la pratique de certains usages condamnés, n'en percevant point les multiples inconvénients, s'imaginant, non sans raison, que la brusque suppression de rites tolérés depuis longtemps, allait susciter des troubles parmi les anciens chrétiens et rendre impossible toute nouvelle conversion, furent littéralement consternés par la publication du décret. Celui-ci, avons-nous dit, avait été signé le 23 juin; le légat devait s'embarquer incessamment pour Manille et la Chine, but dernier de son voyage; les jésuites multiplièrent leurs instances auprès de lui pour l'amener, sinon à retirer son décret, du moins à suspendre les censures pour trois ans. Tournon finit par y consentir, en exceptant d'abord la décision relative à l'administration des derniers sacrements aux parias, à laquelle il tenait spécialement ; finalement, il supprima cette dernière restriction même; il fut entendu que les sanctions portées contre les contrevenants ne commenceraient à s'appliquer que trois ans plus tard. C'est avec cette restriction verbale, mais qui est absolument certaine, que le décret fut remis au P. Tachard, le 8 juillet 1701. Cette remise, comme on l'a dit, signifiait la promulgation du décret. Les jésuites faisaient observer aussi que de la condamnation de certaines pratiques, on allait conclure à leur culpabilité. Or, disaient-ils, plusieurs des pratiques visées étaient ignorées dans leurs églises. Tournon répondit qu'il les condamnait *non quod fiant sed ne fiant.* Ainsi se terminait la légation de Tournon aux Indes, mais la querelle des rites ne prenait pas fin sur le départ du légat.

Bien au contraire, elle allait revêtir une extraordinaire âpreté. Les jésuites pouvaient difficilement accepter une sentence qui semblait, d'une part, leur imputer des pratiques superstitieuses dont ils se savaient, dans l'ensemble, innocents, qui, d'autre part, leur paraissait, à tort peut-être, compromettre gravement leur œuvre. Le droit canonique, tant qu'il ne s'agit pas d'une décision irréformable du Saint-Siège, laisse toujours ouverte la voie d'appel. Les jésuites se devaient d'en appeler; tout leur effort va être, pendant les quarante ans qui vont suivre, de faire retirer par le Saint-Siège une ordonnance jugée par eux inexécutable. Ainsi vont s'ouvrir des controverses qu'à première vue l'on pourrait juger stériles. Peut-être n'ont-elles pas été cependant sans produire de bons effets. Le problème des castes sera posé plus clairement; on finira par comprendre qu'il est grave, et qu'il est dangereux de le vouloir trancher trop sommairement; mais, dans l'autre camp, l'on devra comprendre aussi qu'il ne faut pas se résigner trop aisément à un état de choses anormal et antichrétien. L'attention une fois attirée sur le danger de la superstition, on sera amené d'un côté à examiner de plus près ce qui était tolérable, de l'autre à rejeter clairement les usages suspects. Et pourtant l'on ne peut s'empêcher de regretter des luttes qui, finalement, ont été la source pour les missions de cruelles épreuves, pour la Compagnie de tristes mésaventures, et l'on se demande s'il n'eût pas mieux valu dépenser toute l'ingéniosité qui fut alors déployée, à aborder courageusement et sans rechigner certaines réformes qui, dans la suite, parurent indispensables.

Cette agitation, nous n'en suivrons pas ici les multiples détails; c'est affaire d'histoire plus que de théologie. Signalons brièvement que le décret de Tournon ne rencontra pas seulement des adversaires parmi les jésuites. S'abritant derrière les droits du *Patronage* portugais, l'archevêque de Goa contesta, dans une lettre à Clément XI, le droit de Tournon à se faire obéir. Le pape riposta, d'ailleurs, avec la dernière énergie, annula le mandement de l'archevêque et lui demanda des satisfactions, 4 janvier 1707. *Jus pontif.*, part. I, t. II, p. 245, 246. Celui-ci se soumit en apparence, mais n'en continua pas moins à favoriser les agissements de ceux qui étaient réfractaires au décret. Dans un sens analogue, et s'appuyant sur des droits politiques du même genre, le conseil souverain de Pondichéry se déclarait en 1708 contre la juridiction de Tournon; Clément XI, le 4 mars 1711, annulait l'arrêt du conseil et approuvait de tous points la conduite de son légat. Dans cette même ville, les discussions devenaient de plus en plus vives entre capucins et jésuites, et finissaient par aboutir, en 1712, à une véritable séparation *in divinis.* Pendant plusieurs années, il ne fut plus question à Pondichéry que de savoir si, oui ou non, le décret de Tournon avait force de loi, s'il avait été dûment promulgué. Mgr Visdelou, un ancien jésuite, sacré évêque de Claudiopolis à Macao par Tournon, et débarqué à Pondichéry en 1709, se séparait bruyam-

ment de ses ex-confrères et venait résider chez les capucins; il entrait en lutte, en sa qualité de vicaire apostolique, avec Mgr Laynez, un jésuite lui aussi, sacré depuis 1708 comme évêque de San-Thomé de Méliapoure; ce fut une belle confusion. A voir le détail des événements dans les *Mémoires* de Platel, qui malheureusement n'offre t pas les garanties nécessaires d'impartialité, on se rend compte que deux partis se sont formés aux Indes : partisans des rites, adversaires des rites discutent avec passion les uns contre les autres, comme le faisaient à la même époque partisans et adversaires des rites chinois.

2. *Discussions à Rome; mission de Laynez.* — L'Europe ne restait pas simple spectatrice du conflit. On pense si les ennemis de la Compagnie de Jésus (et ils allaient se multiplier avec le renouveau des querelles jansénistes) saisirent avec empressement les armes que leur fournissait l'attitude vraie ou prétendue de certains missionnaires. Les reproches d'idolâtrie, de désobéissance formelle au Saint-Siège se firent entendre de plus belle, et donnèrent lieu à une littérature de polémique dont ce n'est pas le lieu ici de faire le dénombrement même sommaire. — A Rome des disputes plus théologiques, mais non moins animées, se déroulaient entre partisans et adversaires des rites. Le Saint-Siège lui-même semblait, d'ailleurs, inviter à la discussion. Le 7 janvier 1706, en effet, la S. C. de l'Inquisition rendait un décret approuvant celui de Tournon : *quod exacte observari debeant ea omnia quæ in decreto supradicto fuerunt ab ipso præscripta*, mais elle ajoutait : *donec aliter a Sede apostolica provisum fuerit, postquam eos audierit, si qui erunt, qui aliquid adversus contenta in hujusmodi decreto afferendum habuerint.* La S. C. ordonnait en même temps au consulteur des mineurs conventuels de reprendre toutes les accusations apportées jadis à Rome par les capucins contre les pratiques malabares, de manière que l'on pût en discuter. Quant à la question des parias, le pape avait déclaré qu'elle devait être examinée séparément. Texte du décret dans *Jus pontific.*, part. II, p. 272.

La discussion pouvait d'ailleurs commencer, car deux représentants des jésuites de l'Inde venaient d'arriver à Rome, le P. Laynez, Portugais, visiteur du Maduré en 1695, rentré en Europe en 1704 comme procureur de la mission, et le P. Boucher, Français, supérieur des missions du Carnate. Laynez se mit aussitôt à la besogne; en réponse aux raisons proposées par le commissaire général du Saint-Office pour le décret de Tournon, il composa une *Defensio Indicarum missionum Madurensis nempe Maysurensis et Carnatensis edita occasione decreti ab Ill. D. patriarcha Antiocheno*, Rome, 1707. C'est un ouvrage considérable, où l'auteur s'efforce de justifier le bien fondé de l'ensemble des pratiques, s'attache à montrer que rien de superstitieux n'a été toléré par les missionnaires, que certaines coutumes tiennent fort à cœur aux populations indigènes et, qu'à vouloir les extirper, on risque de compromettre à jamais l'évangélisation du pays. Pièce capitale à verser au dossier, la *Defensio* de Laynez exprime le plus clairement possible le point de vue des jésuites.

3° *Confirmations successives par le Saint-Siège du décret de Tournon.* — Cette agitation ne facilitait pas aux Indes l'exécution du décret, et cela d'autant moins que Laynez, revenu en Orient comme évêque de Méliapoure, 1708, répandait dans son entourage le livre composé par lui. Imprimé à Rome aux frais de la Chambre apostolique, l'ouvrage pouvait passer comme ayant quelque autorité officielle.

1. L'ORACULUM VIVÆ VOCIS *de Clément XI et le bref* NON SINE GRAVI. — Dans les milieux de Méliapoure, il était bien plus encore question d'une parole prononcée par Clément XI au cours d'une audience privée accordée au P. Bouchet. D'après une lettre du P. Pinheiro, plus tard évêque de Méliapoure, la teneur de cet *oraculum vivæ vocis* était la suivante : *Volumus hoc decretum* (celui de Tournon) *quoad omnia observari, exceptis iis quæ ipsi patres missionarii in sua conscientia coram Deo judicaverint obstare bono animarum et majori gloriæ Dei.* Ceci a dû être dit en 1707; l'année suivante, en juillet 1708, une lettre du cardinal Fabroni faisait connaître la parole du pape aux missionnaires. — Laynez en eut communication officielle, soit à Rome, soit à Méliapoure; il n'hésita pas à porter cet *oraculum* à la connaissance de ses chrétiens par une lettre pastorale de 1710. N'ayant pu avoir sous les yeux le texte de cette lettre, nous ne pouvons dire si l'évêque de Méliapoure y a plus ou moins majoré la déclaration pontificale; mais, ce qui est certain, c'est que la parole du pape a été transformée par les auditeurs de Laynez en un retrait pur et simple du décret litigieux. Grand émoi chez les capucins; rapports adressés à Rome : finalement Clément XI adressait à Laynez, le 17 septembre 1712, le bref *Non sine gravi* : « Nous n'avons pas appris, disait le pape, sans une très grande peine ce qui se publie dans vos régions, à savoir que les prescriptions du décret du cardinal de Tournon auraient été cassées et abrogées par nous et que les cérémonies et rites, que ce décret déclarait entachés de superstition, auraient été par nous approuvés ou permis en tout ou en partie. Très désireux que dans une affaire de cette importance votre fraternité connaisse personnellement et fasse connaître aux autres évêques et aux missionnaires de ces régions la vérité tout entière, nous lui faisons tenir ci-joint les textes mêmes de la Sainte-Inquisition, dûment légalisés, qui lui feront voir abondamment et clairement quelle a été jusqu'à présent, quelle est encore notre intention, jusqu'à nouvelle décision du Saint-Siège : *quænam ejusmodi in rebus fuerit et adhuc sit nostra mens, donec a nobis et Apostolica Sede aliter decernatur.* *Jus pontific.*, part. I, t. II, p. 296. En somme, Clément XI s'en rapportait au décret du Saint-Office de 1708, et maintenait, jusqu'à nouvel ordre, les prescriptions de Tournon; il est bien vrai qu'on ne parlait plus guère des redoutables censures, qui, de ce chef, parurent assez facilement lettre morte à tous ceux qui y étaient intéressés.

Pourtant, le 24 juillet 1714, la Propagande, inquiète de n'avoir de Laynez aucun accusé de réception, adressait à Mgr Visdelou, vicaire apostolique, un nouvel exemplaire des décrets inquisitoriaux et lui ordonnait au nom du pape de prendre soin que ces décrets, au cas où ils n'auraient pas été promulgués, pour quelque cause que ce fût, fussent mis entre les mains de l'évêque de Méliapoure, avec injonction d'obéir aux ordres pontificaux. S'il refusait, ou différait cette publication, l'évêque de Claudiopolis (Visdelou lui-même) devrait, sans aucun délai, mettre à exécution le jugement du Siège apostolique. Le silence de Laynez était fort compréhensible. Parti au Bengale en juin 1712, il ne put revenir dans le Sud et mourut en juin 1715. Le siège de Méliapoure resta vacant une dizaine d'années. Dès lors, Visdelou fit enfin publier le décret en janvier 1716, et ordonna, sous peine d'excommunication *latæ sententiæ*, de tenir la main à l'exécution du décret de Tournon. Cela amenait à Pondichéry des luttes de plus en plus aiguës. Le *conseil royal* intervenait une nouvelle fois au nom des libertés gallicanes, contestait les pouvoirs de Visdelou, en appelait à Rome; il obtenait aussi du Régent des lettres de cachet contre le vicaire apostolique et deux capucins. Il fallut surseoir, il

est vrai, à l'exécution de celle qui concernait Visdelou, et seul le P. Esprit fut embarqué pour la France, d'où il revint bientôt d'ailleurs.

Pendant que se déroulaient aux Indes ces lamentables incidents qui appartiennent à l'histoire anecdotique plus qu'à celle des idées, Rome continuait d'instruire avec une lenteur que beaucoup trouvaient exagérée, le procès des rites malabares; le dossier, de plus en plus volumineux, était mis entre les mains de Prosper Lambertini, le futur Benoît XIV. Aux missionnaires qui, de temps à autre, venaient l'entretenir personnellement du conflit, Clément XI essayait de donner de bonnes paroles. Benoît XIV, dans la constitution *Omnium sollicitudinum*, § 9, représente Clément XI comme recevant les visiteurs avec bienveillance et acceptant du décret une interprétation assez bénigme : *eorum preces benigne excepit quibus enixe petebant ut censurarum quæ in eo decreto continebantur suspensionem unaque simul moderationem aut ipsiusmet decreti interpretationem concederet, utque res maturius expediretur, auditis jam non semel missionariis prædictis.* Faut-il voir ici une allusion à l'*oraculum vivæ vocis*, comme certains l'ont prétendu ? Nous ne le pensons pas. Nous comprenons que Clément XI eut de bonnes paroles pour les solliciteurs, et leur promit que l'on ferait le possible pour trancher l'affaire au mieux de tous les intérêts; mais il n'entendait rien modifier *de præsenti* au décret de Tournon. C'est bien ce qu'indique d'ailleurs une lettre du Saint-Office à Visdelou, datée du 25 septembre 1719 : « La cause des rites malabares, y est-il dit, est encore pendante au tribunal du Saint-Office en dévolutif, mais non point en suspensif. » Voir Platel, *Mémoires*, t. II, p. 25, 26 (où il faut certainement corriger la date de 1714, en celle de 1719).

2. *Reprise du procès à Rome; Innocent XIII.* — Clément XI étant mort le 19 mars 1721, son successeur, Innocent XIII (1721-1724), voulut presser la solution. Il confia l'affaire à une congrégation particulière dont Lambertini était le secrétaire. C'est pour défendre devant ce tribunal les intérêts des missionnaires jésuites que l'on fit venir à Rome le P. Brandolini, qui avait vécu au Malabar et professé la théologie à Goa. Comme l'avait fait Laynez, ce religieux publia à Rome une *Giustificatione del praticato sin' ora da' religiosi della Compagnia di Gesù nelle missioni del Madurey, Mayssure, Carnate, presentata alla Santa Sede apostolica;* quelques années plus tard, l'ouvrage reparaissait à Cologne, sous une autre forme, et comme réponse aux objections du dominicain Lucino (voir ce mot) commissaire général du Saint-Office : *Risposta alle accuse date al praticato sin' ora da' religiosi della Compagnia di Giesù, nelle Missioni..., in due libri diversi dal R. P. F. Luigi Maria Lucino*, Cologne, 1729. Le livre très volumineux contient trois parties; la seconde, dans la deuxième moitié, discute spécialement la question des parias. Brandolini prétendait établir deux choses : que les pratiques incriminées étaient ou bien absolument ignorées chez les jésuites, ou, si on les étudiait en plein milieu indigène et d'après les idées indiennes, simplement civiles. Il établissait aussi, sur témoignages la réalité de l'*oraculum vivæ vocis.* — De plus en plus irrité de la tournure que prenait l'affaire des rites, tant malabares que chinois, Innocent XIII ne cachait pas son intention d'en finir en prenant contre la Compagnie de Jésus des mesures extrêmement rigoureuses. Sa mort survenue le 4 mars 1724 arrêta de nouveau toute décision.

3. *Précisions données par Benoît XIII dans la question des parias*, 1727. — Mais Benoît XIII (1724-1730) confirma pourtant la congrégation établie par son prédécesseur; il maintint de même le décret de Tournon dans son intégralité, en rappelant la confirmation qu'en avait donnée Clément XI; mais il alla plus loin. Ce dernier avait laissé en suspens la question des parias, voir col. 1725; Benoît XIII déclarait que, sur ce point, il faudrait désormais observer les prescriptions de Tournon : *Decretum quoque de sacramentis administrandis moribundis hominibus infimæ conditionis quos Parias appellant, ultiori dilatione remota, pariter servari et impleri præcipimus.* Lettre en forme de bref adressée le 12 décembre 1727 aux évêques et missionnaires du Maduré, du Maïssour et du Carnate.

4. *Clément XII et le bref* COMPERTUM, 1734. — Benoît XIV, qui rapporte le bref ci-dessus dans la bulle *Omnium sollicitudinum*, § 12, ne peut s'empêcher d'exprimer son étonnement de ce que cette parole si claire n'ait pas été entendue. « Chose plus extraordinaire encore, écrit-il, on déclara l'an 1732 au successeur de Benoît XIII, Clément XII (1730-1740), que l'on n'avait jamais entendu parler aux Indes de cette nouvelle confirmation. On suppliait donc le nouveau pape, nonobstant cette disposition de Benoît XIII, de vouloir bien faire reprendre à nouveau la question par le Saint-Office. » A ce moment, continue Benoît XIV, il y avait certes des missionnaires qui déclaraient la cause terminée et passée en l'état de chose jugée, mais il n'en manquait pas qui s'opposaient aux demandes du Saint-Siège, et pensaient qu'on ne devait pas leur obéir, *non deerant qui postulatis haud annuendum esse crederent, iisque adversarentur.* De quel genre furent exactement les résistances auxquelles fait allusion Benoît XIV? Il y eut à coup sûr des protestations contre le caratère peu nuancé du décret de Tournon, des demandes d'explication. On s'étonnerait qu'il se fût produit de véritables refus d'obéissance. Clément XII pensa donc qu'un nouvel examen pourrait calmer l'âpreté de ces controverses; il ordonna de poser de nouveau la question. Les débats furent repris sur nouveaux frais devant le Saint-Office, et toute faculté fut donnée à ceux qui attaquaient le décret de faire entendre leurs explications. Finalement, la discussion fut résumée en seize points ou *dubia* sur lesquels le Saint-Office exprima son avis motivé les 21 janvier, 13 mai, 22 juillet, 9 et 16 septembre 1733.

Ces réponses aux *dubia* sont de la plus grande importance, puisqu'elles donnent l'interprétation authentique du décret de Tournon ; le modérant sur certains points, le renforçant sur d'autres ; chaque *dubium*, en effet, s'ouvre par cette phrase : *An et quomodo decretum sit exequendum in ea parte quæ est tenoris sequentis?* Nous donnerons simplement ces réponses :

1. *Usage des sacramentaux dans le baptême :* maintenir le décret; mais le Saint-Père pourra concéder aux missionnaires une dispense pour une durée de dix ans, leur permettant d'omettre totalement le rite de l'*Effeta*, et de n'user des insufflations qu'en secret (Tournon prescrivait la publicité). Mais cette dispense n'est pas générale, elle n'est que pour des cas particuliers, pour des causes proportionnées, encore faut-il que les néophytes, sous peine d'être privés du baptême ne soient pas dans cette erreur que la salive et l'insufflation sont des éléments (impurs et) incapables de servir pour les cérémonies sacramentelles du baptême. Les missionnaires devront faire tous leurs efforts pour dissiper les préventions des indigènes sur ce point. Le Saint-Office blâmait d'ailleurs le fait que, pour la suppression de ces rites, on n'eût pas recouru au Saint-Siège : *male se gessisse episcopos concedendo hujusmodi dispensationem inconsulta Sede apostolica.* — 2. *Les noms à donner aux*

catéchumènes baptisés : la prescription de Tournon de ne donner que des noms tirés du martyrologe romain était transformée en conseil; mais l'interdiction demeurait pour les noms d'idoles ou de pénitents gentils. — 3. *Traduction des noms rituels :* le décret de Tournon était maintenu, mais on constatait qu'en fait il n'y avait pas lieu de modifier les traductions en usage. — 4. *Retard du baptême des enfants :* maintien pur et simple du décret. — 5. *Mariage des impubères :* maintien du décret, avec une légère restriction quant à la publication du décret de Trente sur la clandestinité. — 6. *Imposition du taly :* maintien du décret; le Saint-Office enregistre la déclaration des missionnaires que jamais il n'ont permis le *taly* en question. (Benoît XIV se verra obligé plus tard de contester la sincérité absolue de cette déclaration.) — 7. *Composition du cordon du taly :* maintien pur et simple du décret. — 8 et 9. *Cérémonies nuptiales ; divination par la noix de coco :* maintien du décret. — 10. *Impureté des femmes au moment des règles :* maintien du décret. — 11. *Fêtes de la puberté des jeunes filles :* Ici on « s'accommodait » quelque peu aux usages. Tournon avait défendu purement et simplement ces festivités; les missionnaires expliquèrent que l'on pouvait obtenir un bon résultat par le procédé suivant : considérer le mariage des impubères comme de simples fiançailles, après lesquelles la jeune fille reste chez ses parents; au moment où celle-ci devient pubère, faire renouveler le consentement matrimonial, et célébrer alors les solennités extérieures qui marquaient chez les païens l'apparition des signes de puberté comme préludant à la consommation du mariage. C'est ce que le décret du Saint-Office veut signifier par les mots : *quod curent missionarii abolere festum sub titulo menstrui sed sub titulo nuptiarum tantum permittant.* — 12. *Administration des derniers sacrements aux parias :* non seulement on maintenait le décret, mais on le renforçait encore; défense aux missionnaires d'admettre au baptême les Indiens qui estiment les parias gens réprouvés par Dieu; les missionnaires leur remontreront qu'ils ne peuvent être sauvés s'ils n'abandonnent ce préjugé. — 13. *Participation des musiciens aux festivités païennes :* maintien du décret. — 14. *Ablutions et bains, tant pour les fidèles que les missionnaires :* maintien du décret. — 15. *Cendres et fards divers :* ici le Saint-Office montrait quelque condescendance. Il confirmait le décret de Tournon, mais en faisant remarquer que subsistaient les permissions données par Grégoire XV, ci-dessus col. 1714. En d'autres termes, il autorisait, jusqu'à un certain point, les signes divers dont nous avons parlé, à condition que, tant pour la matière, que pour les dessins, et la façon de les tracer on supprimât toute observance superstitieuse; l'emploi des cendres de bouse de vache, bien que cela ne soit pas dit expressément, rentrait dans ces observances. — 16. *Interdiction des livres païens :* maintien pur et simple du décret.

Entre ce dernier point et le précédent le Saint-Office intercalait, d'ailleurs, une prohibition beaucoup plus générale et une *critique sévère de certaines théories de l'accommodation.* Le tribunal demandait au pape un décret interdisant aux missionnaires de permettre des rites ou des pratiques propres aux gentils, ou de transformer ces us et coutumes en coutumes chrétiennes sans consulter le Saint-Siège : *ne audeant permittere ritus vel consuetudines proprias gentilium nec illos aut illas proprio arbitrio vertere in ritus vel consuetudines christianæ religionis inconsulta Sancta Sede;* les missionnaires devraient se rappeler aussi les prescriptions d'Alexandre VII, dans la constitution *Sacrosancti* (18 janvier 1658), et n'admettre au baptême que des catéchumènes suffisamment instruits, ayant dépouillé vraiment le vieil homme et les coutumes des gentils : *ne posterum ullus ad baptisma admittatur, qui, veterem hominem ac gentilitios mores prorsus exutus, Christum plene non induerit, et in fide sit sufficienter instructus.*

Les dernières de ces réponses sont du 16 septembre 1733; pourtant, il se passera encore presque un an avant qu'elles soient promulguées par le Saint-Siège. Le 24 août 1734, Clément XII signait le bref *Compertum*, adressé aux évêques et aux missionnaires apostoliques du Maduré, du Maïssour et du Carnate. Il y rappelait et la légation de Tournon et le décret rendu par lui et les confirmations successives qu'en avaient faites ses prédécesseurs, Clément IX et Benoît XIII. Il avait bien voulu soumettre à un nouvel examen les *doutes* qu'on lui avait proposés sur divers points; le Saint-Office, après mûres délibérations, les avait résolus; il leur transmettait donc les réponses faites, et les approuvait pleinement. Il ne lui restait plus qu'à confier l'exécution du décret de Tournon ainsi expliqué et sur certains points adouci, à leur respect pour le Saint-Siège. Avec une véritable émotion, le pape suppliait que l'on en finît une bonne fois avec toutes les controverses, et que l'on se mît avec joie à la besogne en union avec le Saint-Siège. Texte du bref *Compertum* dans *Jus pontif.*, part. I, t. II, p. 448-453; il est aussi inséré *in extenso* dans la constitution *Omnium sollicitudinum*, § 14.

5. *Nouvelles insistances de Clément XII, le bref* CONCREDITA NOBIS, 1739. — Après cette décision solennelle, entourée de toutes les garanties d'impartialité, on aurait pu espérer, dit Benoît XIV, que les discussions, maintenant terminées à Rome, allaient prendre fin aux Indes, et que les abus allaient cesser. Ceux qui s'étaient portés défenseurs des rites avaient promis qu'ils s'emploieraient à faire respecter les décisions du Saint-Siège. Le général de la Compagnie donnait en ce sens des instructions précises; il insistait pour que l'obéissance fût absolue. On eut à Rome une première joie en apprenant que le bref avait été publié et souscrit par tous les missionnaires, que la séparation *in divinis* entre jésuites et capucins avait pris fin à Pondichéry. Tous les missionnaires s'offraient à se consacrer au ministère des parias.

Cette joie fut de courte durée : bientôt, continue Benoît XIV, le Saint-Siège fut informé que des missionnaires, nonobstant le bref de Clément XII, sous prétexte qu'il leur était impossible d'abolir les rites et cérémonies condamnés, n'hésitaient pas à les permettre et à les garder eux-mêmes : *eos easque adhuc usu permittere et retinere non dubitarent.* Telle quelle, l'affirmation pontificale est bien difficile à contester. En face de cette constatation, la justice commande néanmoins d'enregistrer les solennelles protestations des missionnaires, déclarant que la bonne foi du pape Clément XII a été surprise. Et, de fait, on aimerait à être mis au clair sur la continuation des pratiques par un témoin plus impartial que Platel. Voir *Mémoires*, l. VI. Quoi qu'il en soit, des dénonciations, *justifiées ou non*, arrivèrent à Rome, qui contraignirent Clément XII à prendre des mesures pour amener les récalcitrants, si récalcitrants il y avait, à l'obéissance. Le 13 mai 1739, il adressait aux mêmes destinataires que précédemment le bref *Concredita nobis.* Il y renouvelait l'ordre déjà donné d'observer *omnia et singula quæ in dictis nostris litteris continentur integre, exacte ac inviolabiliter*, et précisait les peines contre les réfractaires. Les évêques devraient exiger de leurs subordonnés une obéissance entière et sans interprétation, sous peine de se voir frappés eux-mêmes de suspense

des *Pontificatia*, d'interdit et d'excommunication *latæ sententiæ*, dont personne ne pourrait les relever que le pape. Les réguliers seraient privés en outre de toute voix active ou passive, et cela *ipso facto* et sans autre formalité. Sous les mêmes peines et censures, il était ordonné à tous les missionnaires des royaumes susdits (Maduré, Maïssour et Carnate), sitôt le bref reçu, de prêter le serment, d'accomplir de tous points les prescriptions pontificales. Sous les mêmes peines encore, il était défendu à tout nouvel arrivant dans les missions de faire aucun acte de ministère avant d'avoir prêté ledit serment dans les formes que prescrivait le bref. Une copie de ce serment resterait aux archives de la mission, une autre serait envoyée à la Propagande. Les évêques prendraient soin que tous leurs subordonnés eussent connaissance personnelle des lettres apostoliques en question; la négligence des vicaires apostoliques et des supérieurs de mission sur ce point serait punie des mêmes peines que ci-dessus. Les formules du serment que devaient prêter, d'une part, les évêques, d'autre part, les missionnaires, étaient jointes à la lettre. Les missionnaires promettaient d'obéir à toutes les prescriptions du bref *Compertum*, de les exécuter sans aucune tergiversation, d'instruire leurs chrétiens dans ce sens, et spécialement les catéchumènes avant de leur administrer le baptême; ils déclareraient à ceux-ci qu'ils ne sauraient recevoir le sacrement s'ils ne promettaient obéissance au dit bref, à ses dispositions et prohibitions. Les missionnaires emploieraient toute diligence, pour faire disparaître les cérémonies des gentils, et leur substituer les rites de l'Église : *ut sublatis Gentium cæremoniis, illi a christianis suscipiantur et retineantur ritus quos catholica Ecclesia pie præscripsit.* Les évêques promettaient en outre de tenir la main à l'exécution par leurs subordonnés des décrets pontificaux. — Ces serments sont encore en vigueur aujourd'hui. Texte du bref dans *Jus pontific.*, part. I, t. II, p. 501, et dans la bulle *Omnium sollicitudinum*, § 17.

Le bref *Concredita* était accompagné d'une lettre particulière dont un exemplaire fut adressé à chacun des évêques. En termes d'une douloureuse gravité le Saint-Père se plaignait de la résistance sourde que rencontraient ses prescriptions; il faisait appel à l'esprit d'obéissance des prélats. C'était à eux à donner le bon exemple, leur geste entraînerait les indécis. *Jus pontif.*, p. 503; bulle *Omnium sollic.*, § 19. En même temps le pape s'adressait aux supérieurs généraux des ordres intéressés, en les sommant d'agir sur leurs religieux. Si quelque missionnaire se montrait récalcitrant, il devait être immédiatement rappelé en Europe. Les généraux d'Ordre devraient dans un délai de trois ans faire un rapport au Saint-Siège sur l'exécution des ordres donnés.

6. *Benoît XIV et la constitution* OMNIUM SOLLICITUDINUM, 1744. — Devant cette attitude du Saint-Siège, cessèrent les résistances qui avaient pu se manifester jusque-là à l'état sporadique ou global. Clément XII ne connaîtrait pas les soumissions (il mourut le 8 février 1740); c'était Benoît XIV qui enregistrerait les premiers succès de la politique de son prédécesseur. On sait du reste l'intransigeance que le nouveau pape manifesta dans la question des rites chinois (Bulle *Ex quo singulari* du 9 juin 1742). Pour ce qui est des rites malabares, il consentit à apporter quelques tempéraments et quelques explications aux décisions antérieures. La bulle *Omnium sollicitudinum*, du 12 septembre 1744, portait à la connaissance des missionnaires les déclarations et réponses faites aux divers *postulata* qu'ils avaient transmis à Rome.

a) *Postulata présentés.* — Ces *postulata* qui furent soigneusement examinés par le Saint-Office portaient sur les points suivants : *a. Suppression des censures et des serments:* les missionnaires, tout en se déclarant prêts à obéir aux ordres pontificaux, demandaient que l'on pensât au joug intolérable, *gravissimum intolerandumque onus*, que les menaces de censures faisaient peser sur eux, aux multiples scrupules dont elles étaient la cause. — *b. Prorogation des dispenses relatives aux* SACRAMENTALIA *du baptême :* on se rappelle, voir col. 1728, que le décret de Clément XII avait donné dix ans aux missionnaires pour se mettre en règle avec le rituel. Les missionnaires faisaient observer que ce laps de temps était tout à fait insuffisant pour vaincre l'horreur des Indiens à l'égard de ces pratiques, et les considérants de leur demande allaient en somme à la suppression *définitive* des *sacramentaux*. Ils désespéraient, en effet, de faire revenir les néophytes sur leurs préventions. — *c. Assistance aux parias malades:* que l'on explique clairement le décret de Tournon, car, si l'on n'y trouve quelque tempérament, c'est la perte de ceux qui sont convertis, c'est la conversion des païens rendue impossible. Que l'on n'oblige pas les missionnaires à entrer dans les demeures des parias, *quod certe exitio missionibus foret*, que l'on trouve, pour assurer l'assistance des parias, un autre moyen. On prétendait, aux missions, que, même depuis le bref *Compertum*, il était venu sur ce point une réponse de Clément XII qui facilitait les choses, et l'on demandait, dès lors, que ces tempéraments fussent maintenus.

b) *Réponses authentiques à ces postulata.* — Voici les réponses qui furent faites par la bulle *Omnium sollicitudinum* à ces divers *postulata*.

a. Censures et serments. — Ils étaient rigoureusement maintenus, l'expérience ayant montré la nécessité de mesures sévères contre ceux qui se montraient sciemment et volontairement réfractaires aux ordres du Saint-Siège; les termes de Benoît XIV indiquent de façon suffisante que ceux-là seuls sont visés et que dès lors les esprits timorés n'avaient pas à concevoir de scrupules.

b. Usage des SACRAMENTALIA *dans le baptême.* — Sur ce point, le pape commence par regretter que le délai, donné par Clément XII, n'ait pas été utilisé; il rappelle le caractère vénérable des rites que l'on veut sacrifier aux vains préjugés des Indiens; il ajoute que celui-là est indigne de recevoir la grâce baptismale qui se persuade que la salive et les insufflations ne peuvent être une matière convenable des rites sacramentaux; le pape déclare donc que le missionnaire pécherait gravement qui conférerait le sacrement à un catéchumène aussi mal disposé, *gravissimi piaculi expertem non futurum qui sic opinanti conferre baptisma auderet.* Pourtant, afin de permettre une action plus prolongée des missionnaires dans le sens du décret, afin d'empêcher les grands maux dont l'on disait que l'application brutale du décret serait la cause, le pape prolongeait, de dix ans, le délai concédé par Clément XII, mais c'était pour la dernière fois. Les dix ans passés, nulle raison, nulle prière ne pourrait obtenir une nouvelle prorogation.

c. Question des parias. — Sur ce point, le document pontifical s'étendait plus abondamment. Il énonçait les difficultés très réelles que signalaient les missionnaires; mais ces difficultés ne pouvaient prévaloir contre l'esprit même de l'Évangile : auprès de Dieu, il ne saurait y avoir acception de personnes et la bonne nouvelle s'est d'abord adressée jadis aux petits et aux humbles. Les prédécesseurs de Benoît XIV avaient donc insisté, de toutes leurs forces, pour que

fussent abaissées, au moins dans l'Église, les barrières qui séparent les castes, *ut nobiles cum plebeis in unam eamdemque ecclesiam convenientes una simul divini verbi pabulo reficerentur, et Ecclesiæ sacramenta reciperent*, pour que les missionnaires administrassent à domicile les derniers sacrements, aussi bien aux nobles qu'aux parias. Mais, pour de multiples raisons, ces prescriptions étaient restées lettre morte. On avait même fait courir, dans les missions, le bruit qu'un *oraculum vivæ vocis* de Clément XII avait apporté des adoucissements à son décret. Vainement Benoît XIV avait fait rechercher dans les archives des traces de cette concession; on n'y avait absolument rien découvert qui donnât corps à cette affirmation. — Pourtant, il fallait trouver un biais pour sortir de la difficulté. C'est alors que le général des jésuites avait proposé, à l'instigation des missionnaires, une combinaison qu'il croyait apte à concilier toutes choses. Dorénavant, l'on instituerait deux catégories de missionnaires, les uns se livrant *exclusivement* à l'apostolat des parias, les autres réservés aux gens des castes et sans aucun contact avec les parias. L'idée paraissait bonne à Benoît XIV; il acceptait donc que l'on en tentât l'application, demeurant bien entendu que les missionnaires feraient tous leurs efforts pour faire pénétrer partout l'idée de l'égalité de tous les hommes devant Dieu.

Telles étaient les réponses faites aux *postulata* des jésuites, mais le pape ne s'en tenait pas là; il rappelait l'attention sur un certain nombre de points dont il ne lui paraissait pas que l'on tînt assez compte : port du *thalys* superstitieux, divination par la noix de coco, interdiction pour les femmes d'entrer à l'église à l'époque de leurs règles. De toute son autorité, il prescrivait l'observation exacte des brefs *Compertum* et *Concredita*, tant par les missionnaires que par leurs néophytes; il suppliait les évêques et leurs subordonnés de faire tout le possible pour déraciner toutes les superstitions, toutes les vaines observances, tous les restes de la gentilité. Avec un extraordinaire à-propos, il leur rappelait un mot de saint Augustin, dont on avait trop oublié le sens : *Si quæritis unde ad vitam vocentur pagani, deserite solemnitates eorum, deserite nugas ipsorum.*

Ce très long document se terminait par les clauses juridiques destinées à le mettre au-dessus de tout appel, de toute exception, de toute interprétation tendant à en prévenir les effets. Il serait communiqué à tous les supérieurs de mission, avec ordre de le faire parvenir à leurs subordonnés et d'en urger l'exécution. Pour prévenir tout refus ou tout retard de la part des supérieurs, le pape spécifiait même qu'une publication quelconque, pourvu qu'elle fût légitime, avait pour effet d'obliger tous les ayants-cause : *quocumque modo earumdem præsentium exempla in prædictis regnis legitime publicata fuerint et promulgata volumus, ut statim post hujusmodi publicationem omnes et singulos quos concernunt seu concernent in futurum perinde afficiant ac si unicuique illorum personaliter intimatæ et notificatæ fuissent.* Quiconque, par une téméraire audace, irait à l'encontre des prescriptions y contenues, était voué à l'indignation du Dieu tout-puissant et des bienheureux apôtres Pierre et Paul. Texte de la bulle dans *Benedicti XIV Bullarium*, Prati, t. I, 1845, p. 421-445; nous avons conservé la division en paragraphes de cette édition; la division donnée dans le texte édité par le *Jus pontificium*, part. I, t. III, p. 166-182, ne correspond pas à celle-là.

4° *Mise à exécution des décrets du Saint-Siège.* — Ainsi, après quarante ans de lutte, on en revenait sensiblement au point où l'on en était après le décret de Tournon; tant de débats n'avaient guère servi qu'à ancrer la cour romaine dans l'idée qu'il y avait quelque chose de répréhensible dans certains rites dénoncés. Il fallait dès lors que les missionnaires se décidassent, s'ils ne l'avaient déjà fait, à modifier plusieurs de leurs manières de faire et à mettre en pratique ces exigences qui, en 1704, avaient paru absolument inexécutables. On s'y résigna, et les funestes conséquences que l'on avait semblé craindre ne se produisirent pas, du moins avec le caractère catastrophal que l'on avait annoncé.

1. *L'obéissance aux décrets.* — Nous pourrons être plus brefs sur cette partie strictement historique. L'obéissance des missionnaires de la Compagnie de Jésus fut entière et rapide. Quand, trente ans à peine après la bulle *Omnium sollicitudinum*, la Compagnie sera définitivement supprimée (elle l'était au Portugal depuis 1759, en France depuis 1764), et que ses établissements de l'Hindoustan seront attribués à la Société des Missions Étrangères de Paris, les nouveaux arrivants pourront constater que dans les chrétientés *surveillées de près* par les jésuites, les abus dénoncés par les décrets pontificaux avaient à peu près cessé. Si l'on tient compte de la difficulté spéciale que présentait cette besogne d'élagage, si l'on se rappelle que les indigènes avaient été mis au courant, chose infiniment regrettable, de toutes les discussions qui concernaient leurs rites, si l'on se représente que, de part et d'autre (ici comme en Chine), on avait sollicité leurs appréciations sur la valeur religieuse ou non de leurs coutumes, on ne peut que reconnaître le mérite des religieux qui réussirent en une trentaine d'années à remonter le courant créé cent cinquante ans plus tôt.

La seule question sur laquelle il faille dire quelques mots, c'est celle de l'accomplissement de la promesse faite par le général des jésuites relativement au ministère des parias. Dès 1744, le P. de Retz, général de la Compagnie, mandait au provincial de la mission de Malabare de désigner certains missionnaires qui seraient occupés principalement (il n'est pas dit exclusivement) à convertir et à diriger les parias. Ainsi, l'on revenait, en la modifiant quelque peu, à l'ancienne division qui avait disparu vers la fin du XVIIe siècle. Voir ci-dessus, col. 1717. Les anciens *pandaras souanis* subsistèrent sous le simple titre de « missionnaires des brahmes », et évitèrent désormais tout contact avec les parias. Il y eut à côté d'eux les missionnaires des parias, nommés à présent *pandaras souanis*, qui, au moins dans le Maïssour, durent s'interdire absolument toute relation avec leurs confrères de la caste supérieure, sous peine de rendre à ceux-ci le ministère impossible. Pour couper court à toute difficulté, il fallut donner à chaque caste de missionnaires des supérieurs différents. A l'usage, l'expédient imaginé révéla très vite de sérieux inconvénients, et nous sommes, pour une fois, tout à fait d'accord avec Bertrand, quand il écrit : « En voulant remédier par des moyens peu naturels aux conséquences du principe qu'on réprouvait, on aboutissait à confirmer ce malheureux principe et à lui donner une réalité plus vraie et plus absolue qu'il ne l'avait jamais eue... Il résulta, en effet, que dans toute la mission les parias et les hautes castes formèrent deux églises complètement distinctes, séparément administrées par leurs pasteurs, qui n'avaient entre eux aucuns rapports visibles et avoués; or, pour les Indiens, deux églises équivalaient à deux religions distinctes. On affaiblissait donc par ce fait dans les esprits le principe fondamental de l'unité de la religion... Une autre conséquence non moins fâcheuse de cette mesure, c'est qu'elle semblait imaginée tout exprès pour confirmer les hautes castes dans leur orgueil et dans l'idée de leur excel-

lence et de la bassesse des parias. Elle rétablissait ainsi dans toute sa force cette répulsion des diverses castes, que les missionnaires s'efforçaient de détruire insensiblement par l'esprit du christianisme. On vit, en effet, de nobles Indiens tressaillir de joie à la lecture de cette prescription, proclamer qu'elle avait été faite en leur faveur, qu'on avait enfin reconnu les prérogatives de leur noblesse, qu'on les délivrait de l'humiliation que leur causaient les rapports et les points de contact avec les parias qu'ils avaient jusqu'alors subis dans les choses de la religion. » *La mission du Maduré*, t. IV, p. 441-443. La combinaison imaginée par le général des jésuites, acceptée comme un pis-aller par Benoît XIV, se révéla finalement grosse d'inconvénients sérieux. La distinction entre missionnaires parias et missionnaires brahmes finit par s'atténuer; elle disparut complètement avec la suppression de la Compagnie.

2. *Les résultats de l'exécution des décrets.* — Il était naturel que la publication et la mise en pratique de la constitution de Benoît XIV rencontrât dans les populations de l'Inde une certaine résistance. Si l'on songe qu'à la fin du XIX[e] siècle, après un long siècle de pénétration européenne, les moindres atteintes portées aux privilèges ou aux usages des castes ont amené, même dans des chrétientés anciennes, de véritables rébellions contre les missionnaires, on ne s'étonnera pas que, se produisant dans les circonstances que nous essayions tout à l'heure de définir, les graves innovations de la bulle *Omnium sollicitudinum* n'aient engendré çà et là de très graves et très réelles difficultés. Ces difficultés sont-elles allées jusqu'à provoquer de nombreuses défections parmi les chrétiens de l'Inde ?

On l'a prétendu. Se faisant l'écho de traditions plus ou moins sûres, Bertrand écrit : « Le nombre des défections fut incalculable, surtout dans la mission du Carnate, plus récente et, par conséquent, moins consolidée dans les principes de la foi. A notre arrivée dans l'Inde (en 1837, quand la mission du Maduré fut de nouveau confiée aux jésuites), les missionnaires successeurs des jésuites dans ces missions, et témoins des anciennes traditions, nous disaient que dans cette seule partie le nombre des apostasies, occasionnées par la publication du décret, s'éleva à 50 000. » *Loc. cit.*, p. 447. Ceci s'écrivait en 1854. Plus récemment, le R. P. Jean, S. J., dans un livre sur le Maduré, cite un extrait d'une lettre contemporaine de la mise en pratique de la bulle, écrite par un jésuite portugais, le P. Lichetta : « Depuis douze ans, écrivait ce missionnaire, nous vivons dans une guerre continuelle avec nos néophytes. C'est une tempête qui secoue et bouleverse toutes nos chrétientés. C'est aux missionnaires qu'ils s'en prennent. Ils les accusent d'avoir apporté ces brefs pour les tourmenter. Ils sont soutenus dans leur rébellion par quelques prêtres venus de Goa, lesquels n'admettent pas les brefs, et proclament partout que l'on peut sans scrupule observer les pratiques qu'ils condamnent. » Et le P. Jean fait suivre cette citation de réflexions pathétiques sur les sacrifices que l'Église crut devoir faire pour conserver intacte sa doctrine. « Plutôt que de sacrifier un iota du dépôt divin, l'Église verra avec des déchirements ineffables des nations entières s'éloigner d'elle, mais elle gardera le dépôt intact jusqu'au jour où elle le rendra à son céleste Époux, tel qu'il lui a été commis. » *Le Maduré*, t. I, p. 215-217, cité par A. Launay, *Histoire des missions de l'Inde*, t. I, p. CIX, CX.

Or, une étude très consciencieuse de Mgr Laouënan, premier archevêque de Pondichéry, esprit très ouvert et largement favorable à tous les principes de l'accommodation, remet toutes choses au point, en essayant une comparaison entre le nombre des chrétiens dans les missions visées par la bulle, d'une part, au moment de la publication de celle-ci, d'autre part, cent ans après. La diminution, prétend cette étude, est à peine sensible. Vers 1740, les trois missions visées par le décret, Maduré, Maïssour, Carnate, comptaient entre trois cent et quatre cent mille chrétiens; « le total des chrétiens, cent ans après la bulle contre les rites, était de trois cent quarante mille ». Il faut ajouter immédiatement que, si l'on tient compte de l'accroissement naturel de la population chrétienne et des conversions qui auraient dû normalement se produire, ces chiffres stationnaires ne laissent pas de donner l'impression d'un recul très sérieux dans l'évangélisation de l'Inde méridionale. A suivre la courbe qui retraçait les progrès du christianisme dans cette région au début du XVIII[e] siècle, on aurait dû arriver, au début du XIX[e], à un chiffre d'adeptes beaucoup plus considérable.

Mais quelles sont les causes qui amenèrent au dernier tiers du XVIII[e] siècle un fléchissement très accusé de cette courbe ? Avec beaucoup de modération, Mgr Laouënan reconnaît qu'il y eut des défections, et il ajoute : « Nous n'avons jamais eu la pensée de prétendre que la publication définitive des décrets du cardinal de Tournon a été sans influence sur ces défections. Il est dans l'ordre naturel des choses qu'un christianisme plus ou moins brahmanisé, comme l'était devenu celui des chrétientés du Maduré, du Tanjore et du Carnate, du jour où il ne pouvait plus garder ses livrées, cessât également de retenir ses adeptes : c'est principalement pour plaire aux brahmes, pour donner satisfaction à leurs prétentions, que leur avaient été faites la plupart des concessions blâmées par le Saint-Siège. Aussi, pensons-nous que les nouveaux brahmes chrétiens, sauf un certain nombre d'exceptions, voyant qu'on supprimait ces pratiques, auxquelles ils attachaient peut-être plus d'importance qu'à la doctrine elle-même, se soient hâtés de quitter une religion qui ne rendait pas une justice suffisante à leur vanité, et qu'ils aient entraîné après eux une partie de ceux qui dépendaient de leur influence... Cependant, il ne paraît pas que les défections causées parmi les brahmes chrétiens eux-mêmes par la condamnation des rites aient produit immédiatement les effets désastreux que l'on prétend. Rien, parmi les documents qui nous restent de cette époque, n'indique que des défections considérables aient eu lieu pendant que les missionnaires jésuites demeurèrent au milieu de leurs néophytes. » Cité par Launay, *op. laud.*, p. CXIII-CXVI.

Non seulement, faut-il ajouter, il n'y eut pas de défections en masse, mais, dans les années qui suivirent la bulle, le mouvement de conversion continua de manière satisfaisante. C'est ce qui résulte des statistiques établies par le P. Castets, S. J. Selon lui, de 1732 à 1744, la moyenne des conversions est au Maduré de 1 000 à 1 500 par an; or, en 1745, au lendemain de la bulle, le chiffre est de 1745 supérieur à la moyenne; de 1746 à 1748, on compte 4.098 conversions, c'est-à-dire que l'on reste très approximativement dans la moyenne antérieure. Il est bien vrai encore que ces chiffres bruts n'expriment que très imparfaitement la réalité : il faudrait savoir encore si ces conversions sont de parias ou de gens des castes, préciser l'influence qu'a pu avoir l'augmentation du nombre des missionnaires. Tout cela est impossible à réaliser; il faut donc se contenter de cette conclusion approximative : la diminution du nombre des chrétiens dans l'Hindoustan méridional n'a pas eu pour cause immédiate la promulgation et la mise en pratique de la bulle sur les rites.

Pour expliquer cette diminution, qui va s'accentuer très vite dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, il faut faire état d'un grand nombre de causes extérieures. De terribles épidémies, des famines analogues à celles qui tout récemment encore ont fait aux Indes tant de victimes, des guerres longues et meurtrières avec leur cortège d'incendies, de pillages, de transplantation des indigènes, rendent déjà compte de l'affaiblissement des chrétientés indiennes. Mais le coup le plus rude qui leur ait été porté, c'est assurément la suppression de la Compagnie de Jésus. Quinze ans après la bulle *Omnium sollicitudinum*, la Compagnie est dissoute au Portugal : tous les ressortissants portugais qui sont dans les établissements de la côte sont embarqués pour l'Europe; beaucoup des missionnaires du Maduré, bien qu'à l'abri des atteintes gouvernementales, croient devoir rallier le Portugal, abandonnant ainsi leurs chrétientés. Cinq ans plus tard, la suppression de la Compagnie en France porte un coup analogue à la mission du Carnate. Moins de dix ans après, le 21 juillet 1773, le pape Clément XIV signe le bref *Dominus ac Redemptor* qui supprime la Société de Jésus dans toute l'Église. On ne saurait exagérer les conséquences funestes qu'entraîna, pour les missions en général et pour celles de l'Inde en particulier, l'acte pontifical. Nous n'avons pas à l'étudier ici, ni dans ses causes, ni dans ses effets. Du moins faut-il marquer le lien historique qui le rattache à la querelle des rites. — Il est entendu que la suppression de la Compagnie fut arrachée à la faiblesse de Clément XIV par l'inqualifiable politique des cours bourboniennes. Mais il faut rappeler néanmoins que plusieurs des papes précédents s'étaient déjà montrés fort sévères aux jésuites. De ce mécontentement pontifical, l'attitude de certains membres de l'ordre dans la question des rites (malabares ou chinois), pour ne point parler ici d'autres affaires relatives aux missions, fournit une explication partielle. A lire d'affilée les documents romains qui s'y rapportent, on échappe difficilement à l'impression que la patience de la Curie se lassait. Pour désintéressés que fussent les motifs qui poussaient certains membres de la Compagnie à défendre les anciens errements, pour excellentes que fussent les raisons apportées sur nombre de points de détail, pour sincères que fussent les protestations d'obéissance, l'impression se formait en Curie que les jésuites ne savaient plus obéir. Savamment entretenue par les nombreux adversaires de la Compagnie, renforcée par des accusations calomnieuses ou tout au moins par des exagérations mensongères, cette impression est-elle absolument étrangère à la publication du bref *Dominus ac Redemptor* ? — Et si ce point de vue est exact, voilà en quoi la querelle des rites eut quelque influence sur la ruine des missions de l'Inde.

III. DERNIERS ÉCHOS DE LA QUERELLE DES RITES AU XIXe SIÈCLE. — La bulle *Omnium sollicitudinum* a mis un terme définitif aux querelles envenimées sur la question des rites.

Toutefois la situation particulière faite au christianisme dans l'Hindoustan par les mœurs du pays et le régime des castes ne laissera pas de poser au cours de XIXe siècle, un certain nombre de questions que Rome tranchera invariablement dans le même sens que nous avons vu. Par ailleurs, les missionnaires, liés par les serments dont nous avons parlé, se trouveront exposés parfois à diverses inquiétudes de conscience. Deux catégories d'esprits se rencontrent ici comme ailleurs : les timorés ou les scrupuleux se demandant si, en se pliant à telle coutume hindoue, ils n'ont pas violé leur serment et ne sont pas tombés sous le coup des censures prévues; ce sont en général les jeunes missionnaires fraîchement débarqués, et qui s'étonnent de trouver aux Indes un christianisme si différent, *en apparence*, de celui qui se pratique en Europe. En face d'eux les esprits larges, d'une largeur allant parfois jusqu'au laxisme, qui ne s'inquiètent guère des principes, regardent avant tout aux applications, se préoccupent des résultats; ce sont, pour la plupart, des missionnaires anciens dans le métier, ayant pris leur parti de coutumes auxquelles ils ne peuvent remédier, s'étant formé la conscience et assez enclins à se dire que, du moment que « cela » s'est toujours fait, « cela » peut toujours se faire. A diverses reprises le conflit entre ces deux tendances a pris un caractère plus ou moins aigu; les supérieurs hiérarchiques ont toujours réussi à ramener le calme. D'ailleurs, l'européanisation lente, mais progressive de l'Inde, aboutira peu à peu à rendre le débat sans objet.

1° *La transition.* — Au lendemain de la dissolution de la Compagnie de Jésus, ce fut la Société des Missions Étrangères de Paris qui fut investie du soin des chrétientés jusque-là administrées par les jésuites, par un accord entre le pape Pie VI et le roi de France Louis XVI, conclu en 1776. La situation des missions était loin d'être brillante. Depuis onze ans que la Compagnie était supprimée en France, l'établissement de Pondichéry avait officiellement disparu; les missions de l'intérieur avaient cessé de recevoir les renforts et les subsides nécessaires; plusieurs missionnaires avaient quitté leur poste. Par ailleurs, les missions du Maduré avaient été envahies par le clergé goanais, médiocre à tous égards, plus préoccupé de bénéfices matériels que du salut des âmes. L'absence de clergé indigène régulièrement formé (les goanais ne pouvaient certes passer pour formés) se faisait cruellement sentir. Pour des raisons diverses, auxquelles la question des rites n'était pas absolument étrangère, les jésuites avaient toujours négligé d'en recruter; leur brusque départ laissait maintenant les églises sans pasteur. Les Missions Étrangères eurent pourtant la bonne fortune de pouvoir conserver un certain nombre des anciens missionnaires jésuites, d'origine française, qui assurèrent la transition entre l'ancien et le nouveau régime. Cette circonstance contribua beaucoup à garder aux missions de l'Hindoustan méridional le caractère spécial que leur avait imprimé la Compagnie de Jésus. Pendant longtemps, les méthodes d'administration restèrent sensiblement les mêmes, à cette différence près, que, fidèle à l'un de ses principes directeurs, la Société des Missions se préoccupa, dès l'abord, du recrutement d'un clergé indigène. Mais pour tout le reste, il n'y eut pas grand changement; en particulier la séparation des castes continua de demeurer un des articles fondamentaux.

Cette manière de faire se heurta pourtant, dès l'abord, aux scrupules de plusieurs parmi les nouveaux arrivants. Dès avant la promulgation du décret de Benoît XIV, on avait fait beaucoup pour amener une fusion des castes au moins dans les églises. Dans l'intérieur des terres, on était arrivé à construire des types d'église où les parias occupaient une chapelle ou un transept compris sous le même toit que l'ensemble de la construction. A Pondichéry on était allé plus loin; les parias occupaient un de bas côtés de la nef et n'étaient séparés des choutres que par un petit mur d'un pied et demi de haut; la table de communion était commune, le saint ciboire aussi, le baptistère également, bien que certaines précautions fussent prises pour empêcher les protestations des gens des castes. Malgré tout, plusieurs missionnaires se sentaient encore la conscience mal à

l'aise; Mgr Brigot, le nouveau vicaire apostolique, finit par consulter la Propagande. Le cardinal Antonelli répondit le 9 avril 1783 : il distinguait entre les motifs qui guident les choutres dans leur conduite envers les parias; certains de ces motifs étaient condamnés par la bulle de Benoît XIV; les autres ne l'étaient pas, mais étaient contraires à l'humilité chrétienne; pour éviter toutefois de plus grands maux on tolérerait la séparation dans les églises; mais « la Sacrée-Congrégation, disait le cardinal, en permettant pour le présent de tolérer la division, montre assez par cette réserve combien elle est loin d'approuver une distinction semblable et désire que... cet abus déplorable disparaisse entièrement ». *Collectanea S. Cong. de P. F.*, n. 1787, p. 731; cf. *Jus pontificium*, part. II, p. 372. La même lettre autorisait les missionnaires à porter des vêtements de couleur autre que le noir, qui choquait les païens, « pourvu toutefois qu'il n'y entre rien de contraire à la gravité et à la modestie de leur état, et qu'il n'y ait aucun danger de superstition apparente, ni aucune marque distinctive d'une fausse religion ». *Collect.*, n. 318, p. 107. Ces prescriptions font encore loi aujourd'hui; le blanc est resté la couleur des missionnaires de l'Inde, au moins à l'intérieur; pendant quelque temps encore, les prêtres indigènes continueront à porter le costume des *saniassys;* on finira, au milieu du XIXe siècle par renoncer à cet usage.

D'autres questions furent encore posées à Rome dans les années suivantes ; elles portaient sur le *thaly*, les bains, les marques que les femmes se font au front (*pottou*). La Propagande répondit le 15 février 1790; elle permettait l'onction des fils du *thaly* avec le safran; autorisait les femmes, mariées ou non, à mettre le *pottou*, et prescrivait de s'en tenir pour les bains à ce qui était réglé par Grégoire XV. A ces réponses de détail la Congrégation joignait une directive générale de la plus grande sagesse : laisser courir un usage lorsque *tous* les missionnaires s'accordent à le regarder comme licite. Elle exprimait en même temps le désir que les missionnaires se concertassent avec leurs supérieurs et décidassent eux-mêmes de ce qui était licite ou ne l'était pas. Visiblement, on se rendait compte à Rome qu'il existait dans les missions assez de divergences d'opinions pour qu'on pût avoir confiance dans l'impartialité des décisions qui y seraient prises. Texte de la lettre dans *Collect.*, n. 1789, p. 735.

2° *Le dernier grand débat sur les rites au XIXe siècle.* — Ces décisions pleines de sagesse réglèrent pendant toute la première moitié du XIXe siècle l'attitude des missionnaires dans l'Inde. Ce n'est pas à dire que les scrupules aient jamais complètement cessé. Vers 1830, certains missionnaires se préoccupent encore des infractions à la bulle qu'ils croient remarquer dans les bains que prennent leurs chrétiens après avoir assisté à un enterrement, dans les signes sur le front qui persistent en bien des régions, mais surtout dans les fêtes qui se célèbrent toujours, même à Pondichéry, à l'occasion de la puberté des jeunes filles. Voir le détail dans Launay, *op. cit.*, t. I, p. 302-308. La question des parias reste toujours une question difficile. La pénétration dans les Indes, surtout dans les possessions européennes, des idées d'égalité civile et politique amène chez les parias une réelle impatience des vieilles règles qu'ils subissaient jusque-là sans trop récriminer. On les voit à Pondichéry, en 1831, réclamer une église pour eux, tandis que, par représailles, les choutres ne veulent plus recevoir les parias dans leur église. Launay, *ibid.*, p. 381 sq. Mais il ne semble pas que ces diverses questions aient donné lieu à des crises tant soit peu importantes.

Le synode réuni par Mgr Bonnand, à Pondichéry en janvier 1844, fut l'occasion pour les missions des Indes d'un véritable examen de conscience. Le moment était favorable. Réduit en étendue par le retour des jésuites au Maduré en 1837, le territoire confié aux Missions Étrangères avait pu recevoir un nombre plus considérable d'ouvriers évangéliques; le nombre des chrétiens y avait beaucoup augmenté, et surtout la vie religieuse y avait gagné en profondeur. Le vicaire apostolique, dans l'enquête qu'il fit faire préalablement à la réunion du synode, demandait, entre autres : « Quels sont les points de la bulle de Benoît XIV, que l'on viole encore le plus ordinairement ? Quelles sont les gentilités que l'on pratique dans les différents districts ? » Chaque missionnaire devait s'informer, tant auprès des chrétiens que des gentils, de toutes les cérémonies qui se pratiquaient dans les mariages et les deuils, pour que l'on pût voir ce qui était permis ou défendu. — Il ne semble pas que l'enquête ait révélé de graves abus, et parmi les questions posées à Rome après le synode, il en est une qui révèle assez bien la situation : « Est-il nécessaire, demandait-on, de proposer aux catéchumènes tous les articles de la bulle, ou suffit-il de leur proposer succinctement ceux qui les concernent et qui doivent les concerner dans la suite ? » C'était assez dire que l'on considérait qu'il n'était plus nécessaire de recourir aux précautions extraordinaires prévues par Benoît XIV. — En donnant son approbation aux décisions synodales, la Propagande répondit : « Afin de couper court à toute difficulté, et de prévenir toute opinion particulière, la Sacrée Congrégation veut que tous sachent avant tout que la constitution de Benoît XIV sur les rites malabares est obligatoire et qu'elle doit être constamment observée. Il faut en exposer, autant qu'il est nécessaire, les principaux points aux catéchumènes, qui promettent d'obéir à toutes ses prescriptions. » Texte du synode et de la réponse de Rome, en français, dans Launay, *op. cit.*, t. II, p. 250 sq., en latin, dans *Collectio Lacensis*, t. VI, p. 650 sq.

Sur la question des rites proprement dits, l'ensemble du synode se trouvait donc d'accord pour constater qu'elle avait beaucoup perdu de son acuité. Bien que l'on soit mal renseigné sur les débats eux-mêmes, il est certain que l'unanimité ne put se faire sur ce point. Des discussions, qui auraient dû rester secrètes, il transpira quelque chose dans la population indigène : « Bien des missionnaires, dit Mgr Bonnand, et surtout les nouveaux parlèrent aux séances et hors des séances de rapprocher les choutres des parias et puis de faire des prêtres même parias. Les Malabares, qui nous espionnaient, eurent connaissance de ces propos. Leur susceptibilité en fut alarmée. Nous fûmes aussitôt représentés comme voulant tout parianiser. Le synode n'était qu'au milieu de ses séances quand un des principaux chrétiens, au nom de tous, disait-il, réclama fortement et par écrit contre ce que nous faisions. » Le mécontentement alla si loin que les indigènes adressèrent à Rome des plaintes contre les missionnaires. « Les principaux chefs d'accusation sont : la tyrannie de l'évêque qui, au mépris de la coutume, a eu l'audace de changer l'ancienne disposition conservée pendant 160 ans, en donnant aux parias une porte d'entrée dans la rue des choutres; l'emploi du même ciboire pour toutes les castes: l'usage de la salive et de l'insufflation dans le baptême. Comparant l'état actuel avec l'état ancien, ils expriment de vifs regrets du départ des jésuites, qui, disaient-ils, regardaient les parias comme indignes de recevoir les sacrements, savaient se conformer aux usages des castes nobles, entre autres à celui de ne jamais approcher ou toucher les parias, comme gens exclus de la loi indienne (ce qu'ils méritent

par l'inconduite et l'impureté de leur nature), avaient établi un mur de séparation dans les églises entre la partie réservée aux parias et celle qui était destinée aux choutres... etc. » Voir Launay, *op. cit.*, t. II, p. 283-291.

On peut penser si Rome se plia à de telles sommations. Elle trouva plutôt que le synode de Pondichéry avait été trop complaisant encore aux règles des castes. Celui-ci avait prévu le développement à donner aux écoles, mais était resté dans le vague sur les conditions d'admission. La Propagande répondit : « Concernant la question des écoles, la Sacrée Congrégation désire qu'elles soient ouvertes à toutes les classes d'Hindous (ainsi que l'ont déjà prescrit de nombreux décrets de la Sacrée Congrégation et des souverains pontifes), et que tous puissent y recevoir l'instruction tant religieuse que profane. La Sacrée Congrégation désire aussi que nulle classe parmi les chrétiens de l'Inde ne soit exclue du service des missionnaires. » *Ibid.*, p. 292.

La Propagande, d'ailleurs, avait déjà antérieurement exprimé son avis sur l'admission possible de gens hors caste au sacerdoce. En 1832, répondant à une consultation du vicaire apostolique du Malabar, elle avait déclaré qu'il n'y avait pas de raison d'exclure du séminaire, ni du sacerdoce les fils des *paravas* (pêcheurs : caste très méprisée). Elle demandait, il est vrai, que de spéciales précautions fussent prises, tant pour leur éducation que pour la façon dont ils rempliraient leur ministère (ce ne serait jamais qu'auprès de population appartenant en majorité à leur caste). *Jus pontif.*, part. II, n. 928, p. 563, décret du 23 août 1852, mais renvoyant aux instructions du 2 juin 1832, qui sont données en note.

En réalité, le synode de 1844 eut surtout pour effet de raviver la question des rites qui paraissait assoupie. Diverses circonstances contribuèrent à ce résultat. Un des collaborateurs de Mgr Bonnand, M. Luquet, envoyé à Rome pour y régler diverses questions administratives (celle de la séparation du Maduré d'avec le vicariat, celle de la division de ce même vicariat en trois), crut bon de publier, peu après son arrivée, des *Éclaircissements sur le synode de Pondichéry*, où il signalait la persévérance de certains abus, avec anecdotes à l'appui, développait des vues très hardies sur la formation du clergé et de l'épiscopat indigènes, semblait critiquer les méthodes jusque-là suivies, et le peu d'empressement que l'on mettait à cette grande œuvre du recrutement indigène. Il n'hésitait pas à réclamer l'admission des parias dans le clergé au même titre que celle des choutres. L'ouvrage fut fort bien accueilli à Rome, où M. Luquet ne tarda pas à être sacré évêque (septembre 1845), afin d'être donné comme coadjuteur au vicaire apostolique de Pondichéry. L'impression fut au contraire désastreuse dans les Indes; on croyait là-bas que l'Inde n'était pas encore prête pour l'application de ces théories, que plusieurs des idées exprimées par Mgr Luquet sur la conduite à tenir envers les Indiens allaient à l'encontre des habitudes immuables des castes et que leur application aurait suscité plus d'une difficulté. Le nouvel évêque eut connaissance du mécontentement excité par son livre et par des lettres de même sens qu'il avait envoyées à Pondichéry; finalement, il renonça à la coadjutorerie, et fut occupé à diverses affaires en Europe. Mais la manière dont il avait soulevé la question devait avoir, peu après, quelques répercussions. Sur cette affaire de Mgr Luquet, voir Launay, *op. cit.*, t. II, p. 366-371.

La béatification, 29 septembre 1851, du vénérable Jean de Britto, mort martyr en 1693, voir ci-dessus, col. 1716, attira de nouveau l'attention sur les rites. Missionnaire au Maduré, le bienheureux avait certainement pratiqué plusieurs des usages qui, depuis, avaient été condamnés par les documents pontificaux. Déjà, lors de l'introduction de la cause, au plus fort de la querelle des rites, Visdelou avait fait remarquer les difficultés que ne manquerait pas de créer cette sorte de reconnaissance implicite des usages contestés. Voir Platel, *Mémoires*, t. II, p. 115 ; 180-181 ; t. IIb, p. 43; t. IV, p. 385. A quoi l'on avait répondu, fort judicieusement, que, s'agissant d'un martyr dont le cas était fort clair, il ne pouvait y avoir de confusion sur le sens que Rome attachait aux honneurs qui lui étaient rendus. En 1851, on voulut voir à nouveau, dans le décret de béatification, un jugement favorable en faveur de la distinction, toujours délicate, entre pratiques communes de la vie civile et observance des rites à la manière des gentils. Aussitôt la Propagande, par une circulaire, du 21 octobre, ordonna aux vicaires apostoliques de se livrer à une sérieuse enquête sur l'application du décret de Benoît XIV. Il est intéressant d'étudier les réponses qui furent faites par deux vicaires apostoliques, l'un du Coïmbatore, Mgr de Brésillac, l'autre de Pondichéry, Mgr Bonnand, appartenant tous deux à la Société des Missions Étrangères. Texte dans Launay, *op. cit.*, t. III, p. 22-25, 25-30. La première témoigne d'un esprit inquiet, voyant bien tous les inconvénients que comportent les diverses solutions que l'on pourra adopter dans un sens ou dans l'autre, incapable de se fixer à aucun point de vue précis. L'autre, au contraire, est d'un esprit ferme, qui sait prendre, au besoin, ses responsabilités. De l'enquête à laquelle il s'est livré, Mgr Bonnand conclut « que la bulle *Omnium sollicitudinum* est, autant que possible, observée par tous les missionnaires, mais qu'il peut y avoir, parmi les Hindous, des transgresseurs, comme dans chaque pays il y a des transgresseurs des commandements de Dieu et de l'Église ». Au fond, continue le vicaire apostolique, ce qui cause les perplexités de certains missionnaires (qui, de toute évidence ont sollicité l'enquête), « c'est la distinction des castes, les difficultés provenant des usages et de la nature de la société en ce pays ». Après avoir exposé le système général des castes, et les réponses faites par la Propagande à la fin du XVIIIe siècle (voir ci-dessus, col. 1739), il faisait remarquer que l'on s'était efforcé, de plus en plus, de diminuer, dans les églises, la séparation entre castes; qu'on avait fini par obtenir qu'un endroit fût réservé aux parias, dans les églises des nobles; qu'il était difficile de faire beaucoup plus pour l'instant. Dans le vicariat apostolique de Maïssour, l'enquête, ordonnée par la Propagande, révélait parmi les cérémonies civiles du mariage, un certain nombre de détails, dont le caractère superstitieux semblait clair; le vicaire apostolique, Mgr Charbonnaux, en fit la description précise en demandant l'avis de la Sacrée Congrégation. Nous ne pouvons dire si un questionnaire du même genre fut envoyé au Maduré, repassé sous l'administration des jésuites depuis 1837.

De cette enquête d'ensemble, la plus méthodique de celles qui aient été jamais faites dans l'Hindoustan méridional, il résulte que, dans la seconde moitié du XIXe siècle, il ne restait plus de points réellement difficiles à résoudre que dans la question des castes. Les observances superstitieuses étaient en recul manifeste. La Propagande néanmoins donna une réponse précise sur les cérémonies matrimoniales qu'avait signalées Mgr Charbonnaux. Le 25 juillet 1857, elle déclarait que les rites, tels qu'ils étaient décrits, devaient être interdits : *Non licere et prudentiori modo curandum ut hujusmodi usus aboleatur.* *Jus pontific.*, part. II, n. 985, p. 603. Quant à la question des castes, visiblement elle continuait à

préoccuper deux catégories de personnes. D'une part, et c'est l'avis exprimé par Mgr de Brésillac, beaucoup de missionnaires croient que les façons d'agir héritées du XVIIIe siècle sont irrégulières, et qu'ils sont eux-mêmes en dehors de la voie droite; les administrateurs, d'autre part, les chefs responsables des missions considèrent que toute initiative brusquée dans le domaine de la fusion des castes est d'une souveraine imprudence et risque d'amener des catastrophes. C'est dans ce sens que conclut un long rapport de Mgr Bonnand. Voir Launay, t. III, p. 41 sq., et spécialement p. 51. La Propagande se crut dans l'impossibilité de départager deux opinions, fondées l'une et l'autre sur des motifs de valeur; elle se contenta de répondre à Mgr Bonnand « qu'elle ne croyait pas qu'il y eut à faire de nouvelles perquisitions, et qu'il fallait tranquilliser les jeunes missionnaires ». « La Sacrée Congrégation, ajoute le vicaire apostolique, n'a pas trouvé de motifs suffisants pour modifier les décisions, en porter une nouvelle, ni même pour ordonner de nouvelles enquêtes, j'en conclus que les vicaires apostoliques peuvent être en sûreté de conscience, si par ailleurs ils essaient d'améliorer leurs chrétientés de la manière que comportent les circonstances. » Launay, t. III, p. 51.

Quelques années plus tard, en 1858, Mgr Bonnand était nommé par Pie IX visiteur apostolique de toutes les missions des Indes orientales. Ses instructions lui prescrivaient, entre autres de veiller à établir l'uniformité dans l'administration des divers vicariats, et lui-même, dans la circulaire par laquelle il annonçait sa visite à ses collègues dans l'épiscopat, précisait qu'il traiterait avec eux des moyens qui paraîtraient les plus favorables à l'établissement d'une seule et même discipline, spécialement pour la conduite à tenir à l'égard des diverses castes de l'Inde, pour la formation du clergé indigène, et l'observation de la bulle *Omnium sollicitudinum* dans les lieux où elle oblige. — Un bref aperçu des résultats de cette enquête permet de voir où en est à ce moment la question des rites.

Au Coïmbatour, voici ce que l'on constate : pour ce qui concerne la distinction des castes, il existe une tolérance remarquable entre les chrétiens, du moins en ce qui concerne les places à l'église et l'administration des sacrements; la bulle *Omnium sollicitudinum* est observée avec ponctualité, peut-être même avec trop de scrupule, par les missionnaires; pour les fidèles, par suite des rapports de bienveillance et de parenté qui existent entre les chrétiens et les païens, ils sont exposés à pratiquer beaucoup de superstitions et de gentilités, mais on peut dire à leur décharge qu'ils ont en général perdu le sens de la plupart de ces cérémonies et les pratiquent uniquement pour se conformer à l'usage. Au Maïssour, bien qu'il se constate peu d'abus nettement définis, l'esprit des chrétiens est encore loin de ce qu'il doit être; c'est ce que constate le vicaire apostolique Mgr Charbonnaux : « La troisième classe des chrétiens indiens, ceux qui forment à proprement parler l'Église de l'Inde, et par le nombre et parce qu'ils appartiennent au sol et à la vraie population indienne, voulant, tout en se faisant chrétiens, rester *purs Indiens* ont conservé le plus qu'ils ont pu les us et coutumes non seulement civils, mais encore religieux des Indiens païens, dont ils redoutent la persécution et qu'ils ménagent trop souvent au détriment de leur conscience. Ces peuples sont toujours prêts à se révolter contre tout ce qui, en les rapprochant de l'esprit et de la discipline chrétienne, semble les éloigner des règles des castes et mortifier les gentils. » *Ibid.*, p. 385. Nous n'avons pas de renseignements précis sur la visite du Maduré. — L'instruction générale, adressée par la Propagande le 8 septembre 1869, peut être considérée comme l'aboutissement définitif de la visite apostolique commencée par Mgr Bonnand et continuée après la mort de celui-ci, par Mgr Charbonnaux. Elle renouvelle les décisions du premier synode de Pondichéry, celles de la lettre adressée au vicaire apostolique du Maïssour en 1851, ci-dessus col. 1742, et les prescriptions de la bulle de Benoît XIV, *Omnium sollicitudinum*, et du *Rituel romain* sur l'emploi des noms de saints. On peut dire qu'à ce moment la question des rites est virtuellement terminée.

Conclusion. — Ce n'est pas à dire que de temps à autre ne se fassent jour certains scrupules sur l'interprétation de tel article de la bulle, sur la signification de tel usage, sur le caractère plus ou moins superstitieux de tel acte. Ces scrupules peuvent amener des divergences entre missionnaires, des discussions mêmes, mais il n'y a plus de querelle des rites. Tout au plus la grave question de la séparation des castes amène-t-elle, par intervalles et jusque dans les dernières années du XIXe siècle, des incidents plus ou moins vifs, mais dont il ne faudrait pas exagérer l'importance. Dans l'Inde, comme ailleurs, plus lentement peut-être qu'ailleurs, le temps fait son œuvre. Il y a déjà plus de cinquante ans, Mgr Laouënan, le premier archevêque de Pondichéry, écrivait : « Le meilleur pour nous est de rester tranquilles et de laisser agir les protestants et le gouvernement anglais. S'il en résulte quelque bien (ce qui pour moi est douteux), les missionnaires catholiques en profiteront; s'il en résulte du mal, ils n'en seront pas responsables et auront épargné les âmes de leurs néophytes. » Launay, *op. cit.*, p. 52. Depuis cette époque la fusion des castes a fait quelque progrès, les uns après les autres tombent les obstacles qui paralysaient jadis l'activité des missionnaires, compromettaient le recrutement et l'éducation du clergé indigène et obligeaient parfois le christianisme indien à prendre une physionomie trop peu catholique.

Les particularismes locaux sont éminemment respectables, encore faut-il qu'un catholique se sente chez lui dans toutes les églises catholiques de l'univers. Les habitudes et les coutumes locales n'ont en soi rien que d'indifférent, encore faut-il que leur observance ne donne pas, à qui les retient, des idées fausses sur l'essentiel même de la religion. C'est le point de vue, qu'envers et contre tout, Rome a voulu maintenir dans cette question des rites malabares et dans celle des rites chinois, qui ont pris, à certains moment, un si douloureux aspect. Rome était dans son rôle traditionnel, en jugeant d'après les principes des questions, infimes en apparence, mais où les principes étaient engagés. Et les missionnaires étaient eux aussi dans leur rôle et, jusqu'à un certain point dans leur droit, en cherchant, à leurs risques et périls, à expérimenter ce que le christianisme pouvait supporter d'une « accommodation » aussi large que possible aux habitudes d'une culture toute différente de la nôtre. Tirailleurs avancés, ils cherchaient la fissure par où pénétrer dans les masses compactes du paganisme. Ils furent grands et souvent héroïques. Peut-être le souvenir de quelques-uns serait-il plus glorieux encore, s'ils avaient su à temps se dégager et rentrer dans le rang au tout premier signal. C'est d'un poste de commandement très éloigné de la bataille que le général juge le mieux de l'utilité des actions particulières; quand il commande, il n'y a plus pour tous qu'un seul devoir, celui d'obéir.

La question des rites malabares, comme celle des rites chinois est toujours demeurée une question polémique, où des partis ont cherché à faire dominer leur point de vue. Nous avons systématiquement négligé tout cet aspect de la question. Les *sources* véritables ne sont pas actuellement

publiées; seuls des sondages dans les archives du Saint-Office, de la Propagande et des deux ordres les plus mêlés aux débats, capucins et jésuites, permettraient d'écrire une histoire impartiale du débat. Ils sont pour l'instant pratiquement impossibles. Les seules pièces officielles publiées sont les actes pontificaux et les réponses des Congrégations romaines : elles ont toutes été signalées à leur place chronologique. On les trouve dans les deux parties du *Jus pontificium de propaganda fide* ; les *Collectanea S. Congregationis de propaganda fide*, Rome, 1893; le *Bullarium Congregationis de propaganda fide*, Rome, 1839 sq.; le *Bullarium Benedicti XIV*, Prati, 1745.

Le cadre où les situer est fourni par les deux ouvrages adverses représentant le point de vue des capucins et celui des jésuites : C. P. Platel (alias le P. Norbert, ou l'abbé Parisot), *Mémoires historiques sur les affaires des jésuites avec le Saint-Siège*, nombreuses éditions, j'ai utilisé celle de Lisbonne, 1766, 7 vol. in-4°; l'ouvrage extrêmement partial a été mis à l'Index par ordre de Benoît XIV; en face J. Bertrand, S. J., *La mission du Maduré*, 4 vol., Paris, 1847-1854, et *Mémoires historiques sur les missions des ordres religieux*, Paris, 1862. — Pour la troisième partie, fin du XVIIIe et XIXe siècle : A. Launay, *Histoire des missions de l'Inde* (Pondichéry, Maïssour, Coïmbatour), 4 vol., Paris, 1898, vise à l'impartialité. — Le milieu hindou est bien décrit par Perrin, *Voyages dans l'Indoustan*, 1807; Dubois, *Mœurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde*, 2 vol., Paris, 1825, qui est resté classique; il faut le compléter pour la période plus récente, par divers articles de l'*Encyclopædia of Religion and Ethics*, art. *Castes*, t. III, p. 230; *Child-Marriage*, t. III, p. 521-524; *Hinduism*, t. VI, p. 692 sq.; *Missions*, t. VIII, p. 741 sq. où l'on trouvera quelques renseignements sur les missions protestantes, p. 738 sq.; *Outlaw*, t. IX, p. 581, 582; *Pariah*, t. IX, p. 635, 636; *Sudra*, t. XI, p. 914-916. — Les *Lettres édifiantes et curieuses* (t. VI, VII, VIII consacrés aux Indes), donnent quelque aperçu de la vie des missionnaires; rédigées par les jésuites surtout français de la mission de Carnate, elles représentent, comme de juste, le point de vue de la Compagnie, j'ai utilisé la 2e édition, Lyon, 1819. Sur Nobili en particulier, voir P. Dahmen, S. J., *Un jésuite brahme*, Bruxelles, 1925, adaptation de l'édition allemande.

É. AMANN.

MALACHIE. — I. Le prophète Malachie. II. Le livre de Malachie (col. 1748).

I. LE PROPHÈTE MALACHIE. — 1° *Sa personnalité.* — 1. Le prophète dont les oracles nous sont conservés dans le livre de Malachie nous est très peu connu. Nous verrons que l'étude de son œuvre permet de se faire une idée de son caractère, mais nous ne possédons à son sujet aucun renseignement biographique.

Nous ne sommes pas même certains de connaître *son nom*. L'inscription du livre porte : « Oracle, parole de Jahvé à Israël par le moyen de Malachie. » On dirait, à première vue au moins, que Malachie est bien le nom du prophète, et c'est ainsi qu'on l'a généralement compris. Plusieurs raisons cependant permettent d'en douter, et beaucoup de commentateurs anciens et modernes n'y voient qu'une appellation qualificative, le mot Malachie signifiant simplement : *mon messager*. Voici ces raisons :

Aucun autre personnage du nom de Malachie ne figure dans l'Ancien Testament. Le nom de Malakhi pourrait être une abréviation de Malakhia et signifier *messager de Jahvé*, mais quel père aurait osé donner ce nom à son enfant ? C'est à Dieu seul qu'il appartient d'attribuer à un homme une semblable fonction. — Mais beaucoup de noms de l'Ancien Testament expriment un rapport avec Jahvé, et pourquoi ne pourrait-on pas porter le nom de Malachie, messager de Jahvé, tout aussi bien que celui d'Abdia, serviteur de Jahvé, d'Achia, frère ou ami de Jahvé, de Phanuel, face de Dieu ? Les autres arguments sont meilleurs. La version des LXX, dans la traduction du titre, considère le nom de Malachie comme un nom commun : parole du Seigneur sur Israël par la main de *son* envoyé (les LXX ont lu le suffixe pronominal de la 3e personne, *Malakô* au lieu de *Malakî*). Le Targum de Jonathan considère le nom de Malachie comme un qualificatif, puisqu'il déclare que c'est une désignation d'Esdras : « par la main de mon messager dont le nom est Esdras, le scribe. » Il est suivi par plusieurs anciens écrivains ecclésiastiques que ne désapprouve pas saint Augustin. *De civ. Dei*, XX, XXV, *P. L.*, t. XLI, col. 699. Le titre de Malachie est identique à celui de Zacharie, IX, 1 et XII, 1 : Oracle, parole de Jahvé. Il se peut fort bien que l'ouvrage fût primitivement anonyme. Plus tard, une main inconnue aurait introduit dans la suscription, à l'effet de faire disparaître l'anonymat, un soi-disant nom d'auteur qu'il aurait cru découvrir dans le corps même du livre III, 1 : « voici que j'envoie *Malakî* (mon messager) ». Quoi qu'il en soit, beaucoup d'exégètes, sans se laisser ébranler par ce qu'ils appellent la méprise des LXX et du Targum, continuent à voir dans Malachie le nom véritable du prophète. La question n'a pas grande importance, elle n'atteint en rien l'autorité du livre, et nous conserverons cette appellation à l'auteur de nos oracles.

2. L'hypothèse d'après laquelle Malachie aurait été prêtre, comme Jérémie et Ézéchiel, ne s'appuie que sur la place importante faite aux prêtres dans le réquisitoire du prophète. I, 6-II, 16. La légende d'après laquelle Malachie, Aggée et Jean-Baptiste n'auraient pas été des hommes, mais des anges revêtus de la forme humaine, a son point de départ dans le fait que ces trois prophètes sont qualifiés de *Malak*, ange ou messager, Mal., I, 1; Ag., I, 13; Marc., I, 2. Elle eut quelques défenseurs dans l'école d'Origène. D'autres, qui appellent Malachie un ange, à la suite des LXX, n'en paraissent pas moins le considérer comme un homme véritable. Clément d'Alexandrie, *P. G.*, t. VIII, col. 860 sq., 872; Tertullien, *Adv. Jud.*, 5, *P. L.*, t. II, col. 608; Saint Jean Chrysostome, *In ep. ad Hebr.*, hom. XIV, *P. G.*, t. LXIII, col. 114; saint Augustin, *De civ. Dei*, XX, XXV, *P. L.*, t. XLI, col. 699.

3. A en juger par son livre, Malachie nous apparaît comme un ardent patriote, brûlant d'amour pour son peuple, et aussi comme une âme profondément religieuse, apte à trouver dans sa foi et dans le contact direct avec la vérité divine la réponse aux problèmes angoissants qui se posaient de son temps. C'est un sévère prédicateur de pénitence. On a relevé avec raison l'importance qu'il attache au culte extérieur, à l'accomplissement des rites et au paiement des redevances; mais il serait injuste de l'accuser de formalisme rituel, comme le font certains exégètes protestants. D'abord, cette attitude, qui est d'ailleurs aussi celle de Néhémie et d'Esdras, lui était commandée par les circonstances historiques où il se trouvait. Quel plus puissant moyen de détourner Israël de ses luttes intestines, de le soustraire aux influences pernicieuses de l'élément étranger et païen, que de l'attacher fortement à sa loi, à son culte, à ses cérémonies? D'ailleurs, le culte ne vaut pour lui que comme expression de la religion intérieure; il reste bien dans le véritable esprit de la prophétie. Sur quoi portera le jugement de Jahvé ? « Je me hâterai de me porter témoin contre les enchanteurs, contre les adultères, contre les parjures, contre ceux qui extorquent à l'ouvrier son salaire, qui oppriment la veuve et l'orphelin, qui font tort à l'étranger et ne me craignent pas, dit Jahvé des armées. » III, 5. N'est-ce pas la pure morale prophétique ? L'insistance avec laquelle Malachie signale le danger des mariages avec les étrangères nous révèle le vrai sens de son attitude : ce qu'il redoute avant tout, c'est que ces unions n'introduisent des sympathies pour les dieux étrangers et n'affaiblissent la foi en Jahvé et en son amour. Et quel

touchant rappel de la paternité divine pour ramener la fraternité et l'union parmi ses compatriotes : « N'avons-nous pas tous un même père ? Un même Dieu ne nous a-t-il pas tous créés ? Pourquoi sommes-nous infidèles les uns envers les autres, transgressant l'alliance de nos pères? » II, 10. Décidément, nous ne sommes pas si loin de l'Évangile.

2° *L'époque de son ministère.* — Malachie est le dernier prophète du canon hébreu, mais la place qu'il occupe dans la Bible ne préjuge pas sa situation véritable dans l'ordre de succession des prophètes.

Si le livre de Malachie clôture le recueil des Douze, il est néanmoins très probable qu'il n'est pas le dernier des livres prophétiques; ceux de Jonas et de Joël lui sont vraisemblablement postérieurs. Le titre ne contient aucune donnée touchant l'époque de Malachie, mais le livre lui-même révèle une situation religieuse, politique et sociale qui nous invite à placer l'activité de Malachie à l'époque de Néhémie. Et d'abord la mention du gouverneur de Juda, *péḥâh,* nous transporte après le retour de l'exil, Mal., I, 8; celle du temple, I, 10; III, 1, 10, après l'époque d'Aggée et de Zacharie. D'ailleurs, de graves abus se sont déjà introduits et, parmi les témoignages de l'amour de Jahvé, on ne mentionne déjà plus la destruction de Babylone et la délivrance de la captivité : preuve que nous ne sommes plus pendant les premières années de la restauration. Les reproches relatifs aux mariages avec les païennes, II, 10-12, à la tiédeur des prêtres, I, 6-14; II, 8, 9; III, 2-4, aux négligences du peuple par rapport aux dîmes, III, 8-10, montrent que nous sommes à l'époque décrite dans le livre d'Esdras-Néhémie. Jusqu'ici, les critiques sont d'accord; ils ne le sont plus quand il s'agit de préciser davantage la date du ministère de Malachie.

Trois faits dominent la période qu'embrasse la narration des livres d'Esdras et de Néhémie : la reconstruction du temple, le retour d'Esdras, les deux missions de Néhémie. Dans quel ordre convient-il de placer les missions d'Esdras et de Néhémie, la chronologie de cette époque est à ce sujet très incertaine. Nous croyons devoir maintenir encore l'hypothèse émise pour la première fois par M. Van Hoonacker, en 1890, et admise depuis par de nombreux exégètes. Cf. art. JUDAÏSME, t. VIII, col. 1596 sq. Les dernières objections du P. Kugler, *Von Moses bis Paulus, Forschungen zur Geschichte Israëls...*, 1922, p. 215-233, n'ont eu d'autre résultat que d'amener de nouvelles confirmations de la part de M. Van Hoonacker, *La succession chronologique Néhémie-Esdras, Revue biblique,* 1923, n. 4, p. 481-494; 1924, n. 1, p. 33-64. Cette hypothèse consiste à placer les deux missions de Néhémie avant celle d'Esdras et conséquemment à lire les documents des livres d'Esdras et de Néhémie dans l'ordre suivant : d'abord, le commencement du livre d'Esdras, I-VI, sauf la parenthèse IV, 6-23; puis la parenthèse IV, 6-23, ensuite le livre de Néhémie, enfin Esdras VII-X. Les faits s'enchaînent ainsi logiquement. Les deux missions de Néhémie eurent lieu sous Artaxerxès Ier, la première en 445, la seconde en 428. La mission d'Esdras doit se placer la 7e année d'Artaxerxès II, en 398. Ce n'est pas ici le lieu de justifier ces précisions chronologiques moyennant lesquelles il nous sera possible de retracer à grands traits la situation de la communauté juive au temps de Néhémie et de voir quelle date il convient d'assigner à l'activité de Malachie.

A l'arrivée de Néhémie, en 445, les murs de Jérusalem étaient en ruine, et même après leur relèvement la ville restait dépeuplée : on y bâtissait peu de maisons et peu de monde y habitait. Au point de vue politique, la petite communauté juive était dominée par des éléments étrangers qui avaient acquis cet ascendant à la faveur des mariages mixtes. Cet abus persistait encore lors de la seconde mission de Néhémie, en 428, et quelques années plus tard, en 398 Esdras dut employer pour l'extirper les moyens radicaux : il fit renvoyer toutes les femmes étrangères et leurs enfants. Le culte était en pleine décadence, le grand prêtre est sévèrement repris pour sa négligence. De graves irrégularités s'étaient glissées dans le paiement des dîmes. Néhémie fut obligé d'instituer une commission qui serait chargée de l'administration des dépôts. Enfin, avant l'arrivée de Néhémie, les juifs étaient victimes d'exactions de la part des gouverneurs, et, au sein même de la communauté, les magistrats et les grands pratiquaient l'usure aux dépens des plus pauvres et exploitaient la détresse populaire. Quand, en 398, Esdras ramena en Palestine une nouvelle colonie d'émigrants, il termina la lutte contre les mariages mixtes, enleva aux lévites la jouissance des dîmes et fit briller d'un nouvel éclat la célébration des cérémonies religieuses. Le réformateur nous dit lui-même que les instructions relatives à l'exercice régulier du culte furent mises à exécution. Esdr., VII, 15-27; VIII, 36. Après ces mesures énergiques, on ne concevrait plus la situation supposée dans le livre de Malachie, ni les abus qu'il combat. Malachie n'exerça donc pas son ministère après le retour d'Esdras.

D'autre part, on le placerait difficilement entre la seconde mission de Néhémie et le retour d'Esdras. Si Esdras ramène une nouvelle colonie d'émigrés, c'est qu'entre temps les conditions économiques se sont améliorées, et l'état de misère que décrit Malachie ne se comprendrait pas. A son retour, Esdras n'eut plus à insister sur les devoirs des laïques par rapport aux dîmes et la commission, instituée par Néhémie pour l'administration des trésors du temple et en particulier des dîmes, fonctionne encore. Esdr., VIII, 33. Cela ne cadre pas avec les plaintes de Malachie.

Il n'est guère probable non plus que pendant le séjour de Néhémie à Jérusalem, Malachie ait parlé des exigences du gouverneur dans des termes comme ceux de I, 8 : « Va donc l'offrir à ton gouverneur (une bête aveugle, boiteuse ou malade) : t'agréera-t-il, te sera-t-il favorable ? » On sait en effet, que Néhémie renonçait pour sa part au paiement des redevances.

Il ne reste donc plus qu'à situer l'activité de Malachie dans l'intervalle des deux missions de Néhémie, ou avant la première mission. Plusieurs considérations recommandent cette dernière solution. Malachie fait allusion aux exigences du gouverneur, I, 8; Néhémie les rappelle également lors de sa première mission. Neh., V, 15. Au temps de Malachie, la misère est extrême, les petits sont durement exploités par les grands, II, 17; III, 5, 8, 14, 15; telle était aussi la situation à l'arrivée de Néhémie. Neh., V. Les conditions dans lesquelles se contractaient les mariages mixtes sont les mêmes au temps de Malachie et à l'époque de la première mission de Néhémie. On ne saisit dans les discours du prophète aucune allusion à des réformes antérieures, aucune allusion à un retour vers des désordres déjà condamnés et temporairement écartés, aucune allusion à la restauration des murs de la ville. Peut-être Malachie écrit-il après l'édit d'Artaxerxès Ier, interdisant les travaux vers 448. On a voulu voir une allusion au découragement causé par cet édit dans Mal., I, 2 : « Je vous ai aimés, dit Jahvé; et vous dites : en quoi nous as-tu aimés ? » Pour toutes ces raisons, il convient de placer l'activité de Malachie vers les années 450-445.

II. LE LIVRE DE MALACHIE. — Le livre de Malachie

est écrit dans une langue encore pure malgré quelques expressions inusitées et quelques aramaïsmes, beaucoup moins fréquents que dans Esther, les Chroniques ou l'Ecclésiaste. Son style est assez prosaïque, et l'imitation fréquente des anciens prophètes nuit à sa spontanéité. Il présente un aspect plus didactique qu'oratoire et semble avoir été rédigé après coup et à tête reposée. Il ne nous donnera qu'un résumé de la prédication du prophète, un aperçu des thèmes qu'il développait le plus fréquemment. Malachie inaugure un procédé de développement nouveau, il discute avec son auditoire, et son livre se présente à nous sous la forme d'un dialogisme vif et saisissant. D'abord, l'énoncé bref d'une vérité, puis, l'objection qu'on peut lui faire, enfin, la réfutation et la preuve circonstanciée. Malachie nous fournit de nombreux exemples de ce procédé. I, 2 sq.; 6 sq.; II, 13 sq.; 17 sq.; III, 7 sq., 13 sq.

1° *Analyse du livre.* — Le livre de Malachie forme un tout assez bien ordonné. Les trois chapitres qu'il contient (quatre dans la Vulgate, par la disjonction des six derniers versets du c. III) peuvent se répartir en deux parties, I-II, 16 et II, 17-III de caractères assez différents.

Première partie, I,2-II,16. — La première partie s'ouvre par un préambule, 2-5, où Jahvé affirme son amour de prédilection pour Israel. Mais si Jahvé aime toujours son peuple, d'où viennent donc les malheurs, pourquoi les bénédictions promises sont-elles différées ? Les temps étaient tristes. L'enthousiasme qui avait accompagné l'érection et l'achèvement du temple n'avait presque pas eu de lendemain. La restauration n'avait pas réalisé les splendeurs promises par les prophètes. Les récoltes continuaient à être mauvaises, III, 10, 11, et la misère ramenait avec elle l'abattement, le doute et l'indifférence religieuse. La cause de ces maux doit être cherchée dans les *infidélités* de Juda et le prophète les relève avec soin dans cette première partie et les reproche amèrement à son auditoire.

Les prévarications sacerdotales. I, 6-II, 9. Les prêtres pèchent dans l'*exercice du culte*, I, 6-II, 1, d'abord en y apportant des dispositions mauvaises : ils méprisent le nom de Jahvé et estiment sa table chose vile, I, 6, 7; ensuite, en offrant des victimes vicieuses, et par le fait proscrites par le rituel, I, 8, 9. Jahvé répudie ces sacrifices qui vont être remplacés par une oblation pure offerte en son nom en tout lieu, du lever du soleil à son coucher, I, 10, 11. Les prêtres dédaignent le produit de l'autel, ils négligent la consommation des victimes et acceptent d'offrir des animaux infirmes, I, 12-14. Aussi, s'ils ne rentrent en eux-mêmes, s'ils ne prennent à cœur de rendre gloire au nom de Jahvé, la vengeance divine va s'exercer contre eux, II, 1-4. — Les prêtres pèchent dans *l'enseignement de la loi*, II, 5-9. D'abord, un grand éloge de l'ordre lévitique d'autrefois, ce qui n'exclut pas de nombreuses défaillances au cours de l'histoire. Mais les prêtres d'aujourd'hui violent l'alliance, s'écartent de la voie, et en font trébucher un grand nombre. C'est pourquoi Jahvé leur retire les privilèges et le prestige qu'ils avaient autrefois.

Après avoir adressé ces reproches plus spécialement aux prêtres, le prophète se tourne vers *la communauté* tout entière. Il relève deux abus qui se tiennent d'ailleurs étroitement : *les mariages mixtes et les divorces*, II, 10-16. L'exemple venait de haut. Beaucoup de Juifs, poussés par l'ambition, recherchaient l'appui et la considération des étrangers influents, et contractaient, à cet effet, des alliances matrimoniales avec les familles païennes. Le crime était d'autant plus grand qu'il fallait souvent, pour l'accomplir, répudier les femmes légitimes. La manière dont Malachie parle de la répudiation, dans les versets 13-16, montre qu'il est partisan du principe de l'indissolubilité du mariage.

Deuxième partie, II,17-III,21. — La première partie ne contenait guère que des reproches et des menaces; la seconde renferme avant tout des promesses. Dans la première partie, l'annonce de l'oblation pure elle-même était présentée comme une répudiation des sacrifices lévitiques; dans la seconde, le prophète rappelle encore les crimes du sacerdoce et du peuple mais c'est pour annoncer qu'ils seront purifiés au Jour de Jahvé; il fait encore entendre des reproches, mais c'est pour amener le repentir qui doit hâter les bénédictions du Jour de Jahvé. Malachie a révélé dans la première partie, la véritable cause des retards des bénédictions divines : Dieu est fidèle, mais le peuple est infidèle. Il va annoncer dans la seconde partie, *où il répond directement aux plaintes du peuple*, que ses crimes n'empêcheront pas les desseins salvifiques de Dieu de se réaliser.

La première plainte du peuple est exprimée à la fin, du chapitre II[e] : « Quiconque fait le mal est bon aux yeux de Jahvé et c'est en cette sorte de gens qu'il se complaît. Où est le Dieu de justice? » Cette plainte paraît provenir de gens pieux, mais découragés par l'impunité et la prospérité des méchants, étrangers insolents, juifs apostats, riches exploiteurs. Malachie répond que le grand jour de la justice de Jahvé approche. Viendra d'abord le messager pour préparer les voies, puis le Seigneur, l'ange de l'alliance dont la parousie sera soudaine et menaçante. Le jugement aura lieu, l'épuration se consommera, elle portera sur les fils de Lévi en particulier, et sur les pécheurs en général, III, 1-6. Les enfants de Jacob ont trompé Jahvé quant aux dîmes et aux offrandes. Ils ont été punis; mais qu'ils s'acquittent fidèlement de leurs obligations, et, aussitôt, la prospérité leur sera rendue, III, 7-12.

La seconde plainte est analogue à la première et a la même origine. Elle a pour objet les épreuves des justes et les succès des méchants : « C'est peine perdue de servir Dieu... Les impies font le mal et prospèrent; ils tentent Dieu et échappent ! » Jahvé promet qu'il n'en sera plus ainsi : Vous verrez de nouveau la différence entre le juste et le méchant, entre celui qui sert Dieu et celui qui ne le sert pas. Les impies seront consumés comme le chaume au Jour de Jahvé; il n'en subsistera ni racine, ni feuillage. Les justes bondiront comme les veaux qui s'élancent de l'étable, ils fouleront sous les pieds la cendre des méchants. III, 13-21.

Épilogue, III, 22-24. — Le livre de Malachie se termine par un double épilogue. Le premier, III, 22, contient une exhortation à « se souvenir de la loi de Moïse, mon serviteur, auquel je donnai à Horeb, pour tout Israël, des préceptes et des règlements ». Le second, III, 23, 24 identifie le messager de Jahvé qui doit préparer les voies à l'avènement du Seigneur, le précurseur dont il a été fait mention, III, 1, avec le prophète Élie « qui ramènera le cœur des pères vers les enfants, et le cœur des enfants vers les pères, de peur que je ne vienne frapper la terre d'anathème ».

Les versets 22-24 du chapitre III sont les seuls du livre de Malachie dont l'authenticité puisse être sérieusement contestée : ils sont sans lien avec le discours qui précède. Encore y a-t-il lieu de se demander si cette addition postérieure a été faite par une main étrangère (Marti) ou par Malachie lui-même (Van Hoonacker, Sellin). Nowack considère encore le ℣. 22 comme appartenant au livre de Malachie, il ne tient pour addition tardive que les ℣. 23, 24.

2° *Doctrine du livre.* — Tout ce qu'il y a d'original en fait de doctrine dans le livre de Malachie se groupe,

autour des trois points suivants : la promesse de l'oblation pure; l'attitude de Malachie dans la question de l'indissolubilité du mariage; l'annonce du précurseur de Jahvé. Nous traiterons brièvement ces trois points, et nous dirons un mot pour finir de l'importance qu'on veut attacher au petit livre de Malachie dans le problème de l'origine de la Loi et de la date des documents qui la composent.

1. *La promesse de l'oblation pure.* — Les prêtres, oublieux de l'honneur qu'ils doivent à Dieu, lui offrent en sacrifice des victimes défectueuses. Aussi Jahvé ne les agrée-t-il pas, il ne prend plus en eux aucun plaisir et rejette leurs offrandes, I, 6-10. C'est ainsi qu'est amenée, au verset 11, la prophétie de l'oblation pure :

Ab ortu enim solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda; quia magnum est nomen meum in gentibus, dicit Dominus exercituum.

Il n'y a pas lieu de nous arrêter aux discussions soulevées par l'état actuel du texte, et les diverses modifications proposées par les critiques n'atteignent pas substantiellement le sens de l'oracle. Nous nous en tenons à la version des LXX qui nous paraît exprimer exactement le texte hébreu : ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα προσάγεται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου καὶ θυσία καθαρά : *In omni loco sacrificium incensi offertur nomini meo et oblatio munda.* C'est la traduction qu'adoptent Lagrange et Van Hoonacker.

Il nous semble que Malachie veut décrire dans ce verset le culte divin des temps messianiques. Le nom de Dieu est grand parmi les nations; il est honoré par toute la terre, du levant au couchant. Or, cette universelle connaissance de Dieu est revendiquée par les prophètes comme un apanage des temps messianiques. Mich., IV, 1-11; Soph., III, 9; Agg., II, 7; Zach., VIII, 20 sq.; IX, 10 sq., etc. L'oblation pure se fera en tout lieu, ce qui implique l'abolition de la loi mosaïque, en vertu de laquelle les sacrifices ne s'offraient légitimement qu'en un seul endroit. L'oblation pure est faite parmi les nations et par les nations; elle se substitue partout aux sacrifices lévitiques défectueux et inaugure le culte nouveau et universel de Jahvé. Nous sommes donc transportés à l'époque messianique.

On objecte que le contexte ne nous permet pas de songer à des faits à venir. Tandis que le nom de Jahvé est magnifié parmi les nations, il est profané par les prêtres juifs, I, 11, 12; il s'agit bien d'une situation présente. D'ailleurs, les verbes sont au présent : mon nom *est* grand parmi les nations; en tout lieu, *on offre* à mon nom... Nous croyons, au contraire, que le contexte nous invite à envisager un culte futur remplaçant le culte existant. Le prophète contemplant ce culte d'une manière absolue, abstraction faite de toute perspective chronologique, a pu décrire l'objet de sa vision en s'exprimant au présent.

Il faut reconnaître toutefois qu'un grand nombre de commentateurs ne veulent pas voir dans cette parole de Malachie l'énoncé d'une prophétie, mais la simple constatation d'un fait présent. « Est-ce une pure prédiction, se demande Reuss, s'agit-il des Juifs fidèles dispersés dans le monde entier? Ou bien l'auteur reconnaîtrait-il dans les religions païennes mêmes un élément de vérité, une profession instinctive qu'il opposerait aux profanations de ceux qui devraient être les plus parfaits ? » Les rabbins en général appliquaient la parole de Malachie au culte de prières rendu à Jahvé par les Juifs dispersés dans toutes les parties du monde. C'était déjà l'interprétation des Juifs que saint Justin combattait dans son *Dialogue*, et il leur répondait avec raison : « Au temps où Malachie tenait ce langage, vous n'étiez pas encore répandus dans toutes les régions de la terre où vous êtes maintenant; cela ressort même de l'Écriture. » *Dial.*, 117, *P. G.*, t. VI, col. 749. Il faut faire la même réponse à ceux qui disent que le prophète veut parler de l'adoration dont Jahvé aurait été l'objet de la part des prosélytes parmi toutes les nations de la terre. Il n'y avait pas, au ve siècle, au sein du paganisme, de prosélytes assez nombreux pour justifier le langage solennel de Malachie.

Beaucoup d'exégètes modernes (Wellhausen, Nowack, Marti, etc. voir aussi D. H. Müller, *Discours de Malachie sur le rite des sacrifices*, dans *Revue biblique*, 1896, p. 539) ont repris l'explication de Théodore de Mopsueste, d'après laquelle le prophète aurait en vue l'hommage implicite rendu au nom de Jahvé dans le culte dont les païens honoraient la divinité suprême : *Ubique terrarum nomen meum cuncti sectantur cujusque regionis incolæ: nam singuli Deum colere satagunt ejusque nomen venerari ceu principis et Domini, cujuscemodi ego revera sum, udeo ut etiamsi errore decepti nomen iis quos non decet imponunt, nihilominus nomen adhuc meum quodammodo honorent omnes et in nomine meo sacrificia perficiant, dum omnium rerum maximam et excellentissimum judicant numen divinum.* Cité par Knabenbauer, *In prophetas minores*, t. II, 2e édit., p. 524. Mais d'abord, il s'agit dans Malachie d'un culte nouveau remplaçant partout le culte ancien. Or, ce culte des païens n'est pas du tout exclusif du culte juif; il peut très bien coexister avec lui. Ensuite, comment Malachie aurait-il pu appeler ce soi-disant culte des païens à la divinité suprême, une offrande pure au nom de Jahvé des armées ? Il n'est pas à ce point favorable aux païens, et il est loin de considérer leur religion comme une forme de la religion de Jahvé. « Comment comprendre, dit Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, p. 712, que Malachie, qui attache visiblement une si grande importance aux sacrifices rituels, qui se montre d'ailleurs si sévère pour les négligences des prêtres juifs, eût considéré comme une compensation suffisante pour la suppression du culte de Jahvé à Jérusalem, le culte que les païens adressaient à leur dieu suprême ? » « Malachie, comme le fait remarquer aussi le P. Lagrange, *Les prophéties messianiques des derniers prophètes*, dans *Revue biblique*, 1906, p. 79 sq., serait le premier et le plus tolérant des syncrétistes... L'idée de Malachie se résoudrait dans cette absurdité : les nations honorent mon nom, car elles m'honorent en réalité sous d'autres noms; ou en cette autre : mieux vaut offrir une victime saine à Zeus, que d'offrir à Jahvé une victime moins parfaite... parce que c'est bien Jahvé que les nations prétendent honorer sous le nom de Zeus. »

« Un assez grand nombre de catholiques allemands, dit le cardinal Meignan, *Les derniers prophètes d'Israël*, p. 353, appliquèrent, avec Hengstenberg et Keil, les paroles de Malachie à la simple adoration de Dieu; le sacrifice dont il est question pourrait être celui dont parle saint Paul. Rom., XII, 1. Saint Thomas explique ainsi l'oracle de Malachie : *Uterque ritus (Judæorum et Samaritanorum) cessavit, veniente spirituali Evangelii veritate, secundum quam in omni loco sacrificatur, ut dicitur a Malachia.* II^a-II^æ, q. LXXXIV, a. 3, ad 1um. Pour saint Thomas, le culte nouveau prédit par Malachie est celui-là même que le Christ annonçait à la Samaritaine. Joa., IV, 21-24 : *Venit hora quando neque in monte hoc, neque in Jerosolymis adorabitis Patrem... quando veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate.* »

Ces commentateurs, tout en entendant la sentence de Malachie dans le sens d'une prophétie messianique, n'y voient que l'annonce du culte spirituel, de la véritable adoration de Dieu. Le prophète n'aurait

pas en vue le sacrifice proprement dit de l'époque messianique. Cependant, le sens naturel et obvie des mots employés plaide en faveur d'un sacrifice proprement dit : *on offre — sacrifice fumant — oblation pure*. Ces mots reviennent fréquemment dans l'Ancien Testament, et dans Malachie même, I, 10, et désignent toujours un sacrifice véritable. D'ailleurs, l'offrande pure ne s'oppose pas aux sacrifices juifs comme un sacrifice *spirituel* s'opposerait aux sacrifices *matériels*, mais comme une oblation *pure* s'oppose aux offrandes *souillées*. Ce n'est pas parce que matériels, mais parce que souillés que les sacrifices lévitiques sont réprouvés.

Nous croyons que Malachie a annoncé pour l'époque messianique un véritable sacrifice, et non seulement un sacrifice métaphorique et spirituel d'adoration. Peut-on conclure davantage du ℣. 11 ? Malachie a-t-il déterminé quelque peu la nature et la forme de ce sacrifice ? Reinke, Knabenbauer, Lagrange, Crampon pensent que le prophète, en employant le mot oblation, en hébreu *minḥah*, a voulu indiquer le caractère non sanglant du sacrifice nouveau, conformément à la signification spéciale et quasi technique de ce mot en beaucoup d'endroits. Lev., II, 1 sq.; VI, 13; VII 9; Num., XV, 4, etc. « Ce sacrifice nouveau est appelé *oblation*, en hébreu *minḥah*, mot qui désigne proprement les offrandes de grains, de farine, de pain et de vin. C'est le mot liturgique du rituel mosaïque qui était le plus propre à désigner le pain et le vin servant de matière à la consécration du corps et du sang de Notre-Seigneur dans l'eucharistie » (Crampon). Au contraire, Schegg estime que le mot *minḥah* a, au ℣. 11, le sens général *d'offrande sacrificielle* qu'il a incontestablement au ℣. 10 : « Je n'agréerai plus aucune *offrande* de votre main ! Il voit même dans les deux mots employés par Malachie au ℣. 11 : *sacrificium incensi* et *oblatio*, une allusion aux deux autels affectés au culte de l'Ancien Testament, l'autel des parfums et l'autel des holocaustes. Dans cette explication, Malachie aurait en vue le sacrifice réel du Nouveau Testament sans pouvoir le déterminer davantage. Van Hoonacker reconnaît que la question est difficile à trancher.

Quoi qu'il en soit, c'est dans le sacrifice de la messe que la prophétie de Malachie a reçu son accomplissement. Et c'est ce qu'a reconnu la plus ancienne tradition chrétienne, ainsi qu'en témoignent la *Didachè*, c. XIV; saint Irénée, *Cont. hær.*, IV, XVII, 5, *P. G.*, t. VII, col. 1023; saint Justin, *Dialog.*, 41, *P. G.*, t. VI, col. 561, et à leur suite Eusèbe, *Dem. evang.*, I, 10, *P. G.*, t. XXII, col. 89, 93; saint Jean Chrysostome, *Adv. Jud.*, 5, *P. G.*, t. XLVIII, col. 902; saint Augustin, *De civ. Dei*, XVIII, XXXV, *P. L.*, t. XLI, col. 594; saint Jérôme, *In Ezech.*, XXI, 25 sq., *P. L.*, t. XXV, col. 207; etc. Le concile de Trente aussi rappelle que la messe est cette offrande *quam Dominus per Malachiam nomini suo quod magnum futurum esset in gentibus, in omni loco mundam offerendam prædixit*. Sess. XXII, c. I.

2. *La doctrine de Malachie sur le mariage.* — Malachie considère les mariages entre juifs et étrangers comme une perfidie et une profanation.

Ils constituent un outrage à la nation juive et une violation du pacte qui unit les membres de la nation entre eux et avec Jahvé en une seule famille. II, 10-12. On remarquera que le prophète ne les condamne pas au nom d'une loi existante qui les aurait proscrits absolument. En effet, la loi du Deutéronome, VII, 1 sq., ne visait que les Cananéens. Une mesure générale fut prise par Néhémie lors de sa première mission, Neh., X, 31, et dans la suite, les abus furent considérés comme de graves irrégularités. Esdr., IX, X.

Les mariages avec les femmes étrangères entraînaient souvent la répudiation des femmes juives. Malachie condamne ces divorces. Ils sont odieux. Il est cruel de renvoyer sa compagne, la femme solennellement reconnue comme épouse par le contrat de mariage. II, 14. Jahvé les réprouve; il s'est fait l'arbitre entre l'époux infidèle et la femme de sa jeunesse, et sa sentence équivaut à la condamnation de l'époux. C'est pour manifester sa réprobation que Jahvé n'a plus d'attention pour l'offrande et n'accepte plus rien d'agréable de leurs mains. II, 13, 14. Malachie est certainement opposé à la pratique du divorce. Il n'en condamne pas seulement les excès; il n'en réprouve pas uniquement le but : substituer une étrangère à la femme juive; il voudrait voir se maintenir l'union conjugale primitive. Cela ressort de son langage dans les ℣. 13 et 14 ; cela ressortirait plus clairement encore du ℣. 15, si l'on adopte la traduction de M. Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 726, 727 : « Ne les a-t-il point faits (l'homme et la femme) pour n'être qu'un seul être, qui a sa chair et sa vie ? Et cet être unique, à quoi tend-il? A une postérité pour Dieu ! Ayez donc soin de votre vie — et ne sois point perfide envers l'épouse de ta jeunesse. » Malachie en appellerait en faveur de l'indissolubilité du mariage au récit de la création du couple humain, et son langage préparerait celui de l'Évangile, Matth., XIX, 4-6. Mais le ℣. 15 est très obscur. Il suffit pour s'en convaincre de jeter un coup d'œil sur les interprétations divergentes des commentateurs. Voici, à titre d'exemple, la traduction et l'interprétation qu'en donne Crampon, *La sainte Bible*, t. V, p. 927 : « Aucun n'a fait cela, ayant un reste de l'esprit *divin*. — Et que fit l'un ? — Il cherchait une postérité divine. Prenez donc garde à vous-mêmes et que nul ne soit infidèle à la femme de sa jeunesse. » *Ayant un reste*, s'il lui restait quelque chose de l'Esprit divin mis en lui pour lui apprendre à distinguer le bien du mal. Num., XXVII, 18; Jos., VI, 1; III Reg., X, 5. — *Que fit l'Un?* Question ou objection adressée au prophète par le peuple; l'un, c'est Abraham qui, laissant de côté Sara parce qu'elle était stérile, prit pour femme une esclave païenne, Agar. Suit la réponse du prophète : Abraham, en agissant ainsi, cherchait à s'assurer la postérité que Dieu lui avait promise, et non comme vous le faites, à satisfaire une passion grossière. Ou mieux peut-être : *Mais*, objecte le peuple, *n'y en a-t-il pas un qui a fait cela? Et pourtant l'Esprit est resté en lui :* l'Esprit de Jéhovah ne lui a pas été ôté. Réponse du prophète : *Que voulait cet un? Il cherchait une postérité divine.*

Cette invraisemblable explication, qui semble devoir son origine au Targum, est proposée avec des variantes plus ou moins notables par beaucoup d'exégètes (Trochon, Keil, Hitzig, Maurer, etc.). Saint Jérôme a remarqué qu'il devait être question de la création par Dieu du couple humain primitif. La Vulgate en témoigne: *Nonne unus fecit et residuum spiritus ejus est ? Et quid unus quærit nisi semen Dei?* Knabenbauer, *op. cit.*, p. 553, rapporte aussi la paraphrase suivante : « N'est-ce pas le même Dieu qui a fait la femme, comme il a fait l'homme, et l'Esprit n'est-il pas commun aux deux, puisque Dieu a inspiré à Ève ce qui restait de l'esprit mis dans Adam ? Et que veut ce Dieu ? Que de l'homme et de la femme naisse une sainte postérité, ce qui est impossible avec le renvoi des femmes israélites et le mariage avec des femmes étrangères. »

Moins encore qu'en réprouvant les mariages mixtes, Malachie aurait pu, en condamnant le divorce, faire appel à un texte de la Loi. Le Deutéronome, en effet, suppose et tolère l'usage du divorce, et détermine la procédure à suivre. XXIV, 1-4. Malachie ne contre-

dit pas non plus le Deutéronome, mais par delà la tolérance du législateur, il remonte à l'institution primitive du mariage. *Ab initio non fuit sic*, dira plus tard le Christ aux Pharisiens, *Moyses ad duritiam cordis vestri permisit vobis dimittere uxores vestras.* Matth., XIX, 8.

3. *Le messager de Jahvé.* — Dans le premier verset du chapitre III, le messager de Jahvé n'est pas nommé. A s'en tenir à cette seule parole, il y aurait même lieu de se demander si le précurseur est à concevoir comme un personnage réel, ou bien comme une figure idéale servant à compléter le tableau de l'avènement messianique. Mais dans l'annexe du ℣. 23, Vulg., IV, 5, ce messager est identifié avec le prophète Élie. Nous avons déjà dit qu'au jugement de beaucoup d'exégètes, le nom de Malachie aurait été emprunté à III, 1, par un rédacteur croyant que le prophète voulait ainsi se désigner lui-même. Cf. col. 1745.

Le messager déblaiera la voie devant Jahvé, puis aussitôt le Seigneur fera son entrée dans son temple; il viendra s'établir au milieu de son peuple pour exercer la justice et satisfaire ainsi les impatiences dont témoigne II, 17 : « Où est le Dieu de justice ? » Le Seigneur qui vient dans son temple, c'est évidemment Jahvé lui-même, le Dieu du jugement que les Juifs attendaient. Faut-il aussi l'identifier avec le Messie et dire en conséquence qu'aux yeux de Malachie le Messie est Dieu, qu'on lui donne le titre réservé à Dieu, celui de Ha'adon, le Seigneur par excellence ? Ex., XXIII, 17; XXXIV, 23; Is., I, 24; III, 1; X, 16, 33; XIX, 4. La question est difficile à trancher, d'autant plus que le Messie n'est jamais nommé dans Malachie. C'est de Jahvé que les Juifs se plaignent, c'est l'avènement de Jahvé que le prophète annonce. On a souvent voulu distinguer le jugement dont parle ici Malachie III, 1 du grand jour du jugement dernier annoncé dans III, 23. Cette distinction est sans fondement. Le jour du Seigneur, grand et redoutable dont parle III, 23, est le même que celui dont parle Malachie dans III, 1.

L'ange de l'alliance dont la venue est annoncée en même temps que celle du Seigneur serait, d'après Nowack, l'ange gardien d'Israël. Rien n'autorise une pareille précision. L'ange de l'alliance est le même personnage que le Seigneur, soit qu'il figure ici comme apposition au Seigneur (les deux mots fourniraient alors le sujet du verbe précédent « Viendra »), soit qu'on le considère comme sujet du verbe suivant : *Angelus testamenti quem vos vultis, ecce venit, dicit Dominus exercituum.* Cette identité est admise par Crampon, Knabenbauer, Van Hoonacker, Dillmann, Smend, Cheyne, etc. Mais pourquoi Jahvé est-il appelé ici « l'ange du testament » ? Il a contracté autrefois une alliance avec son peuple *en apparition d'ange;* il se manifesta alors en tant qu'ange du testament. C'est pour indiquer qu'il va contracter une nouvelle alliance qu'on le présente encore une fois comme *ange du testament.* Ils sont nombreux les passages de l'Ancien Testament où l'ange de Jahvé paraît identique à Jahvé lui-même. Dans d'autres, il est manifestement distinct de lui. Sur les différentes solutions proposées à ce problème, voir Lagrange, *L'ange de Jahvé*, dans *Revue biblique*, 1903, p. 212-225.

Le second épilogue du livre de Malachie, III, 23, 24 (*Vulg.*, IV, 5, 6) contient certainement une allusion à III, 1. Des deux côtés, il s'agit du même jour de Jahvé. Dans III, 1, le précurseur n'est pas nommé; dans III, 23, il est appelé Élie, et dans III, 24, on caractérise sa mission en fonction des troubles intérieurs de l'époque présente : il devra ramener les cœurs des pères vers les enfants et les cœurs des enfants vers les pères. Alors le Seigneur viendra comme ange du testament et sa venue inaugurera l'ère de la pure religion et de la stricte justice. Nous avons déjà dit qu'il est inadmissible qu'au premier endroit Malachie entende parler de l'avènement du Messie, et au second, du grand jour du jugement. C'est là une distinction que le prophète ne connaît pas : il ne connaît qu'un jour de Jahvé, qu'une manifestation du Seigneur, de l'ange de l'alliance, précédée de celle d'un précurseur, d'Élie. Serait-ce donc que l'avènement du jour de Jahvé remplacerait, dans Malachie, l'avènement du Messie dont parlent les autres prophètes ? Ou bien l'inauguration du jour de Jahvé et de cette ère de pure religion et de pure justice, représente-t-elle pour lui la venue même du Messie ? Le texte seul de Malachie ne permet pas de trancher la question, mais les écrivains du Nouveau Testament et les Pères admettent la seconde solution : le prophète parlait de l'avènement messianique. de la venue de Jésus-Christ, et la mission du précurseur a été réalisée par Jean-Baptiste. Saint Luc présente Jean-Baptiste comme le précurseur attendu au jour du Seigneur, et lui assigne la mission d'Élie : *Et ipse præcedet ante illum in spiritu et virtute Eliæ. ut convertat corda patrum in filios et incredulos ad prudentiam justorum, parare Domino plebem perfectam*, Luc., I, 17; cf. VII, 27. Dans saint Matthieu, le Christ dit de Jean-Baptiste : « C'est de lui qu'il est écrit : voici que j'envoie mon messager devant toi, afin qu'il prépare la voie devant toi. » Matth., XI, 10; Marc., 1, 2. C'est lui qui est Élie qui doit venir. Matth., XI, 14. Avec lui, Élie est déjà venu. Matth., XVII, 12; Marc., IX, 11, 12.

Cette application faite par le Nouveau Testament de la prophétie de Malachie relative au retour d'Élie, à la personne et à la mission de Jean-Baptiste précurseur du Messie lors de son premier avènement a soulevé un intéressant problème parmi les exégètes catholiques. La prophétie de Malachie s'est-elle suffisamment vérifiée en saint Jean-Baptiste, et ne faut-il plus attendre un retour personnel d'Élie à la fin des temps ? C'est l'opinion de quelques Pères parmi lesquels saint Éphrem et de quelques théologiens et exégètes modernes, Jahn, Scholz, Reinke, Bergier, Meignan, Van Hoonacker, Leimbach, Allo, etc. « Ceux qui soutiennent qu'Élie reviendra réellement sur la terre avant la fin du monde, dit Bergier, *Diction. de théol.*, art. *Élie*, se fondent sur un sens très arbitraire qu'ils donnent à plusieurs prophéties, et sur le rapprochement de plusieurs prédictions qui n'ont évidemment entre elles aucune liaison; c'est une opinion de figuriste et rien de plus. Elle ne tirerait à aucune conséquence, si elle n'avait pas déjà servi à nourrir l'entêtement de quelques fanatiques, si elle n'autorisait pas celui des Juifs, si elle ne donnait pas lieu aux incrédules de dire que, par des interprétations mystiques, l'on trouve dans les prophéties tout ce que l'on veut. » « Était-ce Élie lui-même ou quelque autre prophète dont Élie était la figure, qui devait préparer la venue du Messie et le précéder immédiatement ? » se demande le cardinal Meignan. *Les prophètes d'Israël... contre l'idolâtrie*, p. 242, et il répond, après avoir examiné les textes du Nouveau Testament : « D'après ces textes, Élie était la figure de Jean-Baptiste, et le précurseur accomplit la figure par sa mission, sa vie et sa mort. » M. Van Hoonacker écrit dans le même sens, *Les douze petits prophètes*, p. 741 : « D'après l'interprétation consignée dans le Nouveau Testament. l'annonce du prophète Élie comme précurseur du Messie n'était pas à entendre au sens strict et littéral de la personne même de l'ancien prophète de Samarie, mais d'un prophète qui, par la grandeur de sa mission, devait être en quelque sorte une incarnation nouvelle « de l'esprit et de la puissance d'Élie ».

Cependant, malgré l'application de la prophétie de Malachie à Jean-Baptiste, la plupart des Pères, des théologiens et des exégètes catholiques (parmi les modernes, Allioli, Arndt, Fillion, Riessler, Isopescul, Knabenbauer, etc.) ont maintenu sa signification eschatologique et ont cru à un retour personnel d'Élie à la fin des temps. La question de la venue d'Élie est souvent jointe à celle du retour d'Énoch. Il conviendrait pourtant de distinguer les deux cas, qui ne se présentent pas dans les mêmes conditions, ni avec les mêmes garanties. Sur le retour d'Énoch, voir E. Tobac, *Le panégyrique des Pères dans l'Ecclésiastique*, dans *Bulletin du diocèse de Malines*, juillet 1914, p. 355-358. Bellarmin et Suarez sont très catégoriques et exagèrent certainement en décrétant : *Sententiam verissimam, Henoch et Eliam in suis personis venturos et contrarium vel esse hæresim vel errorem hæresi proximum. De Rom. pontif.*, III, 6; *De controversiis*, t. I, p. 719, Paris, 1608. *Eliam et Henoch, futuros esse præcursores secundi adventus Christi : Hæc assertio est aut de fide, aut fidei valde proxima* (*In III*am *S. Thomæ*, q. LIX, disp. LV, sect. II).

Comment ces auteurs expliquent-ils donc les textes du Nouveau Testament qui nous invitent à voir dans l'apparition et la mission de Jean-Baptiste l'accomplissement de la prophétie de Malachie relative au retour et à l'œuvre d'Élie? Quelques-uns sont tentés d'admettre une sorte d'accommodation chez les évangélistes. Ils auraient attribué à une situation analogue une prophétie qui, dans un sens direct et littéral, se rapportait à la personne d'Élie et au grand avènement du Seigneur. D'autres semblent dire que ces textes du Nouveau Testament nous donnent plutôt le sens typique de la prophétie de Malachie qui, dans son sens littéral, viserait la venue personnelle d'Élie avant le grand jugement. Nous avons plutôt l'impression qu'aux endroits cités le Nouveau Testament ne fait ni de l'accommodation, ni de la typologie, mais applique purement et simplement à Jean-Baptiste le texte de Malachie concernant Élie. Il ne se contente pas, en effet, de décrire la mission de Jean-Baptiste dans les termes qu'emploie Malachie pour décrire celle d'Élie. Luc., I, 17, mais il dit catégoriquement que c'est de Jean que Malachie a écrit : « Voici que j'envoie mon messager devant toi, afin qu'il prépare la voie devant toi. » Matth., XI, 10. Il dit clairement que « c'est lui qui est Élie qui doit venir ». Matth., XI, 14.

Aussi, Bossuet paraît-il admettre un double sens littéral à la prophétie de Malachie : elle viserait à la fois le premier avènement du Messie avec l'apparition d'Élie *in spiritu et virtute* en la personne du Baptiste, et le grand avènement final avec le retour d'Élie en chair et en os. *Préface à l'explication de l'Apocalypse*. Mais la théorie du double sens littéral des Écritures a depuis longtemps vécu, malgré les efforts du P. Assouad pour la ressusciter, *Polysema sunt sacra Biblia*, 1917 et 1920.

Sur quoi s'appuie donc la tradition du retour d'Élie à la fin du monde ? Elle s'appuie avant tout sur le texte de Malachie, III, 1-23. Nous avons vu que ce texte pris isolément est obscur. Le prophète parle d'un messager qui précédera la venue du Jour de Jahvé, et dans un épilogue du livre, ce messager est nommé Élie et sa mission est décrite. Mais il ne nous dit pas si ce Jour de Jahvé est le Jour du Messie, et il ne connaît qu'un jour de Jahvé. Quoi qu'il en soit de l'idée personnelle de Malachie, probablement très confuse, le Nouveau Testament nous apprend comment il faut interpréter sa prophétie : elle s'est accomplie par la venue de Jésus de Nazareth et par la mission de Jean-Baptiste.

Elle s'appuie aussi sur un texte de l'Ecclésiastique faisant l'éloge d'Élie, XLVIII, 1-12 : *Qui scriptus est in judiciis temporum lenire iracundiam Domini : Conciliare cor patris ad filium et restituere tribus Jacob*. — Mais l'Ecclésiastique, lorsqu'il parle du retour d'Élie, s'inspire manifestement du prophète Malachie : il ne constitue pas un argument nouveau, et son témoignage doit être interprété comme celui de Malachie. Il ajoute un trait cependant, au moins dans les versions grecque et latine et probablement aussi dans le texte hébreu du Siracide : Élie aura aussi pour mission de rétablir les tribus d'Israël.

Elle invoque encore le sentiment du judaïsme postérieur, sentiment inspiré par l'Ancien Testament. Les rabbins parlent fréquemment d'un retour d'Élie à la fin des temps. Cf. Volz, *Jüdische Eschatologie*, 1903, p. 192, 193. Mais d'abord, ils ne s'entendent plus sur le rôle à faire jouer au vieux prophète. Selon les uns, Élie viendra prêcher la paix et opérer la réconciliation entre les Juifs, comme dans Malachie. Selon d'autres, il viendra rassembler les Israélites dispersés, comme dans l'Ecclésiastique. Pour d'autres enfin, il viendra préciser le nombre de ceux qui feront partie de la communauté des sauvés, ou encore trancher les multiples cas de conscience qui divisent les rabbins. En second lieu, le judaïsme postérieur, connaît plusieurs précurseurs de l'avènement du Seigneur : d'abord Élie, puis Moïse, parfois David, Ézéchias, etc. Faut-il le suivre dans cette voie ? Notons enfin que les rabbins n'avaient pas le secours du Nouveau Testament pour les guider dans leurs interprétations. Et la tradition chrétienne sur le retour d'Élie aurait peut-être pu davantage se détacher du judaïsme et se rattacher plus intimement au Nouveau Testament.

Elle allègue parfois aussi le chapitre XI de l'Apocalypse relatif aux *deux témoins* du Messie dans lesquels beaucoup de Pères ont voulu voir Élie et Énoch. Mais un autre courant d'interprétation, qui remonte au moins à Tyconius et qui a été suivi par l'école d'Alcazar-Bossuet, y voit des forces collectives de l'Église. Cf. Allo, *L'apocalypse*, Paris, 1921, p. 131, 139 sq. Il est donc préférable de ne pas chercher à connaître ces deux témoins. S'il fallait cependant les nommer, ce serait au ℣. 6, Élie et Moïse, car ils sont décrits avec des traits empruntés à l'histoire de ces deux prophètes; et au ℣. 4, ce serait Zorobabel et Josué, car ils sont dépeints au moyen d'images qui, dans Zacharie, IV, 3, 11-14, s'appliquent à ces deux personnages.

Enfin, on croit pouvoir s'appuyer sur l'enseignement de Notre-Seigneur lui-même pour affirmer le retour d'Élie avant le jugement dernier. Après la Transfiguration, après la disparition de Moïse et d'Élie, lorsque les disciples ne virent plus que Jésus seul, ils l'interrogèrent au sujet de la mission d'Élie : « Pourquoi donc les scribes disent-ils qu'il faut qu'Élie vienne auparavant ? » Il leur répondit : « Élie doit venir, en effet, et rétablir toutes choses. » Matth., XVII, 11. Donc, Notre-Seigneur a formellement prédit la réapparition d'Élie. — Mais il nous semble clair que ce ℣. 11 doit se comprendre en fonction du ℣. 12 : « Mais je vous le dis, Élie est déjà venu; ils ne l'ont pas connu et ils l'ont traité comme ils ont voulu. » Le sens du ℣. 11 sera alors le suivant : « Les scribes ont raison de dire, conformément à l'Écriture, qu'Élie doit venir avant le Messie pour rétablir toutes choses, mais cet Élie dont parle l'Écriture, est déjà venu dans la personne de Jean-Baptiste, et ils n'ont pas voulu l'écouter »; il n'y a donc aucune raison de croire que l'heure de l'avènement messianique n'ait pas sonné. Cf. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, p. 222, 223. Et, ainsi, cette parole du Seigneur, loin de constituer un argument nouveau en faveur

du retour d'Élie, confirmerait encore l'accomplissement de la prophétie de Malachie relative au précurseur dans la personne et dans l'œuvre de saint Jean-Baptiste.

4. *Le prophète Malachie et la Loi.* — On constate d'étroites relations entre Malachie et le Deutéronome, dans la façon de caractériser les animaux impropres au sacrifice, Mal., I, 8 et Deut., XV, 21; dans la manière de parler du divorce causé par la haine ou l'aversion, Mal., II, 16 et Deut., XXIV, 3; dans la façon d'envisager la tribu de Lévi comme la tribu sacerdotale, sans distinguer entre fils d'Aaron et simples lévites, Mal., II, 4, 5 sq.; III, 3 sq.; dans la façon de parler des dîmes, Mal., III, 8-10; dans l'invitation finale à se souvenir de la loi de Moïse, des préceptes et des règlements donnés à Horeb pour tout Israël. Mal., III, 22 et Deut., IV, 10-15, etc.

D'autre part, on ne trouve chez Malachie aucune référence certaine au Code sacerdotal. On en conclut qu'il écrivit sa prophétie avant la promulgation du Code sacerdotal et l'on croit avoir trouvé un argument nouveau pour affirmer que cette promulgation fut faite la première fois par Esdras, lors du premier séjour de Néhémie à Jérusalem, et que c'est d'elle qu'il s'agit au c. VIII du livre de Néhémie. Il arrive aussi qu'on utilise ces données pour dater le ministère de Malachie. On considère comme un fait établi la promulgation du Code sacerdotal par Esdras lors de la première mission de Néhémie. Malachie ne faisant aucune allusion à ce code aura dû exercer son ministère avant sa promulgation, donc avant la première mission de Néhémie. Ces constructions sont bien fragiles.

Peut-on vraiment conclure du silence de Malachie touchant le Code sacerdotal à la non-existence de celui-ci ? Supposons qu'il ait été promulgué pour le première fois sous Néhémie, vers 440. Il n'est pas apparu alors subitement et tout fait. Cette promulgation ne marque que le terme d'une longue période d'élaboration. On admet d'ailleurs qu'Ézéchiel en aurait jeté les bases dans sa fameuse thora dès le commencement de la captivité. Dès lors, comment expliquer qu'un prophète écrivant vers 450-445, et traduisant si bien les préoccupations de son temps, ne fasse aucune allusion à ce code qui va être lu et interprété solennellement quelques années plus tard ? On pourrait peut-être répondre que Malachie écrivait à Jérusalem et que le Code sacerdotal s'élaborait lentement dans les milieux juifs de la captivité d'où il fut rapporté par Esdras. Mais, en vérité, rien n'indique que le c. VIII de Néhémie contienne le récit de la promulgation du Code sacerdotal ou d'un code législatif quelconque; c'est tout simplement la relation d'une lecture solennelle de la Loi, comme il s'en faisait dans les assemblées juives. D'autre part, l'étude d'Ézéchiel montre que le prophète de l'exil, loin de jeter les bases d'une législation nouvelle, supposait déjà en maints endroits l'existence de dispositions contenues dans le Code sacerdotal.

I. Travaux d'ordre général. — 1° *Parmi les anciens*, les commentaires de saint Cyrille d'Alexandrie, de saint Ephrem, de saint Jérôme sur les Petits prophètes.

2° *Parmi les modernes.* — 1. *Catholiques.* — Maldonat, *Commentarius in XII prophetas minores*, Cologne, 1611; Calmet, *Commentarius litteralis in omnes libros V. T.*, t. XI: *In XII minores prophetas*, Wurzbourg, 1793; Ackermann, *Prophetæ minores perpetua annotatione illustrati*, Vienne, 1830; Haghebaert, *De kleine Profeten vertaald en uitgelegd*, Bruges, 1896; Knabenbauer, *Commentarius in prophetas minores*, t. II, Paris, 1886; Leimbach *Die Weissagungen er Propheten Joël, Abdihas, Jonas, Nahum, Habakuk, Sophonius, Aggæus, Zacharias und Malachias, übersetzt und kurz erklärt*, Fulda, 1908; Riessler, *Die kleinen Propheten oder das Zwölfprophetenbuch nach dem Urtext übersetzt und erklärt*, Rottenburg, 1911; Schegg, *Die kleinen propheten übersetzt und erklärt*, Ratisbonne, 1862; Tobac, *Les prophètes d'Israël*, t. II, Malines, 1921; Trochon, *Les petits prophètes*, Paris, 1883; Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes traduits et commentés*, Paris, 1908.

2. *Non-catholiques*, — Budde, *Zum Text der drei letzten kleinen Propheten*, dans *Zeitschrif für A. T. Wissenschaft*, 1906, t. XXVI, p. 1-28 ; Cheyne, *Critica biblica or Critical notes ont he text of the Old Testament Writings*, II. *Ezechiel und the minor Prophets*, Londres, 1903; Cornill, *Das Targum zu den Propheten*, dans *Zeitsch. fur. A. T. Wiss.*, 1887, t. VII, p. 194-202; Deane, *Minor Prophets* (*The Pulpit Commentary*), Londres, 1893; Driver, *The minor Prophets Nah. Hab. Zeph. Hag. Zech. Mal.* (*The Century Bible*), Édimbourg, 1906; Duhm, *Die Zwölf Propheten in den Versmassen der Urschrift übersetzt*, Tubingue, 1910; du même *Anmerkungen zu den Zwölf Propheten*, dans *Zeit. f. A. T.Wiss.*, 1911, t. XXXI, p. 1-43, 81-110, 161-204; Ewald, *Die Propheten des Alten Bundes*, Gœttingue, 1867-1868; Henderson, *Commentary on the minor Prophets*, Londres, 1858; Hirsch, *Die 12 Propheten übersetzt und erläutert* (in deutscher und hebr. Sprache), Francfort-sur-le-Main, 1907; Hitzig, *Die 12 kleinen Propheten*, Leipzig, 1881; Kirkpatrik, *The doctrine of the Prophets*, Londres, 1901; Maclaren, *The Books of Ezechiel, Daniel and the minor Prophets*, Londres, 1908; Marti, *Das Dodekapropheten erklärt*, Tubingue, 1904; Müller, *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form*, Vienne, 1896; Nowack, *Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt*, Gœttingue, 1903 ; Sellin, *Das Zwölfprophentenbuch übersetzt und erklärt*, Leipzig, 1922; Von Orelli, *Die 12 kleinen Propheten*, Munich, 1908 ; Wellhausen, *Die kleinen Propheten übersetzt mit Noten*, dans *Skizzen und Vorarbeiten*, fasc. 5, Berlin, 1898.

II. Travaux spéciaux sur Malachie. — 1° *Catholiques.* — Ermoni, art. *Malachie*, dans Vigouroux, *Dict. de la Bible*, t. IV, col. 604-610; Isopescul, *Der Prophet Malachias*, Czernowitz, 1908; Lagrange, *Notes sur les prophéties messianiques des derniers prophètes*, dans *Revue biblique*, 1906, p.78 sq.; Müller, *Discours de Malachie sur les rites des sacrifices*, dans *Revue biblique*, 1896, p. 535-539; Patrizi, *De interpretatione oraculorum ad Christum pertinentium prolegomenon deque Christo Zachariæ et Malachiæ vaticiniis prænunciato*, Rome, 1852; Reinke, *Der Prophet Malachi*, Giessen, 1856; Rembold, *Die eucharistische Weissagung des Propheten Malachias*, dans Schepens. *Theol. und Glaube*, 1924, p. 58-70; Schepens, *Le prophète Malachie* (= Malachias), dans *Recherches de science religieuse*, 1921, t. XII, p. 362 sq.; Tobac, *Vaticinium Malachiæ, I, 11*, dans *Vie diocésaine, Documenta*, mai, 1911.

2° *Non-catholiques.* — Böhme, *In Malachi und Haggai*, dans *Zeit. f. A. T. Wiss.*, 1887, t. VII, p. 210-217; Cameron Duncan, *A message from Malachi* (*Mal., III, 16* sq.) dans *Expository Times*, t. XXXII, (1920-1921) p. 408-410; Halévy, *Le prophète Malachie*, dans *Revue sémitique*, 1909, t. XVII, p. 1-44; Lévi, *Malachie-Esra*, dans *Revue des Études juives*, 1891, t. XXII; Lévy, *Notes sur Malachie* dans *Revue des Études juives*, 1891, t. XXIII, p. 46, 194 sq.; Lumen, *The date of Malachi*, Glascow, 1911; Mac Fayden, *The messenger of God. A study of the prophet Malachi*, Londres, 1910; Sänger, *Maleachi, eine exegetische Studie über die Eigentümlichkeiten einer Redeweise*, Iéna, 1867; Smith, *A critical and exegetical commentary on the book of Malachi*, dans *International critical commentary*, Édimbourg, 1912; Spoer, *Some new considerations towards the dating of the book of Malachi*, dans *Jewish quarterly Review*, 1908, t. XX, p. 167-186; Torrey, *The prophecy of Malachi* dans *Journal of the society for biblical Literature*, 1898, t. XVII, p. 1-17; Volck, art. *Malachi*, dans *Protest. Realencyclopädie*, t. XII, p. 107-110.

E. Tobac.

MALADES. — Sous ce titre, nous groupons divers cas d'exemption de la loi, qu'entraîne pour les malades le mauvais état de leur santé.

1° Et d'abord l'impuissance absolue ou relative d'observer le précepte dominical de l'*assistance à la messe*. Un malade est excusé de ce précepte s'il ne peut l'accomplir sans un sérieux inconvénient, sans danger d'une rechute grave ou sans un retard notable de sa guérison. L'éloignement de l'église, par exemple, est un motif de légitime exemption dans des conditions défa-

vorables de santé. On doit en dire autant d'une distance relativement courte, mais qu'on ne peut franchir que par des routes difficiles, par une température pénible ou rigoureuse. Dans le doute, si la raison de maladie est suffisante par elle-même, le malade peut demander l'avis du médecin, de son supérieur, de son curé ou de quelque autre conseiller prudent, surtout s'il se sent personnellement incapable de trancher le cas d'une façon sûre. Voir art. DIMANCHE, t. IV, col. 1343. 1344.

2° Parmi les causes légitimes admises par un usage universel, qui exemptent de la loi du *jeûne ecclésiastique*, il faut ranger de même la faiblesse du tempérament et la maladie. Donc, ne sont pas astreints aux jeûnes de l'Église les malades, les infirmes, les convalescents, d'une manière générale, toutes les personnes auxquelles la débilité de leur organisme, une faiblesse de constitution, quelque maladie déclarée ou à peine guérie, imposent de faire plus d'un repas dans la journée, ou qui, en jeûnant, auraient à souffrir de sérieux maux de tête ou d'estomac, ou de pénibles insomnies. Les malades ou infirmes qui estiment ne pouvoir jeûner feront bien, surtout si leurs motifs d'excuse ne sont pas évidents, de prendre l'avis de leur pasteur ou d'un médecin consciencieux. Même après avoir demandé conseil, lorsqu'ils craignent que leurs raisons ne soient pas suffisamment valables, ils peuvent recourir à l'autorité ecclésiastique, afin d'obtenir une dispense. Voir art. JEUNE, t. VIII, col. 1415, 1416.

3° Le précepte du *jeûne eucharistique* est autrement rigoureux que le précédent. Jusqu'à ces dernières années, on ne connaissait d'exception à la loi pour cause de maladie, que la communion en viatique en faveur des personnes en danger de mort, *qui a media nocte jejunium naturale non servaverit, nequit ad sanctissimam eucharistiam admitti, nisi mortis urgeat periculum.* Code, can. 858. Voir, parmi les articles à paraître, VIATIQUE.

Dans ce même canon, au paragraphe 2, est incorporé le privilège déjà considérable, mais plus large encore en sa teneur nouvelle, que la S. Congrégation du Concile, par son décret du 6 mars 1907, avait octroyé à une catégorie de malades qui ne sont pas des moribonds. Les infirmes ou malades alités depuis un mois et sans espoir certain d'une prompte convalescence, sur le conseil prudent du confesseur, ont la faculté de recevoir la sainte Eucharistie une ou deux fois par semaine, bien qu'ils aient pris quelque médicament ou toute autre chose par manière de boisson. A ces malades alités depuis un mois, on peut assimiler, suivant une déclaration de la Congrégation du Concile du 25 mars 1907, ceux qui, souffrant d'une maladie grave et incapables, d'après le jugement du médecin, d'observer le jeûne naturel, ne peuvent néanmoins garder le lit ou qui doivent rester levés durant quelques heures par jour. L'aliment que ces malades sont autorisés à prendre avant la communion est un aliment liquide. Les termes *per modum potus* s'entendent en ce sens qu'il leur est permis d'absorber du bouillon, du jus de viande, du café ou toute autre boisson où l'on a délayé un œuf, de la semoule ou du pain râpé. Il ne paraît pas qu'on puisse compter au nombre des infirmes admis à communier sans être à jeun, des gens qui, non seulement ne tiennent pas habituellement le lit, mais qui sortent de chez eux ou même se rendent à l'église, bien qu'on les estime incapables de garder le jeûne naturel. Si donc ils désirent recevoir la sainte eucharistie, on n'a d'autre ressource que de les communier d'assez bonne heure pour qu'ils puissent se conserver à jeun, ou de solliciter du Saint-Siège en leur faveur la dispense du jeûne eucharistique, qu'on accorde aujourd'hui avec moins de difficulté qu'autrefois. Voici un modèle de supplique à adresser à cette fin au Saint-Office : *Beatissime Pater, Stephanus N. diœcesis N. quamvis non decumbat propter infirmitatem, attamen tanta stomachi debilitate laborat, ut ei moraliter impossibile sit observare jejunium naturale ante sacram communionem præscriptum. Ideo ad sanctitatis Vestræ pedes humiliter provolutus suppliciter petit facultatem sumendi aliquid per modum potus, antequam ad sacram communionem accipiendam accedat.*

S'il s'agissait d'une communion non plus de dévotion, mais de la communion pascale, des théologiens de date assez récente estiment que la loi du jeûne eucharistique cesse d'obliger les infirmes en question; car ces théologiens considèrent que le précepte divino-ecclésiastique de la communion pascale l'emporte sur le précepte purement ecclésiastique du jeûne naturel. Il convient cependant de noter que le cas ne laisse pas d'être délicat dans l'ordinaire, si l'on tient compte surtout du danger de scandale toujours possible, attendu que les fidèles verront communier sans être à jeun un soi-disant malade assez valide pour se rendre à l'église.

4° Les malades ne pouvant équitablement être privés du bénéfice des indulgences, et beaucoup d'entre eux se trouvant empêchés de remplir les conditions prescrites, le Code de droit canonique a pourvu à leur situation, en établissant que les confesseurs sont autorisés à faire les commutations nécessaires. Il a défini de même le cas des *muets :* ils peuvent gagner les indulgences attachées à des prières publiques, si, réunis dans un même local avec les autres fidèles, ils prient mentalement; quant aux prières à réciter en particulier, ils s'en acquitteront en les répétant en esprit, en les exprimant par signes ou même en les parcourant des yeux. Can. 935, 936. Voir art. INDULGENCES, t. VII, col. 1633-1634.

Noldin, *Summa theologiæ moralis*, Inspruck, 1911, II. *De præceptis Dei et Ecclesiæ*, n. 267, III. *De sacramentis*, n. 157, n. 322; Sebastiani, *Summarium theologiæ moralis*, Turin, 1918, n. 331, 361, 418, 635; J. B. Ferrerès, *La communion fréquente et quotidienne, commentaire canonico-moral sur le décret Sacra Tridentina Synodus*, Barcelone, 1907, traduit de l'espagnol, Paris, 1909.

A. THOUVENIN.

MALATRA **Jean François** (1642-1720), né à Pernes (Vaucluse), entra, déjà prêtre, dans la Compagnie de Jésus, en 1667. Après avoir enseigné les humanités, la philosophie et les mathématiques, il fut appliqué à l'enseignement de la théologie morale, puis de la scolastique; pendant neuf ans il remplit à Rome l'emploi de reviseur des livres et de théologien du P. Général. Il mourut à Vienne (Isère) en 1720. — Il reste de lui un ouvrage de théologie morale intéressant à cause de sa date. C'était l'époque où le général des jésuites, Thyrse Gonzalez, essayait de promouvoir dans la Compagnie une réaction en faveur du probabiliorisme et contre le probabilisme. Voir GONZALEZ DE SANTALLA, t. VI, col. 1493 sq. Entrant dans les vues de son supérieur, le P. Malatra publia en 1698 : *Specimen theologiæ moralis duodecim libris comprehensæ, quibus ad calcem accedent aliqui tractatus ad universam theologiam pertinentes. Omnia quoad fieri potuit ex S. Scriptura et Sanctis Patribus. Nunc vero prodeunt liber I, de Regula morum interna et liber II, de Regula morum externa, seu de legibus*, Lyon, in-4°, de 550 p. Les autres livres annoncés n'ont jamais vu le jour. Le traité de morale générale que constituent les deux seuls livres parus est intéressant à un double point de vue. D'une part il rompt avec les méthodes alors acceptées en théologie morale, et, laissant de côté les discussions casuistiques, s'efforce d'établir les principes généraux, qu'il appuie moins sur la dialectique que sur l'autorité de l'Écriture, des conciles et des Pères. Par ailleurs

l'auteur, dans sa discussion de « l'opinion probable » se range nettement au probabiliorisme.

Le *Journal des Savants*, année 1699, p. 180-184, donne une anayse détaillée de l'ouvrage. — Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. v, col. 398; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. iv, col. 957.

É. Amann.

MALAVAL François, ecclésiastique français (1627-1719). — Né à Marseille, le 16 décembre 1627, il devint aveugle à l'âge de neuf mois, ce qui ne l'empêcha pas de faire chez les oratoriens des études très complètes, ni d'acquérir une formation littéraire et théologique très étendue, car il fut reçu docteur en théologie et en droit canon. Il fut en relations avec les meilleurs esprits de son temps, spécialement avec la reine Christine de Suède, le cardinal Cibo, le cardinal Bona. Celui-ci lui obtint du pape Clément X, en 1674, la dispense nécessaire pour recevoir la tonsure; mais Malaval ne fut pas élevé au sacerdoce. Il mourut dans sa ville natale le 15 mai 1719. — Il a publié des *Poésies spirituelles*, Paris, 1671; Cologne, (en réalité Amsterdam,) 1714; une *Vie de saint Philippe Benizi*, Marseille, 1672; et, dans le *Mercure de France* de juin 1688, un *Discours contre la superstition populaire des jours heureux et malheureux*. Mais il doit surtout sa célébrité au fait que son nom fut mêlé à partir de 1680 à la querelle du quiétisme. Malaval avait fait paraître dès 1664, la *Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation*, Paris; 2e édit., augmentée et dédiée au cardinal Bona, 1673; édit. flamande à Rotterdam, 1668, *Lichte Pralyke om de Ziel op te helffen tot de Beschouwing* (le Jöcher-Rotermund signale encore, sous le titre : *La pratique de la vraie théologie mystique*, une édition parue à Liége, 1709). La date de l'ouvrage indique assez que Malaval ne dépend pas, comme on l'a dit et redit, de Molinos, dont *La guide* ne parut qu'en 1675. Mais sa doctrine s'apparentait à celle du fameux mystique; elle fut dénoncée, au moment où commença la levée de boucliers contre Molinos, par le P. Segneri, S. J., *Concordia tra la fatica e la quiete nell' oratione*, Venise, 1680. La condamnation de Molinos, en 1687, entraîna celle d'autres mystiques et en particulier celle de Malaval; la traduction italienne de la *Pratique* fut proscrite par un décret du Saint-Office du 1er avril 1688, en même temps que l'*Alphabet pour savoir lire en Jésus-Christ*, du P. Falconi. Malaval se soumit. Son livre n'en continua pas moins à circuler en France. Lors du renouveau de la querelle quiétiste suscité par l'intervention de Mme Guyon, le nom de Malaval fut souvent prononcé. Bossuet, au début, ne lui était pas défavorable : « J'estime Malaval, écrit-il, mais non pas assez pour en faire une autorité. » *Correspondance*, édit. Urbain et Levesque, n. 945, t. vi, p. 69. Mais, à plus ample examen, il s'aperçut « qu'il serait obligé de le condamner pour plusieurs excès et entre autres parce qu'il éloigne de Jésus-Christ et de sa sainte humanité. » *Corr.*, n. 1208, t. vii, p. 68. C'est ce qu'il fit en effet dans l'*Ordonnance pastorale* du 16 avril 1695, avec *La guide* de Molinos et plusieurs ouvrages de Mme Guyon. Dans l'*Instruction sur les états d'oraison*, publiée en même temps, l'évêque de Meaux juge avec une sévérité voisine de l'injustice les doctrines de Malaval, « ce laïque sans théologie ». Voir surtout l. I et II. Celui-ci dans une *Lettre à M. l'abbé de Foresta-Colongue, vicaire général de Marseille*, Marseille, 1695, se défendit d'être partisan de Molinos, mais cette lettre fut mise à l'Index le 17 janvier 1703. — Malaval avait laissé plusieurs ouvrages manuscrits: *Traité des usages de la doctrine chrétienne; Traité de l'obligation de sanctifier le dimanche; Deliciæ ubi explicatione quorumdam articulorum symboli fides stabilitur adversus deistas, gentiles et aliquot hæreticos; Avis pour la conduite des grands ; Recueil de lettres de piété et d'érudition écrites à différentes personnes depuis 1648.* Tout cela semble bien avoir disparu.

Mercure galant, juin 1723, juin et septembre 1739; Jöcher-Rotermund, *Gelehrten Lexikon*, t. iv, 1813; Abbé Dassy, *Malaval, aveugle de Marseille*, dans *Mémoires de l'Académie de Marseille*, 1868-1869; Ch. Vincens, *Un quiétiste marseillais*, dans les mêmes *Mémoires*, 1893; Ch. Urbain et E. Levesque, *Correspondance de Bossuet*, t. vi, Paris, 1912, p. 63, 64; H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. iv, p. 486 sq., 497, 537, 542.

É. Amann.

MALAXOS Manuel, historien et canoniste grec du xvie siècle. — Originaire de Nauplie en Morée, il abandonna sa patrie lors de la prise de la ville par les Turcs en 1529; il était en 1560 à Thèbes en Béotie où il remplissait auprès du métropolite Joasaph les fonctions de notaire. En 1577, on le retrouve à Constantinople, et Étienne Gerlach, qui lui achetait parfois des manuscrits, en trace à cette date ce pittoresque portrait : *Est is admodum senex; pueros et adolescentulos græcos sub patriarcheio in parvula et misera casa docet, pisces siccatos in ea suspensos habet, quibus vescitur ipse coquens; libros precio describit; vino quicquid lucratur insumit; pinguis et robustus est.* Crusius, *Turcogræcia*, Bâle, 1584, p. 185. Le même Crusius assure avoir appris, en 1581, la mort de Manuel.

Parmi les œuvres historiques de notre auteur, il faut citer en premier lieu le Βιβλίον χρονογραφικόν, sorte de manuel d'histoire depuis l'origine du monde jusqu'au règne du sultan Mourad IV. On en possède un très grand nombre de mss., la plupart anonymes; aussi avait-on pris l'habitude de désigner cet ouvrage par le titre de *Chronique de l'an 1570*, en raison de la date de sa composition. Mais il n'est plus possible de révoquer en doute la paternité de Malaxos sur cette œuvre depuis les remarquables articles de Th. Preger, *Die Chronik von Jahre 1570*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. xi, p. 15 sq., et de Chrysostome Papadopoulos, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς χρονογραφίας τοῦ ιστ' αἰῶνος, dans l'Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, Alexandrie, t. ix, p. 410-454. Elle a été imprimée pour la première fois à Venise sous le nom erroné de *Dorothée de Monembasie*, et cette erreur est reproduite dans toutes les éditions fort nombreuses parues depuis.— On a encore de Malaxos la Πατριαρχικὴ ἱστορία Κωνσταντινουπόλεως allant de 1454 à 1578. Écrite en grec moderne comme le Βιβλίον χρονογραφικόν, dont elle n'est souvent qu'un simple extrait, cette histoire a été publiée pour la première fois, avec une traduction latine, par Martin Crusius dans sa *Turcogræcia*, et réimprimée dans le *Corpus* des historiens byzantins de Bonn en 1849. — Sur la foi de Nicolas Comnène Papadopoli, Fabricius et plusieurs autres après lui, même de nos jours, attribuent encore à Malaxos des *Mémoires sur le Péloponèse*, et un *Opuscule sur les fautes des clercs*. Mais ces titres sont de pures inventions de l'ex-jésuite crétois, le plus audacieux des faussaires. Inutile de nous y arrêter davantage.

Si l'œuvre historique de Manuel Malaxos est importante malgré la partialité qui s'y manifeste trop souvent, son œuvre canonique l'est davantage encore, en raison de l'immense popularité dont elle a joui durant trois siècles. Nous ne parlons pas des *Scholies sur les canons pénitentiels de saint Basile*, qui sont encore une invention de Papadopoli, mais du *Nomocanon*, dont les manuscrits ne se comptent plus. A elle seule, la bibliothèque patriarcale de Jérusalem en possède vingt-neuf. Le titre varie, car on lit ici Νομοκάνων, là Νομοκάνονον, ailleurs Βιβλίον νομικόν, ou νομοκρίτης, mais ces noms divers ne désignent bien qu'un seul et même livre. Seulement, le nombre des chapitres n'est pas toujours le même, et, pour retrouver dans

son intégrité première l'œuvre de Malaxos, il faut naturellement remonter aux plus anciens. C'est ce que vient de faire C. I. Dyobouniotès, professeur à l'Université d'Athènes, et les résultats de son enquête modifient considérablement l'opinion reçue jusqu'à ce jour. En examinant le ms. 8 de la bibliothèque de feu Alexis Colybas, le docte professeur s'aperçut bien vite qu'il se trouvait en présence ou de l'autographe même de Malaxos, ou tout au moins d'un exemplaire écrit sur cet autographe, au mois de mai 1561, pour le métropolite de Thèbes Joasaph. Chose plus remarquable encore, au lieu d'être écrit en grec moderne, comme presque tous les autres manuscrits examinés jusqu'ici par les savants, l'exemplaire en question est en grec ancien. A la différence des premiers, les manuscrits de ce genre sont très rares, et l'on n'en connaît que deux ou trois exemplaires, dont l'un vient d'entrer par nos soins à la bibliothèque Vaticane. Dans cette rédaction, l'ouvrage contient 580 chapitres. Mais notre compilateur n'avait pas tardé à se rendre compte de la difficulté que présentait pour ses lecteurs le grec savant dont il s'était servi, et, dès l'année suivante, il donna une nouvelle édition de son manuel en grec moderne: c'est celle que l'on rencontre d'habitude, plus ou moins défigurée, il est vrai, par l'arbitraire des copistes, qui ne se sont pas fait faute d'ajouter et de retrancher à leur gré. Aussi, est-il impossible d'indiquer pour cette seconde édition le nombre total des chapitres. En comparant l'une à l'autre les deux recensions, on constate que, dans la première, Malaxos transcrit simplement le texte original de ses sources, tandis que, dans la seconde, il abrége considérablement ce texte sans prendre toujours la peine d'indiquer les références. Souvent même, il supprime des chapitres entiers, et bien des pages de la première rédaction n'ont pas leur pendant dans la seconde. Aussi, quelle que soit la faveur dont ait joui auprès du public la seconde édition, il serait important de publier intégralement la première. Elle montrerait en Malaxos, sinon un canoniste de grande envergure, du moins un honnête compilateur qui a mis à la portée du lecteur pressé tout ce qu'il y a de reellement important dans les recueils antérieurs de Zonaras, de Balsamon, de Blastarès et d'Harménopoule, pour ne point parler des auteurs secondaires. On y rencontrerait aussi quelques inédits, dont le nombre, il faut l'avouer, diminue de jour en jour, grâce au zèle des chercheurs.

L. Sgoutas, dans la Θέμις, Athènes, 1856, t. VII, p. 165-624, a publié la table générale des chapitres de la seconde recension et le texte des chapitres I-X et CXLVIII-CCXXVIII. Zachariæ de Lingenthal, dans sa dissertation, *Die Handbucher des geistlichen Rechtes aus den Zeiten des untergehenden byzantinischen Reiches und der turkischen Herrschaft*, Saint-Pétersbourg, 1881, a donné la table d'un *Nomocanon* en 691 chapitres, qu'il regarde comme l'œuvre de Malaxos jusqu'au chapitre CCLXXVI seulement. Xénophon A. Sidéridès, dans les *Memoires* du Syllogue littéraire de Constantinople, t. XXX, p. 182-205, a également mis au jour la table d'une recension en 397 chapitres avec le texte de quelques chapitres. Enfin, C. I. Dyobouniotes, Ὁ Νομοκάνων τοῦ Μανουὴλ Μαλαξοῦ, Athènes, 1916, a consacré toute une dissertation à l'examen des ouvrages canoniques de Malaxos en s'attachant specialement à la première recension, dont il publie la table des chapitres et un certain nombre d'inédits.

L. PETIT.

MALCHION, prêtre d'Antioche au IIIe siècle. — Malchion entre dans l'histoire à l'occasion des conciles tenus à Antioche contre Paul de Samosate. D'après Eusèbe, *H. E.*, VII, XXIX, 2, *P. G.*, t. XX, col. 708 C, c'était « un homme éloquent qui était à Antioche, éminent dans l'enseignement sophistique des écoles helléniques », et il avait été honoré du sacerdoce « à cause de la pureté extraordinaire de sa foi dans le Christ ». Un premier concile n'ayant pas réussi à surprendre Paul et à le mettre en contradiction ouverte avec l'enseignement traditionnel, les évêques réunis une seconde fois, en 268, eurent recours à l'habileté dialectique de Malchion. Celui ci conduisit la discussion, et fut assez heureux pour mettre en pleine lumière l'hérésie du Samosatéen.

La discussion de Paul avec Malchion fut soigneusement recueillie par les tachygraphes. On la lisait encore au Ve et au VIe siècle. D'importants fragments en ont été conservés par la *Contestatio* d'Eusèbe de Dorylée, dans Léonce de Byzance, *Contr. Nestor. e Eutych.*, III, *P. G.*, t. LXXXVI a, col. 1389; par Léonce de Byzance, *loc. cit.*, et *Sylloge 78 testim.*, dans J.-B. Pitra, *Analecta sacra*, t. III, Paris, 1883, p. 600, 601, par Justinien, *Tractat. contr. monophys.*, *P. G.*, t. LXXXV a, col. 1117; et dans des traductions en syriaque par divers florilèges, cf. J.-B. Pitra, *Analecta sacra*, t. IV, p. 424; en latin par Pierre Diacre, *De incarn. et gratia*, 3, *P. L.*, t. LXII, col. 85. La collection de ces fragments a été plus récemment refaite par F. Loofs, *Paulus von Samosata, Texte und Untersuch.*, t. XLIV, Leipzig, 1924, p. 331-337.

Il nous est pourtant difficile, d'après ces fragments, de nous faire une idée complète de l'enseignement doctrinal de Malchion. Nous voyons surtout qu'il cherchait à prendre Paul en défaut dans ses opinions sur l'union du Verbe avec le composé humain. Il opposait à la théorie paulinienne d'une union purement accidentelle et morale une doctrine plus précise qui affirmait l'unité substantielle de l'Homme-Dieu.

Nous ne savons rien autre de ce personnage, dont le nom rentre dans l'obscurité aussitôt après la condamnation de Paul de Samosate.

A. Harnack, *Altchristl. Literatur, Die Ueberlieferung*, Leipzig, 1893, p. 521; *Die Chronologie*, t. II, 1904, p. 137; G. Bardy, *Paul de Samosate*, Paris et Louvain, 1923; F. Loofs, *Paulus von Samosata*, Leipzig, 1924.

G. BARDY.

MALDERUS, Jean, théologien, 5e évêque d'Anvers. — Né à Leuw-Saint-Pierre près de Bruxelles, le 14 août 1563, Malderus, de son vrai nom Malder ou van Malderen, fit ses premières études sous la direction de son oncle, Jean van Malderen, qui était curé de Leuw. Les relations de l'oncle avec le cardinal de Granvelle ne furent sans doute pas complètement étrangères à la carrière du neveu. Au demeurant, par la puissance de son intelligence comme par la fermeté de son caractère et son sens des réalités, Malderus allait se montrer digne de sa destinée. Sa vie se partage en deux périodes de longueur sensiblement égale : une période universitaire et une période épiscopale.

Après avoir fait ses humanités à Bruxelles et sa philosophie à l'université de Douai, il alla suivre à Louvain les leçons de théologie que donnaient à l'université Jean de Lens et Jean Clarius, et au collège des jésuites Jean Hamelius et Léonard Lessius. Chargé lui-même, vers l'an 1586, d'enseigner la philosophie dans la pédagogie du Porc, il conquit le doctorat en théologie le 31 août 1594, l'année même où Philippe II décida de créer à Louvain une chaire de théologie pour l'explication du texte de saint Thomas (18 déc. 1594). Quand ce dessein eut pris corps (1er nov. 1595), le roi nomma comme premier titulaire de la nouvelle chaire Jean Malderus, que ses cours de philosophie aristotélicienne avaient particulièrement préparé à l'intelligence du thomisme (1er août 1596). Cf. R. Martin, O. P., *L'introduction officielle de la Somme théologique dans l'ancienne université de Louvain*, dans *Revue thomiste*, 1910, t. XVIII, p. 230-239. Deux ans plus tard, le 7 août 1598, Malderus reçut la direction du séminaire établi par Philippe II à la suite du synode de 1570; et, en 1604, il devint recteur de l'université.

Comme fruit de son enseignement, il a laissé de longs commentaires sur les deux premières parties de la *Somme théologique* de saint Thomas. Lui-même en a entrepris la publication pendant son épiscopat, non sans les avoir enrichis et parfois remaniés. Un premier volume in-folio, intitulé *De virtutibus theologicis et justitia et religione, commentaria ad IIam-IIæ D. Thomæ*, parut à Anvers, chez Plantin, en 1616. Il s'arrête à la question CI de la IIa-IIæ. Le t. II, qui a pour objet la Ia-IIæ, parut en 1623 sous le titre *In Iam-IIæ commentaria de fine et beatitudine hominis, de actibus humanis, de virtutibus, vitiis et peccatis, de legibus, de gratia, de justificatione et meritis*. Le t. III, *Commentaria de S. Trinitate, creatione in genere, et de angelis, ad Iam partem Divi Thomæ* se rapporte à la Ia. Il fut publié seulement en 1634, après la mort de l'auteur. Indépendamment même des idées qui y sont exprimées, cet ouvrage ne manque pas d'intérêt pour l'histoire de l'enseignement théologique. Malderus semble avoir hésité sur la manière de comprendre sa tâche de commentateur et sur les libertés à prendre à l'égard du texte de saint Thomas. Dans le t. I, à propos des vertus théologales, il imite manifestement Bellarmin, qui a commenté saint Thomas au collège des jésuites de Louvain de 1570 à 1576. Cf. l'art. BELLARMIN, t. II, col. 586, 587. Il suit exactement l'ordre des questions et des articles de la *Somme*, en les entrecoupant de *Dubia* et de *Disputationes* qu'il développe d'une manière toute personnelle et parfois très longuement. C'est ainsi qu'il traite du souverain pontife, p. 25-51; de l'Église, p. 51-61; des conciles, p. 61-80; des traditions, p. 80-83. Passant ensuite à l'étude des vertus de justice et de religion, il change brusquement de méthode. « Pour être plus bref », il laissera là, dit-il, le texte de la *Somme*, et résumera en quelques traités les questions qui y sont étudiées (p. 277). Ces traités, au nombre de dix, se subdivisent en chapitres et en questions. Les préoccupations d'actualité y sont manifestes. On comprendra, par exemple, qu'il consacre de longues pages à la magie, p. 763-804, si l'on se rappelle l'ordonnance, publiée par Philippe II, en 1592, contre la sorcellerie, les multiples procès qui s'ensuivirent, le développement extraordinaire que prirent les pratiques de magie dans le diocèse d'Anvers pendant le premier quart du XVIIe siècle et le cri d'alarme adressé à Malderus lui-même, le 5 février 1621, par des curés et des supérieurs de couvents. Cf. Laenen, *Heksen-Processen*, Anvers, 1914, p. 36; De Ram, *Synodicon*, t. III, p. 172 sq.

Le même souci d'actualité et la même liberté d'allures se manifestent dans les commentaires sur la Ia-IIæ. Tout en suivant l'ordre des articles de la *Somme* et en les expliquant brièvement, Malderus expose, en cent *Disputationes*, sa pensée sur la matière des 21 premières questions. Il fait ainsi une étude très fouillée de l'acte humain et insère entre les art. 6 et 7 de la q. XIX tout un traité de la conscience, p. 148-165. Pour les questions suivantes, il se contente d'une explication, à laquelle il mêle, çà et là, des *Dubia*. Malgré quelques théories qui lui sont tout à fait personnelles (voir l'article MESSE), sa pensée souple et nuancée reflète, dans l'ensemble, la doctrine et l'esprit de saint Thomas, qu'il défend à l'occasion contre saint Bonaventure. Scot. Pierre d'Ailly, Gabriel Biel, et surtout contre les protestants.

Dès 1602, l'archevêque de Malines avait proposé Malderus, concurremment avec Jean Lemire (*Miræus*) pour occuper le siège épiscopal d'Anvers. Cf. *Analectes pour servir à l'hist. eccl. de la Belgique*, 1864, t. I, p. 215. Lemire fut choisi; mais après sa mort l'archiduc Albert s'empressa de nommer Malderus, 10 févr. 1611. Le diocèse d'Anvers, qui s'étendait entre Meuse et Escaut, n'avait eu, depuis sa fondation en 1559, que des évêques remarquables : Sonnius, Torrentius, Miræus l'avaient organisé, au milieu de difficultés sans cesse renaissantes. Le successeur de Miræus, pénétré de l'importance, de l'excellence, du mérite du ministère pastoral, va continuer les traditions de zèle de ses prédécesseurs, malgré toutes les difficultés d'une situation que la trêve d'Anvers, en 1605, n'a pas complètement pacifiée.

Contre les entreprises des sectes protestantes, il ne se contente pas de faire appel aux moyens de contrainte : lui-même veille à la défense directe de son troupeau par son action sur le clergé et sur les fidèles, ou par ses écrits qu'il multiplie selon les besoins.

Si la prédication lui est interdite, en raison de sa faiblesse de poitrine, Malderus prend du moins toutes mesures utiles pour que le peuple soit solidement éclairé et défendu dans sa foi. Le premier écrit remis par lui à son ami Plantin pour être imprimé est un petit catéchisme en langue vulgaire qu'il rendit obligatoire dans son diocèse : *Catholyck onderwys tot versterkinge der cranken in t'geloove*, Anvers, 1613, in-12. Quand l'assemblée épiscopale de la province eut décidé de remplacer le catéchisme de 1609, long, obscur et incomplet, ce fut lui qui révisa la rédaction du catéchisme en 41 leçons du jésuite Guillaume de Pretere, dont l'édition flamande parut en 1623, et la française en 1628; cf. Claessens, *Hist. des archevêques de Malines*, t. I, 239. En même temps, il s'occupe de la construction des écoles et de l'entretien des maîtres, tandis que les évêques de la province supplient l'archiduc de contraindre, sous peine d'amende, les enfants à la fréquentation des catéchismes. *Synodicon*, t. I, p. 457 sq. Ses lettres pastorales révèlent aussi l'intérêt qu'il porte à l'instruction du peuple, car il ne se borne pas à porter des décrets contre les blasphémateurs (1616) et contre ceux qui ne communient pas à Pâques ou n'observent pas le précepte dominical, il fait à tous une obligation grave d'entendre les prédications (1622). Il se préoccupe du reste de la manière dont celles-ci seront faites, témoin la surveillance qu'il exerce sur les études et la formation spirituelle de ses séminaristes, l'ordre qu'il donne avec ses confrères de la province à tous les clercs dans les ordres sacrés de posséder l'*Instructio sacerdotum* d'Antoine Molina (1627), les modifications qu'il propose au projet d'instruction pour les prédicateurs rédigé par l'évêque d'Ypres (1629). *Synodicon belg.*, t. I, p. 489, 495, 502.

Mais lui-même prend la plume à diverses reprises pour défendre son troupeau contre les erreurs protestantes. Il déplore le manque de fermeté dont on a fait preuve envers Luther à l'origine de ses erreurs : « si les renards démolissent aujourd'hui la vigne, écrit-il, c'est qu'on ne les a pas pris quand ils étaient petits; il faut s'en emparer et les exterminer ». Ce sont là, toutefois, menaces de professeur et non de guerrier. « On les prend, poursuit-il, quand on les réfute bien, ce qui est facile aux savants. Les renards, au dire des anciens, ont des tanières à deux issues; il faut donc enfermer les hérétiques dans des dilemmes. » *In cantic. canticor.*, c. II, 15. C'est en ce sens qu'il tire parti de la querelle entre remontrants et contre-remontrants. On connaît cette affaire. Malgré la mort de leur chef, les arminiens persistaient à soutenir qu'il était opportun d'adoucir la doctrine rigide de Calvin sur la prédestination et de faire dépendre le salut de la volonté des hommes. Ils réclamaient une révision du catéchisme de l'Église réformée de Belgique. Les gomaristes, par contre, se cantonnaient avec obstination dans leur règle de foi approuvée comme conforme aux Écritures. Après l'insuccès des colloques de La Haye en 1611 et de Delft en 1613, le gomariste Maurice de Nassau fit convoquer enfin à Dordrecht, en

novembre 1618, les calvinistes de tous les pays; mais les arminiens ne comparurent à ce synode qu'en accusés, et bientôt leur chef, Episcopius, déposé, banni, vint se retirer à Anvers, tandis que les gomaristes triomphants poursuivaient leur synode jusqu'en mai 1619. La modération des idées d'Episcopius, la douceur de son caractère, la dure injustice avec laquelle il avait été traité par ses coréligionnaires le rendaient sympathique; il était à craindre qu'à la faveur de ce sentiment ses doctrines ne se répandissent dans les milieux catholiques du diocèse, d'autant que le vaincu de Dordrecht écrivait pour sa défense deux ouvrages qui certainement trouveraient beaucoup de lecteurs : l'*Antidotum continens pressiorem declarationem propriæ et genuinæ sententiæ quæ in synodo nationali Dordracena adserta est et stabilita*, et la *Confessio seu declaratio sententiæ pastorum, qui in fœderato Belgio remonstrantes vocantur, super præcipuis articulis religionis christianæ*. Malderus, sachant que « les personnes non averties se laissent facilement tromper et ne remarquent pas toujours assez que ce qui est opposé à l'erreur n'est pas toujours vrai », entreprit de renvoyer dos à dos les deux partis qui s'étaient trouvés aux prises à Dordrecht et publia à cet effet son *Antisynodica, sive animadversiones in decreta conventus Dordraceni, quam vocant synodum nationalem, de quinque doctrinæ capitibus inter remonstrantes et contraremonstrantes controversis*, Anvers, 1620, in-8°. Tirant argument de leur opposition même, il s'élève contre ces docteurs dont chacun interprète à sa guise les Écritures; puis, sur chacun des cinq points contestés entre eux, il expose clairement les idées des remontrants, celles des contre-remontrants et les siennes propres qu'il appuie sur l'enseignement de l'Église et des Pères. Après cette réfutation d'ensemble, il examine en détail, dans les chapitres suivants, les principales propositions admises par le synode de Dordrecht, pour en montrer la fausseté : les fidèles doivent croire que leurs enfants défunts sont élus par le fait même qu'ils sont nés de parents fidèles; on peut avoir ici-bas la certitude de son propre salut; seuls, les élus reçoivent la grâce justifiante; la conversion est irrésistible; les justes persévèrent nécessairement et sont assurés de leur persévérance. Œuvre de circonstance, l'*Antisynodica* a toute la solidité d'un ouvrage longuement mûri, et les protestants eux-mêmes ont reconnu sa parfaite objectivité.

Non content de réfuter les hérétiques, Malderus avait à cœur de leur arracher leurs armes. Il songeait à eux quand il publia son *Tractatus de restrictionum mentalium abusu*, Anvers, 1625, in-12, et son *Tractatus de sigillo confessionis sacramentalis*, Anvers, 1626, in-8°. Les protestants se répandaient en calomnies à propos des restrictions mentales; beaucoup de catholiques usaient de ces restrictions, « au grand détriment des consciences », et d'âpres discussions les divisaient entre eux à ce sujet; voilà pourquoi l'évêque crut devoir intervenir. Son traité sur l'abus des restrictions mentales est établi sur la base d'une vaste enquête historique. Il étudie successivement les textes de l'Écriture, la doctrine des Pères, les opinions des théologiens scolastiques, puis, avec une grande clarté, il fait le départ entre ce qui est certain et ce qui reste douteux en ces matières. Pour lui, il prend une position moyenne conforme, estime-t-il, à celle des Pères et des anciens scolastiques : « Mes préférences vont à l'opinion de ceux d'après lesquels la restriction mentale n'est permise que si elle est manifestée extérieurement, soit par des paroles, soit par les circonstances ou les usages », p. 26. Il donne en conséquence des règles très précises pour l'emploi de la restriction mentale; mais il ne cache pas que le silence est toujours préférable et que mieux vaudrait s'y tenir toujours, soit par amour de la perfection, soit pour ne pas s'exposer au danger de pécher ou de donner le scandale. La confession aussi était l'objet des sarcasmes des calvinistes et, trop souvent, prêtres et religieux prêtaient le flanc à la critique dans l'administration du sacrement de pénitence. On sait que Grégoire XV publia, en 1622, des bulles disciplinaires sur ce sujet. Cf. art. GRÉGOIRE XV, t. VI, col. 1818; mais elles étaient loin d'être suffisantes, puisque, le 1er novembre 1624, Malderus priait l'archevêque de Malines de signaler à Rome vingt abus non relevés par le pape! Lettre publiée dans *Synodicon belg.*, t. I, p. 171 sq. C'est pour réagir contre ces abus que l'évêque écrivit, en 1626, son traité sur le sceau de la confession; et sa main se reconnaît aisément dans l'*Instructio danda confessariis in provincia mechliniensi* qui fut approuvée deux ans plus tard par les évêques de la province réunis à Anvers. Texte dans *Synodicon*, t. I, p. 191-197.

Les dernières publications de Malderus sont des œuvres de spiritualité. Méditant le Cantique des cantiques, il y a trouvé « des avertissements si utiles aux pasteurs et aux fidèles » qu'il a entrepris de le commenter dans un in-8° intitulé : *In Canticum Canticorum Salomonis commentarius*, Anvers, 1628. Il s'y place à un point de vue exclusivement mystique et pratique. « Salomon, écrit-il dans sa préface, veut recommander non seulement la vie contemplative mais la vie active, car le vrai Salomon est venu exercer la charge pastorale et mourir pour ses brebis. » Il adopte en conséquence la division du P. Arnold Cathius : état des débutants, état des parfaits qui vivent dans la douceur de la vie contemplative, état des parfaits qui vaquent au soin des âmes, et il termine par des conseils sur la manière de se préparer à la mort. Son œuvre est érudite : on y voit citer des Pères et des théologiens, parmi lesquels Bède, saint Anselme, saint Bernard, saint Thomas, tiennent le premier rang; mais elle vise surtout à être utile par de nombreuses applications à la vie spirituelle et aux devoirs d'état.

Du commentaire sur le Cantique, il faut rapprocher les *Meditationes theologicæ, universæ theologiæ summam complectentes, tribus partibus distinctæ et in 21 dies distributæ*, Anvers, 1630, in-8°, et une œuvre posthume, le *Judicium de ecstasi perpetua, sive partis spiritualis ab animali abstractione et id genus anagogicis exercitiis, Pharus spiritualis*, que Libert Fromond, doyen de la collégiale de Saint-Pierre et professeur à l'université publia à Louvain, en 1652, à la suite de son *Brevis commentarius in Canticum Canticorum*. Une 2e édition du *Brevis commentarius*, parue en 1660, contient sous la même pagination le *Pharus spiritualis* daté de 1659. Celui-ci est en réalité un rapport sur un livre traitant de l'extase. Malderus s'y montre en principe indulgent pour les mystiques : « On ne peut, dit-il, les peser avec la même rigueur que les scolastiques; c'est parce qu'ils l'ont fait que Jean Eyck et Gerson ont condamné l'un, Tauler, l'autre, Ruysbroeck. Mais la tolérance a eu de fâcheux effets : elle a favorisé la diffusion, sous le couvert du langage mystique, d'inexcusables erreurs, comme celles des Bégards allemands, de la secte dite du « Libre Esprit », de la *Théologie germanique*, des Illuminés que condamna l'inquisition espagnole, en 1623; aussi convient-il de suivre, en pratique, les conseils de la prudence. »

En même temps qu'un pasteur vigilant et un homme de doctrine, Malderus fut un administrateur avisé. Il a réglementé avec soin la procédure de la curie épiscopale, par son *Modus procedendi in curia episcopali*, Anvers 1619, in-12; il a établi à partir de 1612, des réunions de doyens qui eurent lieu chaque année jusqu'en 1621, puis en 1624, 1627, 1630, 1631, 1632, 1633, et dont les *actes* disent assez la féconde activité; il a installé partout des curés instruits et zélés, organisé

les écoles dominicales pour lesquelles il a publié, en 1615, un règlement, érigé canoniquement la confrérie de la doctrine chrétienne, le 3 janvier 1618, favorisé l'institution des monts de piété proposée par Wenceslas Cœberger et agréée par l'assemblée épiscopale de 1617, poursuivi la reconstruction des églises détruites et l'embellissement de celles qui avaient été dépouillées de leur mobilier. Les ordres religieux ont trouvé auprès de lui un appui intelligent; pendant son épiscopat, on vit s'établir dans le diocèse en 1611, les carmélites, en 1614 les minimes, en 1618 les carmes déchaussés, en 1619 les carmélites anglaises, en 1621 les augustines, les dominicaines, les franciscaines. Tout en surveillant de près leur activité, il fit largement appel au concours des dominicains, des franciscains, des jésuites surtout, dont il bénit lui-même la nouvelle église, le 12 sept. 1621.

Ainsi Malderus contribua pour sa part, et très largement, au grand mouvement de restauration religieuse qui se poursuivit aux Pays-Bas catholiques sous les archiducs Albert et Isabelle. Les résultats de ses efforts sont consignés dans les rapports de visite *ad limina* qu'il fut exact à envoyer à Rome tous les quatre ans. Le premier, le seul qui ait été publié, affirme que, dès 1615, le catholicisme faisait des progrès sensibles dans la ville et dans le diocèse d'Anvers, à l'exception des deux doyennés du nord. Malheureusement, un retour des troubles vint entraver l'exercice de son zèle et attrister ses dernières années. Dans une lettre du 19 août 1631, où il s'excuse de ne pouvoir assister à la réunion épiscopale de Bruxelles, à cause de ses infirmités grandissantes, il se plaint de ne pouvoir paître en paix son troupeau envahi par les loups : la présence de deux armées désolent le diocèse, beaucoup de ses prêtres ont fui, deux ont été faits prisonniers. On le sent las; mais l'heure du repos est proche : le 26 juillet 1633, il écrit son testament, par lequel il fonde à l'université de Louvain le collège théologique qui porte son nom : *Collegium Malderi*, et il meurt à Anvers, le 21 octobre suivant. Il fut inhumé dans le chœur de sa cathédrale, où une épitaphe célèbre sa piété, sa bonté, sa vigilance, sa fidélité; et au musée royal, un portrait, peint par Van Dyck, rappelle aux Anversois la claire intelligence et la douce fermeté du celui qui fut leur cinquième évêque.

Aux œuvres de Malderus, signalées plus haut, il y a lieu d'ajouter une lettre adressée par lui à son ancien collègue Guill. Fabricius, le 18 mars 1619, sur la grâce suffisante. Elle a été publiée par Lievin de Meyer, S. J., dans ses *Historiæ controversiarum de divinis gratiæ auxiliis... libri sex*, in-fol., 1705, p. 54, 55. Les rapports adressés à Rome par l'évêque en 1615, 1619, 1623, 1628 et 1632 sont conservés aux Archives de la visite *ad limina*. Voir A. Pasture, *Les archives de la visite ad limina pour les deux anciennes provinces ecclésiastiques des Pays-Bas, Malines et Cambrai (1589-1800)*, dans *Bulletin de la commission royale d'Histoire*, t. LXXXIII, 1919, p. 281 sq. Seul, le rapport de 1615 a été publié dans les *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique*, 1864, t. I, p. 98 sq. Le *Synodicon belgicum, sive acta omnium ecclesiarum Belgii a celebrato concilio Tridentino usque ad concordatum anni 1801*, entrepris par J.-F. Van de Velde et continué par P.-Fr.-X. De Ram, contient aux t. I et II, Malines, 1828-1829, avec les *Actes* des synodes de la province de Malines, des lettres et des mémoires de Malderus relatifs à ces assemblées, et au t. III, Louvain, 1858, les comptes rendus des réunions décanales d'Anvers, les instructions pastorales et les règlements publiés par Malderus, ainsi que diverses lettres de l'évêque. A défaut de ce grand ouvrage, on peut consulter les sommaires qu'en ont donné les auteurs : J.-F. Van de Velde, *Synopsis monumentorum collectionis proxime edendæ conciliorum omnium episcopatus mechliniensis*, 3 vol., Gand, 1831; P.-Fr.-X. De Ram, *Synopsis actorum ecclesiæ antwerpiensis et ejusdem diœceseos status hierarchicus*, Bruxelles, 1856.

Les plus anciennes biographies de Malderus, sont celles de Valère André dans les *Fasti academici studii generalis lovaniensis*, Louvain, 1650 ; et de J.-Fr. Foppens dans la *Bibliotheca belgica*, t. II, Bruxelles, 1739, p. 634 sq. Il faut y ajouter P. Visschers, *Gedenkschrift over den hoogwaerdigen en geleerden Joannes Malderus vyfden bisschop van Antwerpen*, Anvers, 1858, in-8°, qui reproduit en appendice la généalogie publiée par le même auteur l'année précédente sous le titre, *Geslacht boom der familie Van Malder-Walraven*, Anvers, 1857, *in-8°*; Paquot, dans *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des 17 provinces des Pays-Bas*, t. II, Louvain, 1768, p. 5 sq.; Ch. Piot, article Malderus dans *Biographie nationale de Belgique*, t. XIII, col. 223-226; Hurter *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 882.

On trouvera des renseignements d'ordre plus général et une bibliographie abondante dans J.-C. Dierexsens, *Antverpia Christo nascens et crescens*, Anvers, 1773; *Dict. d'hist. et de géogr. ecclés.*, art. *Anvers*; P. Claessens, *Histoire des archevêques de Malines (1559-1881)*, 2 vol., Louvain, 1881; A. Pasture, *La restauration religieuse aux Pays-Bas catholiques sous les archiducs Albert et Isabelle (1596-1633)*, Louvain, 1925.

E. VANSTEENBERGHE.

1. MALDONADO François, né à Viana, diocèse d'Astorga, en 1633, entra dans la Compagnie de Jésus en 1648, où il professera la théologie; il mourut à Salamanque, le 14 mai 1689. — Outre un traité d'édification il reste de lui : *De essentia et attributis*, publié par le P. Bonaventure Rada, S. J., dans la *Collectio ex variis autographis theologicis collegii salmantini*, Villagarcia, 1766, p. 1-174, et divers mss. conservés à Salamanque.

Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, 2e édit., Madrid, 1783, t. I, p. 443; Sommervogel, *Biblioth. de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 403.

É. AMANN.

2. MALDONADO Joseph, né au Mexique, entra chez les franciscains de la province de Quito; venu en Europe en 1618, à l'occasion du chapitre général de l'ordre, il remplit les fonctions de commissaire général, et séjourna le plus ordinairement dans la province de Castille. Il a collaboré avec P. Alva et d'autres de ses confrères au célèbre *Armamentarium seraphicum pro tuendo titulo Immaculatæ Conceptionis*, in-fol., Madrid, 1648; il a publié aussi un sermon espagnol sur l'état des âmes après la mort, *El mas escondido retiro del Alma en que se descubre la preciosa vida de los muertos y su glorioso sepulcro*, Saragosse, 1643.

Antonio, *Bibl. hispana nova*, 2e édit., Madrid, 1783, t. I, p. 809; Wadding-Sbaralea, *Supplementum ad scriptores O. S. F.*, Rome, 1806, p. 473; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 930.

É. AMANN.

MALDONAT Jean, de la Compagnie de Jésus, l'un des fondateurs de la théologie et de l'exégèse modernes. — Juan Maldonado, dont le nom latinisé est devenu Maldonatus, en français Maldonat, naquit à Las Casas de la Reina, près d'Ellerena (Estrémadure espagnole), en 1533. Il fit ses études littéraires et théologiques à l'Université de Salamanque, qui brillait alors d'un très vif éclat. La théologie en particulier y avait été renouvelée par Dominique Soto, Melchior Cano, François de Vittoria, tandis que la philosophie y avait subi la vigoureuse impulsion de François Tolet. Les belles-lettres elles-mêmes y étaient fort en honneur. C'est dans ce milieu que Maldonat acquit cette culture si diversifiée et si intense qui est caractéristique de son génie. — Promu aussitôt après son doctorat, à la chaire de philosophie que Tolet venait d'abandonner pour entrer dans la Compagnie de Jésus, Maldonat enseigna ensuite la théologie, mais, dès 1562, suivant l'exemple de son maître, il quittait lui aussi l'Université et entrait au noviciat de Rome le 10 août 1562. Un an après il était ordonné prêtre. Destiné d'abord au Collège romain, il fut, sans

avoir professé à Rome, envoyé à Paris, au Collège de Clermont, de récente fondation, où il commença en 1563 l'enseignement de la philosophie, pour inaugurer en octobre 1565 celui de la théologie qu'il continuera jusqu'en 1575. Le succès fut extraordinaire à en juger par les témoignages tant des amis que des adversaires de Maldonat. Rompant avec les vieux errements : commentaire de Pierre Lombard, dialectique désuète, argumentation syllogistique sur des pointes d'aiguilles, le jeune maître traçait un plan nouveau de la théologie, précisant les devoirs que lui imposaient, en face de l'hérésie protestante, des besoins ignorés jusque-là, disant les méthodes qui lui assureraient le succès. Sans repousser l'usage discret de la dialectique, il montrait comment la théologie positive étudiée dans ses sources, l'Écriture et les Pères, était seule capable de répondre aux difficultés que soulevait, dans tous les domaines des connaissances religieuses, l'incroyable curiosité des contemporains. Bref il orientait la théologie dans les deux directions que vont suivre, bientôt après, Bellarmin et Petau. Encore est-il que la controverse, chez Maldonat, est plus irénique que dans Bellarmin et fait penser davantage à l'exposition sereine de l'auteur des *Dogmata theologica*.

En même temps qu'il menait ainsi, par l'enseignement public, la lutte contre le calvinisme, le jeune théologien, travaillait par des moyens plus actifs au succès de la réforme catholique. En 1570, il mène dans le Poitou une mission qui aboutit à de sérieux résultats; en 1572, après la Saint-Barthélemy, il est mêlé aux conférences qui amènent la conversion passagère de Henri de Navarre, le futur Henri IV; à la fin de cette même année 1572, il est à Sedan, pour essayer de ramener au catholicisme la duchesse de Bouillon et organise avec les pasteurs calvinistes une controverse qui ne fut pas sans éclat.

La renommée de Maldonat, le succès de ses leçons ne laissaient pas de causer de l'ombrage aux docteurs séculiers de l'université de Paris. On sait que ce grand corps s'était opposé par tous les moyens à l'établissement du Collège de Clermont; le succès de l'enseignement théologique qu'y distribuaient Maldonat et bientôt avec lui Mariana lui fit craindre une rivalité dangereuse. Divers incidents furent exploités contre Maldonat; mais surtout on s'efforça de relever dans son enseignement des opinions aventurées. C'est ainsi que le théologien fut sommé de s'expliquer sur ce qu'il avait dit relativement à l'Immaculée Conception de Marie (voir t. VII, col. 1150 sq.), et à la durée des peines du purgatoire. L'intervention de Pierre de Gondi, évêque de Paris, couvrit Maldonat; mais amena un recours à Rome de l'Université. Pour le bien de la paix, et sans donner tort à Maldonat au point de vue doctrinal, le pape Grégoire XIII demanda aux autorités de la Compagnie d'appliquer le théologien à d'autres fonctions. C'est ainsi que Maldonat, qui avait de fait cessé son enseignement depuis les derniers jours de 1575, fut envoyé à Bourges en 1576. Cette retraite lui donna du moins le loisir de rédiger son célèbre *Commentaire sur les Évangiles*. Nommé en 1578 visiteur de la province de France, il parcourut les diverses villes où la Compagnie avait des établissements, à commencer par Pont-à-Mousson, où il séjourna les six derniers mois de 1578. S'il n'y enseigna pas, comme le dit à tort dom Calmet, il contribua à l'organisation des études littéraires et théologiques dans cette jeune université fondée depuis 1572. Il aurait voulu d'ailleurs la restreindre uniquement aux deux facultés des arts et de théologie, nourrissant à l'endroit du droit et de la médecine des préventions au moins exagérées. Par bonheur le duc Charles III résista à ses instances, et maintint à son université lorraine le caractère que dès le début il avait voulu lui donner.

Rentré à Bourges à l'automne de 1580, Maldonat fut délégué à la congrégation générale réunie à Rome en février 1581, et qui élut comme général Claude Aquaviva. Celui-ci retint à Rome Maldonat qui fut agrégé par Grégoire XIII à la commission chargée de reviser le texte des Septante; en même temps il mettait la dernière main à son commentaire sur les Évangiles. Le 21 décembre 1582, il transmettait au P. Général le commentaire sur saint Matthieu; le 5 janvier 1583 il mourait subitement; il n'avait pas cinquante ans.

Absorbé par ses diverses charges Maldonat n'eut le temps de rien publier lui-même. Toute son œuvre imprimée est posthume et il n'est pas toujours facile d'y faire la part de ce qui lui revient et de ce que ses éditeurs lui ont prêté.

Parmi ces œuvres trois seulement ont été publiées par les soins de la Compagnie de Jésus : 1° *Commentarii in quatuor evangelistas*, 2 vol. in-fol., Pont-à-Mousson, 1596 et 1597, qui ont eu de très nombreuses éditions (voir les Encyclopédies bibliques). C'est le chef-d'œuvre de Maldonat, et l'un des meilleurs commentaires modernes. Outre qu'il marque une date dans l'histoire de l'exégèse par le souci dont il témoigne de s'attacher avant tout au sens littéral, cet ouvrage est non moins significatif dans l'histoire de la théologie. Préoccupé de combattre le calvinisme à l'aide de cette Écriture sainte dont les novateurs se réclamaient sans cesse, Maldonat a esquissé au cours de son commentaire nombre de dissertations historico-théologiques du plus grand intérêt. — 2° *Commentarii in prophetas quatuor, Jeremiam, Ezechielem, Baruch et Danielem; accessit expositio psalmi CIX et epistola de collatione sedanensi cum calvinistis*, in-4°, Lyon, 1609; Paris, 1610; Tournon, 1611. Le compte rendu de la conférence de Sedan, qui offre quelque intérêt pour le théologien a été aussi publié à part, Mayence, 1611; on en trouvera la traduction française dans Prat, *Maldonat*, p. 295-325. — 3° *De cæremoniis tractatus*, inséré par F. A. Zaccaria au t. II, 2e partie, de la *Bibliotheca ritualis*, in-4°, Rome, 1781, p. I-CCX; en voir une analyse dans Richard Simon, *Lettres choisies*, t. II, lettre XXIX, édit. d'Amsterdam, 1730, p. 200-214. Après une *disputatio generalis* sur les cérémonies religieuses, leur origine, leur utilité, Maldonat expose en détail, à l'encontre des préventions calvinistes, le sens et la portée des diverses cérémonies de la messe. L'érudition moderne y trouverait sans doute bien des détails à reprendre, mais ici encore Maldonat est un initiateur.

Divers éditeurs ont aussi fait paraître sous le nom de Maldonat des traités théologiques, empruntés le plus souvent, semble-t-il, à des cahiers d'élèves. Il va de soi que de telles publications ne présentent pas toutes les garanties voulues. — 4° En 1614, un éditeur anonyme fit paraître à Lyon en 2 vol. in-4°, de 359 et 339 p. : *J. Maldonati Andalusii, S. J. theologi, disputationum ac controversiarum decisarum et circa septem Ecclesiæ sacramenta inter catholicos præsertim et calvinistas tum alios hoc tempore agitari solitarum tomi duo*; le t. I traite du baptême, de la confirmation, de l'eucharistie; le t. II de la pénitence, de l'extrême-onction, de l'ordre et du mariage. Cette édition peu correcte fut désavouée par la Compagnie, et censurée par l'inquisition espagnole. — 5° En 1677, deux docteurs de Sorbonne, Dubois et Faure, publient à Paris en 3 petits tomes, in-fol. en 1 seul volume : *J. Maldonati, S. J. presbyteri, opera varia theologica tribus tomis comprehensa, ex variis tum Regis, tum doctissimorum virorum bibliothecis maxima parte nunc primum in lucem edita. His accesserunt ejusdem auctoris præfationes, orationes et epistolæ*. Les t. I et II, col. 1-245, 245-475, renferment les *disputationes* sur les sacrements de l'édition précédente, mais en un texte meilleur;

le t. III traite : du libre arbitre, de la grâce, du péché originel, de la providence et de la prédestination, de la justice (état de grâce) et de la justification. Les lettres, préfaces et discours, fort intéressants aussi, roulent également sur des questions théologiques. On remarquera surtout les *orationes*, discours d'ouverture, qui s'attachent à définir le concept et la méthode de la théologie. On y joindra un discours inédit publié par Prat, *loc. cit.*, p. 555-566. Si la théologie sacramentaire de Maldonat n'accuse point de tendances absolument personnelles, par contre sa doctrine sur la grâce et la prédestination s'inscrit en très vive réaction contre l'augustinisme. Préoccupé surtout de combattre les doctrines rigides du calvinisme, le théologien catholique n'hésite pas, en nombre de circonstances, à jeter par-dessus bord l'autorité de saint Augustin. Il signale avec une grande netteté que le docteur d'Hippone, emporté par l'ardeur de la lutte, a dépassé sur plus d'un point l'enseignement traditionnel. Aux solutions apportées par lui, Maldonat, préfère la doctrine plus douce qui fut toujours courante dans l'Église grecque. Comme Richard Simon le dit, non sans quelque malice : « Ce docte jésuite semble avoir pris plaisir non seulement à combattre les sentiments de saint Augustin, mais aussi à attaquer de dessein formé les explications, que ce Père a données à plusieurs passages de l'Écriture, comme s'il les avait inventées pour réfuter plus facilement les pélagiens... Maldonat qui avait à combattre les calvinistes de France, jugea que saint Augustin n'était plus guère de saison. » *Biblioth. critique*, t. IV, p. 73, 74. — 6° En 1605, François de la Borie, archidiacre de Périgueux, donne à Paris : *Traicté des Anges et démons, du R. P. Maldonat, jésuite, mis en françois par maistre François de la Borie*, aussi à Rouen, 1615, Paris, 1617, Rouen 1619. Voir la préface latine, inédite dans Prat, *loc. cit.*, p. 567-572.

Les jésuites de Pont-à-Mousson avaient eu l'intention, au début du XVII[e] siècle, d'entreprendre une édition nouvelle de la théologie de Maldonat; ils eurent à leur disposition, un cours de théologie complet qui doit être identifié avec un ms. de la Bibliothèque nationale, fonds Saint-Germain, n. *12 334*. Mais ce projet ne fut pas mis à exécution. — Richard Simon, qui estimait singulièrement Maldonat et avait en mains plusieurs mss. de ses élèves, avait aussi dessein d'en publier quelques inédits : il n'y réussit pas. On trouvera dans la *Bibliothèque critique*, t. I, c. VI, édit. d'Amsterdam, 1708, p. 56-89, une analyse très détaillée d'un traité sur la Trinité, qui est extrêmement suggestif et constitue comme une première esquisse des *Dogmata theologica* de Petau. — En 1604 enfin, le P. Martin Codognat, minime, donna une somme de cas de conscience, empruntée, disait-il, à l'enseignement de Maldonat : *Summula R. P. J. Maldonati, Andalusii, theologi S. J., cuilibet sacerdoti confessiones pœnitentium audienti scitu perutilis*, in-12, Lyon, 1604; Cologne, 1604; Vienne, 1604, dont il parut aussi deux éditions en français, Paris, 1607, Rouen, 1614. Ce livre très imparfait fut condamné à Rome par décret du 16 décembre 1605. — Au point de vue scripturaire les *Commentarii in præcipuos S. Scripturæ locos Veteris Testamenti*, publiés à Paris, 1643, in-fol, n'ont guère plus de garantie d'authenticité.

Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la République des lettres*, t. XXIII, Paris, 1733, p. 160-179 (résume et met en ordre les données de ses prédécesseurs : Allegambe et Sottvel, E. du Pin, Bayle et autres); J. M. Prat, *Maldonat et l'Université de Paris*, Paris, 1856, monographie considérable, gâtée à certains endroits par un peu de partialité; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. V, col. 403-412; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 241-246. — Sur Maldonat à Pont-à-Mousson, voir E. Martin, *L'université de Pont-à-Mousson*, Paris-Nancy, 1891.

É. AMANN.

MALEBRANCHE Nicolas (1638-1715). — Malebranche est considéré à juste titre comme un auteur qui appartient à l'histoire de la philosophie. Ce qui domine visiblement chez lui, c'est, en effet, la préoccupation et la faculté métaphysiques. Mais, en construisant et en développant sa doctrine philosophique, ce grand métaphysicien n'a jamais consenti à faire abstraction de sa foi religieuse. Dans le système qu'il a élaboré, l'élément tiré de la raison et la donnée fournie par la foi sont mêlés d'une façon si intime que la fusion qu'il opère de l'un avec l'autre n'évite pas toujours la confusion. Animé d'un tel esprit, il a été amené à faire appel dans ses écrits aux vérités les plus capitales du dogme catholique. En fait, il a traité de matières essentiellement théologiques qui se trouvent incorporées à son œuvre philosophique d'une façon indissoluble. Il allie dans sa pensée le point de vue du croyant et le point de vue du philosophe, de telle sorte qu'il serait vain d'essayer de les séparer pratiquement l'un de l'autre. Les dictionnaires qui n'ont pas de prétention spéciale à la rigueur de l'esprit critique n'ont donc pas tout à fait tort de présenter Malebranche au public comme un « philosophe *et théologien* français ». Il semblerait qu'il dût suffire d'étudier ici les éléments théologiques de l'œuvre de Malebranche. Mais le caractère même de cette œuvre, telle que nous venons de la définir s'oppose à tout procédé d'exposition qui ferait abstraction de sa philosophie. Car cette philosophie conditionne sa théologie. Force nous est donc d'en donner un aperçu. Nous essayerons, en conséquence, de dissocier la philosophie et la théologie de Malebranche. Voici l'ordre que nous suivrons dans l'étude de l'œuvre de Malebranche. — I. Esquisse biographique. II. Principaux écrits par ordre chronologique de production (col. 1777). III. Éléments essentiels de sa philosophie (col. 1780). IV. Idées maîtresses en matière théologique (col. 1790). V. Rapports de la philosophie et de la religion (col. 1799). VI. Vue d'ensemble sur l'œuvre et le rôle de Malebranche (col. 1802).

I. BIOGRAPHIE. — Nicolas Malebranche naquit à Paris, le 5 août 1638, et il mourut également à Paris, le 13 octobre 1715. A quelques jours près, ces dates coïncident avec celles de la naissance et de la mort de Louis XIV. Il était le dernier des nombreux enfants de Nicolas Malebranche, secrétaire du roi, qui avait été sous Richelieu le seul trésorier des cinq grosses fermes, et de Catherine de Lauzon, dont un frère fut vice-roi du Canada, intendant de Bordeaux, puis conseiller d'État. Non seulement il était de complexion faible, mais il présentait encore une conformation défectueuse. Ses parents l'élevèrent chez eux. Il ne sortit de la maison paternelle qu'à seize ans, pour suivre au collège de la Marche les leçons de philosophie d'un zélé péripatéticien, M. Rouillard. Il ne fit jamais grand cas de l'enseignement qu'il reçut de la sorte. Comme il était bien décidé dès lors à recevoir les ordres, il fit ensuite sa théologie en Sorbonne sans ressentir beaucoup plus de satisfaction. Mais les choses vont changer pour lui avec son entrée dans la Congrégation de l'Oratoire, qui eut lieu le 18 janvier 1660.

Il allait en effet trouver là un milieu très favorable au développement d'une nature comme la sienne, portée au recueillement de l'âme et à la concentration de la pensée. En somme, le *méditatif* qu'il était déjà rencontrait déjà aussi des conditions d'existence appropriées à ses goûts et à ses aptitudes. La vie retirée et laborieuse des oratoriens lui convenait à merveille. Il appréciait également le caractère libéral des

règlements de son Institut, que Bossuet a si bien défini dans son *Oraison funèbre* du Père Bourgoing. Il régnait là alors, à la faveur de cette liberté et sous la protection du cardinal de Bérulle, d'une part, une sympathie très nette pour la philosophie de Descartes, et, d'autre part, un attachement pour saint Augustin assez efficace pour amener en général les prêtres qui entouraient Malebranche à préférer Platon à Aristote. Ces deux traits du cartésianisme et du platonisme de l'Oratoire sont à noter avec soin. Ils devaient donner une orientation décisive à la pensée du jeune novice, lorsque, dégoûté de l'érudition à la suite des études de linguistique, d'exégèse et d'histoire auxquelles on l'avait d'abord appliqué, il résolut de se donner tout entier à la spéculation philosophique. Une circonstance fortuite allait, d'ailleurs, l'engager définitivement dans cette voie.

En 1664, l'année même où il reçut la prêtrise, Malebranche aperçut dans la devanture d'un libraire un ouvrage posthume de Descartes qui portait comme titre : *Traité de l'homme*. Ce livre, qu'on aurait pu croire philosophique, n'était en réalité qu'une étude de physiologie. Ceci encore est à noter : car il n'est pas indifférent que ce soit une œuvre de pure science qui ait provoqué le déclenchement de la vocation métaphysique de Malebranche. Il acheta le livre, le lut avec passion, et en conçut pour Descartes, jusque-là peu connu de lui, une admiration très vive. Il fut amené ainsi à étudier de près les autres ouvrages du grand philosophe qui était mort depuis quatorze ans déjà. En même temps, et toujours en vue de comprendre parfaitement Descartes, il fit réaliser à sa connaissance des mathématiques des progrès rapides et considérables. Il devint ainsi un savant de grande valeur. Et la tendance mathématique de son génie a une importance capitale.

De ce travail d'élaboration sortit, à partir de 1674, une production philosophique d'une grande richesse, qui répond à une activité littéraire de plus de quarante ans. Pendant cette période, Malebranche fut engagé dans de nombreuses polémiques. Il eut à lutter successivement : contre un chanoine de Dijon, du nom de Foucher, dont la critique d'ordre général aboutit à un accord; contre le jésuite Louis le Valois, qui l'accusait de compromettre le dogme de la transsubstantiation; contre Arnauld, d'abord ami et admirateur ,puis adversaire irréductible; contre Bossuet, qui fit échec à sa doctrine de la grâce, mais dont il eut ensuite la joie de conquérir et de retenir l'amitié; contre Leibniz, qui l'amena à modifier certaines de ses vues sur les lois de la communication des mouvements; contre Régis, qui lui opposa des difficultés partie philosophiques, partie scientifiques; contre Fénelon, mécontent de lui voir désavouer la doctrine du pur amour que lui prêtait gratuitement le bénédictin dom Bernard Lamy; contre la Compagnie de Jésus, à propos des méthodes d'enseignement de certains de ses missionnaires en Chine; enfin contre Boursier, relativement à la question de la prémotion physique.

La fin de cette dernière polémique nous conduit presque jusqu'à la mort de Malebranche qui survint le 13 octobre 1715. Il s'éteignit paisiblement dans la maison professe de l'Oratoire, située rue Saint-Honoré. Il ne l'avait guère quittée au cours de sa vie que pour chercher de temps à autre, hors de Paris, des retraites mieux protégées encore contre les bruits du monde. Pendant les derniers mois de son existence, il édifia tout le monde par les manifestations de sa vertu chrétienne et de sa piété sacerdotale, et il étonna ceux qui l'entouraient de plus près par la lucidité d'esprit avec laquelle, jusqu'au bout, il s'intéressa en savant à tous les détails de l'évolution du mal qui l'emportait.

II. Écrits principaux. — Voici les principaux ouvrages de Malebranche, classés d'après leur ordre de publication. — 1° *De la Recherche de la Vérité*, Paris, 1674-1675; *Éclaircissements sur la Recherche de la Vérité*, Paris, 1678. — 2° *Conversations chrétiennes*, Paris, 1676. — 3° *Traité de la nature et de la grâce*, Amsterdam, 1680. — 4° *Méditations chrétiennes*, Cologne, 1683. — 5° *Traité de morale*, Rotterdam, 1684. — 6° *Entretiens sur la métaphysique*, Rotterdam, 1688. — 7° *Traité de la communication des mouvements*, Paris, 1692. — 8° *Traité de l'amour de Dieu*, Lyon, 1697. — 9° *Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois*, Paris, 1708. — 10° *Réflexions sur la prémotion physique*, Paris, 1715.

1° Premier en date des écrits de Malebranche, la *Recherche de la Vérité* reste aussi à certains égards le plus important. Il fait assister à la genèse de la pensée du philosophe. Il prétend apprendre aux hommes à se garder, non seulement des erreurs individuelles qui sont le résultat d'une faute, mais encore des erreurs spécifiques qui sont la conséquence de la spontanéité. En effet, les informations qui proviennent de l'exercice de nos facultés et des mouvements de notre sensibilité sont à critiquer et à interpréter. Il faut éviter de leur attribuer une signification et une portée qu'elles n'ont pas. Faute de les ramener à leur valeur exacte, on se trompe inévitablement. D'où cinq sources d'erreurs possibles : les sens, l'imagination, l'entendement, les inclinations et les passions. L'erreur écartée, il faut suivre des règles précises pour atteindre la vérité. Ces règles constituent une méthode générale dont Malebranche s'applique à formuler les principes. Il attribue aux mathématiques, pour la formation de l'esprit, une importance considérable et certainement excessive. Dans le métaphysicien qu'il a été, le géomètre ne perd jamais ses droits. Ce qui est à retenir, c'est que, cent ans avant Kant, il a institué une critique de la connaissance humaine d'une pénétration et d'une hardiesse remarquables.

2° Les *Conversations chrétiennes*, qui se développent à travers dix entretiens, sont d'intention apologétique et de caractère religieux. L'auteur y expose ses idées sur l'état initial de justice, sur la déchéance consécutive au péché, sur la restauration opérée par le Rédempteur. Il met en relief la valeur historique des Livres saints et le caractère purement figuratif des promesses de l'Ancienne Alliance. En insistant sur le rôle provisoire et symbolique du judaïsme, il propose une exégèse des prophéties qui rappelle à certains égards celle de Pascal. Mais surtout il expose en termes à la fois prudents et très beaux sa thèse maîtresse sur l'incarnation dans laquelle il voit la cause finale de toute la création.

3° Il n'est pas besoin de dire sur quoi porte le *Traité de la nature et de la grâce*. Observons seulement que toute la raison d'être de cet écrit est la préoccupation d'appliquer à l'ordre surnaturel la doctrine des causes occasionnelles. Toujours hanté par l'idée d'ordre, toujours soucieux de régularité implacable, Malebranche veut qu'il y ait symétrie parfaite entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel : c'est ce qu'il essaye d'établir dans le *premier discours* du *traité*. Le *second* parle de la dispensation effective des deux sortes de grâce que reconnaît l'auteur : la grâce de sentiment ou grâce du Rédempteur et la grâce de lumière ou grâce du Créateur. Le *troisième discours* montre comment s'allient l'exercice de la liberté et l'efficacité de la grâce.

4° Conçues à la façon des IIIe et IVe livres de l'*Imitation de Jésus-Christ*, les vingt *Méditations chrétiennes* supposent que l'homme en quête de la vérité s'adresse directement au Verbe incarné pour être éclairé par lui. Le Verbe, seul maître des intelligences, lui répond avec condescendance et l'instruit de ce qu'il

convient qu'il sache. Les matières examinées sont d'abord de nature philosophique : vérités nécessaires, ordre immuable, causalité efficace, sagesse divine, théorie des miracles, dessein de la création. On arrive ainsi à ce qui regarde la grâce. Et l'on y trouve un résumé très clair et excellent de la doctrine que, trois ans auparavant, Malebranche avait largement exposée dans le *Traité de la nature et de la grâce.* Le Verbe incarné recommande à son disciple l'humilité et la mortification dans des termes que nous tenons à reproduire. « Dieu, lui dit-il, ne t'a donné un corps aussi bien qu'à moi que comme une victime que tu dois, aussi bien que moi, lui sacrifier pour mériter ta récompense. » Assurément, des formules du genre de celle-ci sont admirablement placées dans la bouche du Christ. Mais, il y en a aussi d'autres qui paraissent moins convenables à la dignité infinie d'un tel maître. On ne peut manquer d'être parfois choqué de voir Notre-Seigneur abaissé au rôle de professeur de philosophie cartésienne. La comparaison inévitable avec l'*Imitation* est loin d'être toujours à l'avantage de Malebranche.

5° Il ne saurait être question de présenter une analyse, même sommaire, du *Traité de morale.* La densité de ce *Traité* est extrême. Il touche, non seulement à tous les sujets qui sont logiquement impliqués dans le titre, mais encore à des sujets qui dépassent la portée du titre. Dans une première partie, l'auteur traite de l'essence et de la genèse de la vertu. Dans une seconde partie, il définit tous les devoirs que l'homme a à remplir envers Dieu, envers son prochain et envers lui-même. Une courte formule résume toute cette morale : « respect de l'ordre ». L'effort tenté par Malebranche est intéressant et original, en ce qu'il vise à établir qu'il n'y a qu'une seule morale et que cette morale elle-même peut être ramenée à une parfaite unité. Nous sommes ici en présence d'une entreprise de caractère rationnel et scientifique qui est, par certains côtés, une anticipation du *Fondement de la métaphysique des mœurs* lequel verra le jour un siècle plus tard. Mais, pour Malebranche, la seule morale vraie et digne de l'homme est la morale chrétienne. Il condamne et exclut toutes les autres, y compris le stoïcisme et le jansénisme.

6° Les *Entretiens sur la métaphysique* sont au nombre de quatorze. Il est impossible d'en détailler le contenu. Ils renferment, sous une forme condensée et définitive, toute la philosophie et toute la théologie de Malebranche. Il n'y a rien à retirer de ce que nous avons dit sur l'intérêt exceptionnel de la *Recherche.* Mais ceux qui veulent prendre le chemin le plus court et le plus sûr pour connaître notre philosophe doivent aller tout droit aux *Entretiens sur la métaphysique* : c'est son chef-d'œuvre.

7° Le *Traité de la communication des mouvements* est une œuvre de pure science. Il relève uniquement de la compétence des mathématiciens.

8° Le *Traité de l'amour de Dieu*, avec les trois *Lettres à dom Bernard Lamy,* bénédictin, est une mise au point extrêmement remarquable de la question du désintéressement possible et convenable dans l'exercice de l'amour de Dieu. Malebranche accorde aux partisans du pur amour tout ce qu'ils peuvent légitimement réclamer. Mais il ne supporte pas qu'on méconnaisse les exigences de l'aspiration fondamentale au bonheur qui fait l'essence même de la volonté humaine. Dans ce groupe d'écrits (*Traité* et *Lettres* annexées), il a montré beaucoup de bon sens, beaucoup d'équilibre philosophique, et beaucoup de sûreté théologique. N'oublions pas que Bossuet en fut charmé et en resta conquis pour toujours.

9° L'*Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois* est essentiellement une reprise de l'argument ontologique, une protestation contre les conceptions anthropomorphiques et une nouvelle affirmation du principe de la simplicité des voies.

10° En 1713, Boursier avait publié un livre qui portait comme titre : *L'action de Dieu sur les créatures ou de la prémotion physique.* C'est pour répondre à ce livre que Malebranche écrivit ses *Réflexions sur la prémotion physique.* Au fond, il reprend sa thèse sur l'accord de la liberté et de la grâce qui figure dans le *troisième discours* du *Traité de la nature et de la grâce.* En effet, la prémotion physique de Boursier n'était pas autre chose qu'une interprétation janséniste de la théorie thomiste de la grâce prévenante et efficace par elle-même. En combattant cette thèse, Malebranche émet des vues profondes sur le mécanisme de la volonté et sur le caractère foncièrement *immanent* (le mot est de lui) de l'acte libre. De plus, on retrouve, vers la fin de cet ouvrage, une dissertation très complète sur la raison dernière de l'incarnation. Il y a là des pages admirables qui doivent être comptées, pensons-nous, parmi les plus chrétiennes, les plus théologiques, et les plus orthodoxes du grand penseur à la veille de mourir.

III. Système philosophique. — Si l'on en croit Malebranche, c'est avec la physique de Descartes et la métaphysique de saint Augustin qu'il a construit son système. En réalité, ce système a d'autres origines encore. Mais, laissant de côté les sources, prenons-le pour le moment tel qu'il est.

1° *Théorie de la connaissance.* — Considérons en premier lieu la connaissance des objets distincts de nous. Ici, la faculté générale d'apercevoir qui appartient à l'âme s'exerce de trois manières différentes : par les sens, par l'imagination et par l'entendement.

1. A l'égard des *sens*, la défiance de Malebranche est extrême. Pourquoi? Parce qu'on est enclin à attribuer à leurs informations une portée qu'elles ne sauraient avoir. Les renseignements qui nous viennent d'eux ne nous fournissent pas de connaissances proprement dites et spéculativement valables. Dans l'ordre du véritable savoir, ils sont non avenus. Et, dans la mesure où l'on se fie à eux à cet égard, ils deviennent de *faux témoins.* Cependant, remis à leur place, ils ont un rôle utile. Ce sont des moniteurs fidèles et des auxiliaires précieux pour tout ce qui concerne le bien du corps. C'est pour la conservation et la commodité de la vie qu'il faut les consulter. Pour cet ordre de choses, on doit faire appel à eux. Interrogés dans ce domaine limité de leur compétence indiscutable, ils instruisent par des preuves courtes et sûres. Remarquons l'élément d'empirisme et de positivisme impliqué dans cette doctrine.

La position ainsi prise par Malebranche résulte de sa critique de la perception sensible. Pour lui, comme pour Descartes, seules les qualités premières sont objectives. Quant aux qualités secondes, ce sont de pures modalités de notre âme. Nous les rapportons spontanément aux objets, mais elles ne leur appartiennent pas. Et les qualités premières se réduisent finalement à l'étendue, aux figures et aux mouvements. C'est bien la physique de Descartes. Ce dernier avait déjà dénoncé, de son point de vue, la subjectivité des sensations de chaleur, de couleur, de son, d'odeur, de saveur. Il ne laissait à la matière comme essence que l'étendue avec la géométrie des dessins qui s'y inscrivent et la mécanique des déplacements qui s'y opèrent. Cependant, chez Malebranche, cette doctrine commune et fondamentale accuse des traits particuliers. Elle est soulignée par une analyse d'une richesse plus grande, d'une finesse plus subtile. Elle manifeste plus de hardiesse agressive contre les tendances qui portent l'homme à admettre que les modifications sensibles qu'il éprouve représentent exactement les choses. Enfin, dans le procès qu'il fait à la perception

sensible, notre philosophe est influencé par la considération des conséquences du péché originel. En résumé, la théorie des sens de Malebranche se ramène à deux points : 1. les sens ne nous trompent pas dans la sphère de leur compétence; 2. c'est nous qui nous trompons en croyant sans réflexion que notre sensation est représentative du réel.

2. La seconde faculté qui permet à l'âme de regarder hors d'elle-même est l'*imagination*. Ce terme prend, chez Malebranche, une signification très étendue. Sans doute, il est la traduction de la φαντασία d'Aristote. Mais il embrasse un objet plus vaste que chez Aristote et chez les scolastiques. Ici, le rôle de l'imagination apparaît comme coextensif de la fonction des organes des sens. Seulement, les organes des sens n'entrent en activité qu'à l'occasion de la présence des objets. Au contraire, l'imagination intervient en l'absence des objets pour prolonger, reproduire ou susciter des perceptions de même nature quoique de moindre intensité. Il est impossible de comprendre cette théorie de l'imagination sans se faire une idée de la physiologie du système nerveux qui en est le principe inspirateur et que Malebranche a empruntée à Descartes.

Selon Descartes, les nerfs sont semblables à de petits tuyaux répandus dans tous les membres comme les veines et les artères. Ces tuyaux ont une gaine qui renferme des filets très tenus. Ces filets vont du cerveau jusqu'aux extrémités des membres. Ils forment ainsi comme des chemins qui sont parcourus par les esprits animaux. Ceux-ci, comparables à un air ou à un vent très subtil, né du sang et échauffé par le cœur, rendent le cerveau propre à recevoir les impressions des objets extérieurs et aussi celles de l'âme. D'où un mouvement de va-et-vient des extrémités au cerveau et du cerveau aux extrémités. Dans le premier trajet, les esprits animaux sont porteurs des impressions sensibles; dans le second, ils coulent dans les muscles pour donner du mouvement aux membres. Laissons de côté le terme suranné d'*esprits animaux*, cependant bien choisi, car il traduit le πνεῦμα des grecs et le *spiritus* des latins, qui veut dire *souffle* et qui indique ce qu'il y a de plus subtil et de plus immatériel dans la matière même. Oublions les mots pour ne retenir que les choses. A cette dénomination près, les physiologistes contemporains professent la même doctrine que Descartes et Malebranche. Ils admettent, comme eux, qu'il existe une force ou un influx nerveux; que les nerfs ne sont que des filets conducteurs conduisant aux centres où s'accomplissent les opérations principales, et enfin qu'un double courant transmet les sensations de la périphérie au centre et les excitations motrices du centre à la périphérie. Gardons-nous donc bien de considérer comme périmée la physiologie nerveuse que Malebranche a empruntée à Descartes.

Malheureusement cette physiologie est liée à une conception de l'âme qui, sous prétexte d'en exalter la nature, en amoindrit singulièrement le rôle. Le double courant qui traverse en deux sens contraires le réseau nerveux est déterminé par un mécanisme qui joue sans aucune intervention directe de l'âme. Le corps est placé d'un côté avec l'étendue; l'âme est mise de l'autre avec la pensée. C'est un dualisme radical. A parler rigoureusement, le terme même d'*âme* est ici impropre. C'est *esprit* qu'il faudrait dire. Car la Ψυχή des Grecs et l'*anima* des scolastiques sont essentiellement un principe de vie. Rien de tel chez Descartes et Malebranche. Pour eux, l'âme est simplement le siège de la pensée : elle n'a aucunement pour fonction de donner la vie au corps et de le mouvoir. Inversement, le corps n'est qu'une machine merveilleusement accordée à l'âme, mais nullement informée par elle. Citons Malebranche : « Toute l'alliance de l'esprit et du corps qui nous est connue consiste dans une correspondance naturelle et mutuelle des pensées de l'âme avec les traces du cerveau, et des émotions de l'âme avec les mouvements des esprits animaux. » Et cette correspondance réciproque a lieu « en conséquence de quelques lois naturelles que Dieu a établies et qu'il suit constamment : c'est ce qui fait l'union de l'âme et du corps ». Ainsi, pas de passage de l'âme au corps; pas de passage du corps à l'âme. C'est le plus pur parallélisme qu'on puisse imaginer.

On vient de voir que Malebranche parle des *traces* du cerveau. Sa théorie des traces a une très grande importance. Les traces sont déterminées par le passage des esprits animaux. Elles sont d'autant plus profondes que ce passage est plus fréquent pour une même impression. Chaque fois que les objets produisent de nouvelles traces, l'âme reçoit de nouvelles idées correspondantes. C'est Dieu qui produit ces idées en nous à l'occasion de ce qui se passe dans notre corps. Il y a donc un rapport mutuel entre les idées de l'esprit et les traces du cerveau. Il y a aussi, dans le cerveau même, un rapport mutuel entre les traces. L'étude que fait Malebranche de cette double liaison est extrêmement suggestive. Il devance l'explication physiologique de l'association des idées qui a prévalu dans certaines doctrines contemporaines. Et, en même temps, il échappe à l'empirisme des associationnistes à raison des causes qu'il assigne aux liaisons. Chez lui, ce n'est pas de la seule expérience que les liaisons tirent leur origine et leur force.

Nous voyons donc clairement apparaître ce qu'est l'imagination pour notre philosophe. Elle est constituée par les idées que Dieu produit en nous *à l'occasion* des traces du cerveau. Dans son acception stricte, elle est la faculté, *en l'absence des objets*, de reproduire les traces et par conséquent de ressusciter les idées qui y correspondent.

De ce qui précède sur les premiers moyens dont nous disposons pour nous mettre en rapport avec les choses, nous tirerons une conclusion qui sera commune aux sens et à l'imagination. Ni les sens, ni l'imagination ne fournissent réellement d'objets à la connaissance proprement dite. Les sensations ou les images qui s'y élaborent sont des modifications de notre âme et non des propriétés du réel. Par les sens et par l'imagination, nous ne faisons que *sentir* : nous ne connaissons pas.

3. Quelle sera donc la faculté qui nous mettra en face de véritables objets de connaissance? Ce sera l'entendement, ou, pour mieux dire, l'*entendement pur* : car, à certains égards, les sens et l'imagination font déjà partie de l'entendement. L'entendement est une faculté entièrement passive; mais c'est une faculté qui peut recevoir des idées. Or, seules, les idées nous font sortir de nous-mêmes et nous présentent des choses distinctes de nous. En ce moment, il n'est pas question de savoir si, à ces idées, correspondent effectivement et matériellement des corps. Il est uniquement question de savoir comment nous arrivons à des représentations objectives, fussent-elles purement idéales. Pour Malebranche, le problème capital à résoudre peut se formuler ainsi : du moment que nous ne percevons immédiatement que nos modalités internes ou nos états de conscience, comment se fait-il que nous puissions connaître autre chose que nous; d'où vient que notre connaissance ne nous attache pas invariablement à nous-mêmes et à nous seuls? Eh bien! aux yeux de notre auteur ce problème est résolu par la doctrine des idées. L'existence et la présence en nous des idées est un fait incontestable. La perception des choses corporelles comporte toujours deux éléments distincts : à la modification de l'âme ou sentiment se joint régulièrement une représentation objective. Cette représentation objective est précisément l'idée. La perception d'une colonne de marbre

blanc est le produit mixte de l'idée d'étendue et du sentiment de blancheur. Supprimez le sentiment de blancheur : la colonne cessera d'être vue par les sens, mais l'entendement retiendra l'idée d'étendue avec certaines déterminations géométriques. Ce sont là deux données très différentes. Le sentiment est obscur et confus : l'idée est claire et distincte. Le sentiment est propre à chacun et inexprimable par des paroles; je ne puis faire éprouver à personne ni mon plaisir, ni ma douleur, ni ma sensation de couleur : au contraire, les idées sont générales, communes à tous les hommes, éminemment définissables et communicables.

Mais d'où viennent ces idées? Ici, Malebranche s'efforce d'établir qu'elles ne peuvent, ni provenir des corps, ni être créées par nous, ni avoir été déposées en nous par Dieu dès le principe et toutes ensemble. Il arrive ainsi à sa célèbre thèse de la *vision en Dieu*. D'abord, c'est en Dieu que nous voyons les vérités immuables et éternelles. Mais c'est en Dieu aussi que nous voyons, dans les idées qui les représentent, les choses matérielles. Sans doute, nous n'en trouvons pas en Dieu les sentiments. Quand un corps est présent, le sentiment qui nous affecte est simplement causé en nous par Dieu; mais, en même temps il nous laisse apercevoir en lui l'idée qui correspond à ce sentiment. Est-ce à dire que nous voyons Dieu? Nullement. Nous ne voyons pasDieu lui-même, mais seulement ce qui, en Dieu, est participable par les créatures. Néanmoins, si les idées que nous apercevons en Dieu ne sont pas l'être absolu de Dieu, elles sont comprises dans l'essence immuable de Dieu. Et c'est ici que Malebranche se sépare nettement de Descartes. Les deux philosophes n'ont pas la même conception de l'essence des vérités métaphysiques et de la nature des idées. Descartes n'y voit que des créatures : elles sont ce qu'elles sont par un décret arbitraire de la puissance infinie. Malebranche les fonde dans l'essence même de Dieu : elles sont nécessaires et immuables comme lui. Pour toute cette doctrine, il se réclame de saint Augustin. Il se retranche aussi, dans une certaine mesure, derrière l'autorité de saint Thomas qui a en effet professé, à sa manière, la théorie de l'exemplarisme divin. « Dieu, dit le Docteur angélique, en tant qu'il connaît son essence comme imitable par une créature, la connaît comme la raison propre et l'idée de cette créature. »

Mais voyons-nous en Dieu l'idée particulière de chaque corps pris individuellement? Non. Nous ne voyons en Dieu que l'*étendue intelligible*, principe de tous les corps. Comme elle a servi à Dieu à procurer l'existence des réalités matérielles les plus variées par la multitude indéfinie des combinaisons géométriques, elle nous sert à nous-mêmes à nous représenter ces différentes réalités par les façons diverses dont, perçue en Dieu, elle est par ailleurs appliquée à notre esprit. Qu'est-ce donc au fond que l'étendue intelligible? C'est ce qui, en Dieu, constitue l'*archétype du monde matériel*. Elle se distingue nettement de l'étendue créée ou extension locale. Elle est un absolu. Mais, dans cet absolu, se trouvent idéalement représentées toutes les relations qui forment les corps. Ces relations, de nature géométrique, sont toutes des rapports de distance : rapports stables et permanents d'où sortent les figures, rapports successifs et changeants d'où procèdent les mouvements. Bref, l'étendue intelligible, que nous voyons dans la substance divine, n'est rien d'autre que cette même substance en tant que représentative des corps et participable par les corps. On voit donc que, sur ce point, Malebranche fait subir au cartésianisme une transformation décisive. Il admet bien, comme Descartes, que l'étendue est une substance et qu'il y a une étendue créée dans laquelle les figures et les mouvements dessinent les corps particuliers. Mais Descartes semble n'avoir jamais considéré cette étendue que dans sa *matérialité donnée :* Malebranche l'envisage avant tout dans son *idéalité exemplaire.* Et comment pourrait-il faire autrement sans renoncer à la thèse de l'exemplarisme divin qui lui est si chère? S'il y a des corps, il faut bien qu'il y en ait en Dieu une représentation, puisqu'ils ne peuvent procéder que d'un archétype divin. Et si ces corps ont pour essence unique et irréductible l'étendue, qu'est-ce donc qui pourra en Dieu en être tout à la fois le principe et la représentation, sinon l'idée même de l'étendue, autrement dit, l'étendue intelligible? Comment n'a-t-on pas vu plus généralement et plus distinctement que l'étendue intelligible est à ce point dans la logique du système, qu'elle y entre comme un élément obligatoire ? Étant donné qu'il y a un univers materiel et que la matière est de l'étendue réalisée, la vision en Dieu n'est possible que par l'existence d'une étendue intelligible.

Telle est, chez Malebranche la théorie de la connaissance des objets distincts de nous, c'est-à-dire la théorie de la connaissance par idées. Mais nous n'avons pas à connaître seulement des objets extérieurs; nous avons à nous connaître encore nous-mêmes. Comment nous atteignons-nous ? Par un genre de connaissance absolument différent de la connaissance par idées, genre de connaissance qu'on peut appeler connaissance par *sentiment intérieur* ou par *conscience.* C'est la seule espèce de connaissance dont notre âme soit justiciable. — Car il n'y a pas en nous d'idée qui réponde à notre âme. D'une telle idée nous pourrions déduire toutes les propriétés de cette âme, que nous connaîtrions dès lors parfaitement. Or, cela n'est pas. Par exemple, si je n'avais jamais senti de douleur, j'ignorerais si j'en suis capable. Il me faut donc une expérience directe pour savoir que je suis susceptible de telle ou telle modification. Sans doute, il y a en Dieu une idée qui répond à mon âme, ou plutôt à laquelle mon âme répond. Mais, cet archétype de mon âme, je ne le vois pas. Et je ne pourrais pas le voir sans me détacher de mon corps et sans être fasciné par la beauté de mon être spirituel, en d'autres termes, sans sortir des conditions de la vie terrestre. Ainsi, la connaissance rationnelle, la connaissance claire et distincte, qui fait que la substance même des choses nous devient pleinement intelligible, cette connaissance par idées reste pour nous limitée au monde des corps. Pour notre âme, nous devons nous contenter d'une connaissance par sentiment. Cette dernière connaissance n'est rien d'autre que la perception ou la conscience que nous avons de nos diverses modifications. Assurément, elle demeure obscure et confuse. Cependant elle est certaine. Tout imparfaite qu'elle reste, elle est donc recevable dans son ordre, qui est celui de la pure expérience.

2° *Dieu.* — Comment Malebranche conçoit-il Dieu considéré premièrement en lui-même, puis dans son œuvre, enfin dans son gouvernement?

1. *Existence et attributs.* — De toutes les vérités accessibles à la raison, l'existence de Dieu est celle qui comporte le plus grand nombre de preuves. Et les preuves métaphysiques, en même temps qu'elles établissent que Dieu est, font apparaître ce qu'il est.

Or, la plus forte des preuves métaphysiques est la preuve ontologique. Elle se tire de l'idée même de l'Être infini. Mais ce n'est pas seulement le contenu, c'est encore la présence en nous de cette idée qui atteste l'existence de Dieu. En effet, l'idée de l'infini ne peut pas se déduire de l'idée du fini par voie d'addition ou de majoration. C'est, au contraire, l'idée du fini qui est extraite de l'idée de l'infini par mode de limitation. Et la preuve qui résulte de cette idée de l'infini que nous portons en nous, est une preuve de

simple vue. Car l'existence nécessaire est renfermée dans la réalité objective de cette idée. On peut donc dire que nous voyons Dieu en quelque sorte *dans l'idée même que nous avons de lui*. En résumé, rien de fini ne pouvant représenter l'infini, le seul fait que nous pensons à Dieu prouve qu'il existe Malebranche a donc repris à son compte l'argument de saint Anselme devenu l'argument de Descartes; mais il l'a développé d'une façon originale.

Ce Dieu, dont l'existence est certaine jusqu'à l'évidence, il est l'Être infiniment parfait, l'Être sans restriction, ou mieux, comme le dit l'Écriture dans la seule définition valable que nous ayons de Dieu, l'*Être* tout court. Quant à ses attributs, ils sont infinis comme lui-même. Et, ici, l'effort de Malebranche va tout entier à éliminer l'anthropomorphisme. En même temps, il met l'accent beaucoup moins sur les attributs moraux, comme la bonté et la miséricorde, que sur les attributs proprement métaphysiques, comme l'indépendance et l'immutabilité.

2. *L'œuvre de Dieu*. — Mais Dieu n'est pas à considérer seulement en lui-même. Il est, en effet, sorti de lui en quelque sorte dans la production des créatures. Et ce terme de créatures a sous la plume de Malebranche la plénitude de sa signification. D'abord le monde ne provient pas de Dieu par une émanation nécessaire. L'existence des êtres qui le composent est le résultat d'un libre décret de la volonté divine. Ensuite, l'instant de la création ne passe pas. La conservation des êtres dans l'existence n'est de la part de Dieu que l'acte continué de leur création.

La netteté de la position prise par Malebranche, sur ce point capital, vaut que nous nous y arrêtions un moment. En effet, on l'a accusé de verser plus ou moins dans le panthéisme de Spinoza. C'est faux. A la rigueur, il ne suffit pas de parler de création pour échapper à tout panthéisme. Car les doctrines panthéistes maintiennent une distinction entre Dieu et le monde. Spinoza professera qu'il y a une *Nature naturante* et une *nature naturée*. Mais, l'essence du panthéisme consiste à établir entre Dieu et le monde un lien de nécessité et comme une situation d'interdépendance. Pour les panthéistes, Dieu ne peut pas ne pas produire le monde, et il ne peut pas le produire autre qu'il est. Rien de pareil chez Malebranche. Il affirme avec insistance le caractère contingent des êtres créés. A cet égard, une remarque s'impose qui n'a pas été assez faite. Dépassant le point de vue de l'idéalisme purement problématique de Descartes, il a cru devoir recourir à l'Écriture sainte et à la Révélation pour donner à l'affirmation de la réalité matérielle des corps la consistance d'une certitude absolue. Pourquoi? Uniquement parce que, selon lui, « il n'y a point de rapport nécessaire entre Dieu et le monde matériel et sensible », et parce que, en conséquence « Dieu a pu ne pas créer un tel monde ». « Si donc il l'a fait, c'est qu'il l'a voulu et voulu librement. » Peut-on proclamer plus hautement la contingence de l'univers et exclure davantage le panthéisme?

3. *Le gouvernement divin*. — Et maintenant, comment cet univers est-il gouverné? Comment l'action de Dieu s'exerce-t-elle sur les créatures?

Le gouvernement divin est fondé sur le principe de la simplicité et de l'uniformité des voies. On a beaucoup parlé de l'optimisme de Malebranche. Soit. Mais son *régularisme* prime tout. Tout est subordonné chez lui à une ordonnance aussi unilinéaire que possible. Il n'est optimiste que *salva regularitate*. Sans doute, parmi les différents mondes possibles, la sagesse divine a choisi pour le réaliser celui qui était le plus parfait. Mais entendons bien qu'il s'agit ici d'une perfection toute relative, de celle qui est compatible avec le jeu des lois les plus générales et les plus invariables. Dieu a éternellement aperçu ce qui résulterait de l'application de ces lois dans les différentes hypothèses idéalement concevables. Et il s'est arrêté au plan qui donnait les résultats les meilleurs avec les moyens les plus simples.

Quant à l'action de Dieu sur les créatures, elle est conçue comme directe, totale et universelle. Car, dans le sens absolu du mot, Dieu seul est cause. Pour Malebranche, une cause qui ignore comment elle produit son effet n'est pas une véritable cause. La véritable cause doit connaître et les moyens dont elle dispose et les procédés qu'elle emploie pour aboutir à son effet. Si j'étais la cause proprement dite du mouvement de mon bras, je devrais nécessairement connaître la totalité des conditions organiques qui permettent à ce mouvement de s'accomplir. Or, il n'en est point ainsi D'ailleurs, Malebranche multiplie les arguments les plus subtils et les plus contestables pour établir l'impuissance des corps à agir sur les esprits, des esprits à agir sur les corps, des corps à agir les uns sur les autres, des esprits à agir les uns sur les autres. Ainsi toute action est en Dieu et par Dieu.

Mais aucune action n'est arbitraire. La série des actions, autrement dit l'interaction universelle, est rigoureusement réglée. Elle est déterminée par les rapports mutuels et apparents des créatures. Et tout se passe comme si les créatures étaient réellement les causes des effets qu'elles sont censées produire. Mais il n'en est rien. C'est Dieu qui opère les effets à l'occasion des causes. Et, à une même cause, il fait toujours correspondre un même effet. L'invariabilité et l'infaillibilité des consécutions sont assurées. Tout se passera donc comme si le monde était rempli de causes réelles. Les apparences sont sauves. Mais les faits réputés causes sont vidés de tout pouvoir efficient. Il n'y a partout que des *causes occasionnelles* qui déclenchent un phénoménisme dont Dieu seul est l'auteur.

Malebranche part ainsi d'une donnée métaphysique qu'il regarde comme absolument certaine. Et cette donnée est la définition d'une essence qu'il a la prétention de percer à jour. L'étendue considérée comme la nature adéquate de la matière : voilà ce qu'on rencontre à l'origine de sa doctrine des causes occasionnelles. Car, l'étendue, c'est de l'inertie. Et des corps inertes ne peuvent pas renfermer en eux le principe d'une activité autonome et d'une force transmissible.

Mais Malebranche a en tête un autre souci. C'est sa ferveur religieuse, c'est son *théocentrisme* avéré qui l'inclinent à déposséder les êtres créés de toute causalité véritable. Il envisage la doctrine de l'efficacité des causes secondes comme un préjugé dangereux. Pourquoi certains peuples ont-ils adoré le soleil? Parce qu'ils jugeaient qu'il était la *cause* des biens dont ils jouissaient. Pourquoi les Égyptiens ont-ils rendu un culte au Nil? Parce qu'ils attribuaient à ses débordements périodiques la *cause* de la fertilité de leur pays. L'occasionalisme remet les créatures à leur place et coupe court à toute superstition. Et c'est bien la force du sentiment religieux qui pousse le métaphysicien de l'Oratoire à concentrer en Dieu toute causalité. Entendons-le lui-même : « *Il n'y a qu'une vraie cause parce qu'il n'y a qu'un vrai Dieu*. La nature ou la force de chaque chose n'est que la volonté de Dieu... Une cause naturelle n'est donc point une cause réelle et véritable, mais seulement une cause occasionnelle, et qui détermine l'Auteur de la nature à agir de telle et telle manière en telle et telle rencontre. »

Il fallait insister sur l'occasionalisme, qui est une des pièces principales du système. Voyons rapidement les autres éléments constitutifs de la doctrine.

3° *La théorie des inclinations et des passions* prépare la morale. Elle se rattache à l'analyse de la volonté humaine qui est sujette à des mouvements

qui lui impriment une certaine manière d'être et de se conduire. Les inclinations consistent dans l'amour qui nous porte vers certains objets; les passions sont les mouvements qui sont déterminés par cet amour. Les inclinations sont des impressions de l'âme qui n'ont pas de rapport avec le corps; mais c'est d'elles que dérivent les passions qui nous disposent à aimer notre corps et ce qui peut être utile à sa conservation. Il y a trois sortes d'inclinations : 1. l'inclination pour le bien en général; 2. l'inclination pour la conservation de notre corps; 3. l'inclination pour les autres créatures qui peuvent nous être utiles.

En tant que fondées sur les inclinations, les passions sont aussi des mouvements de l'âme. Mais elles ont une répercussion sur le corps. C'est le corps qui en est le siège. Elles ont partie liée avec les sens et l'imagination. L'union du corps avec l'âme va donc désormais jouer un rôle prépondérant. Car l'homme n'est pas un esprit pur et il est impossible qu'il ait quelque inclination sans qu'il s'y mêle quelque passion, petite ou grande. L'analyse des passions est présentée par Malebranche avec une pénétration et une subtilité qu'il est difficile de dépasser. Au point de vue physiologique, elle offre des vues de génie. Ainsi, Malebranche a eu le pressentiment très net d'un fait qui devait être mis en lumière par les théories contemporaines. Il s'est rendu compte que les troubles circulatoires sont le plus essentiel des phénomènes physiques qui constituent l'émotion. Traduite en langage moderne, sa pensée signifie que toute impression émotionnelle forte détermine l'augmentation de l'innervation vaso-motrice et, par conséquent, la constriction de certaines artères.

4° *La volonté.* — Les inclinations et les passions nous livrent en partie la connaissance de la volonté humaine. Mais il reste à définir cette volonté dans sa suprême essence. Et c'est ici que nous rencontrons la question de la *liberté.* Disons tout de suite, pour faire justice de certaines interprétations qui sont des calomnies, que Malebranche a affirmé la liberté humaine avec netteté, avec force, avec constance. Et la théorie qu'il en a proposée est profonde, originale, consistante. Pour lui, ramenée à son premier principe et à sa pure essence, la volonté est le mouvement qui nous porte vers le bien en général, vers le bien indéterminé, vers le bien suprême, c'est-à-dire vers Dieu. L'impression qui nous pousse dans ce sens est *invincible.* Nous ne pouvons pas ne pas rechercher le bien parce que nous ne pouvons pas ne pas désirer d'être heureux. Au fond, rechercher le bien en général ou poursuivre le bonheur, c'est tout un. Mais cette volonté qui aspire au bien en général, elle rencontre inévitablement sur sa route, comme objets définis, concrets et visibles de sollicitation, une multitude de biens particuliers. Or, invinciblement déterminée à la poursuite du bien en général, la volonté humaine n'est jamais nécessitée à l'égard d'aucun bien particulier. Elle n'est pas obligée de s'y arrêter comme à sa fin propre. Elle a toujours, si elle le veut, de la force pour s'en déprendre, parce qu'elle a toujours du mouvement pour aller plus loin. Car si, pour Malebranche, l'entendement, faculté de l'âme, est rigoureusement passif pour recevoir la vérité, la volonté, autre faculté de l'âme, retient le caractère d'une faculté active pour aspirer au bien. Évidemment cette activité s'exerce par la vertu d'une impulsion reçue de Dieu : mais elle est réelle.

Ainsi, l'adversaire acharné des causes secondes a respecté la notion et le fait de la *causalité morale.* Il insiste simplement sur ce que cette causalité, qui est l'essence même de la volonté, n'est pas de soi transsitive, mais *immanente.* Dans sa réponse à la troisième lettre d'Arnauld, il nous donne de sa pensée sur ce point une formule capitale et décisive : « Je crois que la volonté est une *puissance active*, qu'elle a un véritable pouvoir de se déterminer, mais son action est *immanente;* c'est une action qui ne produit rien par son efficace propre, pas même le mouvement du bras. »

Ce mot *immanent* revient souvent chez Malebranche. Mais il n'y a pas à s'inquiéter de ce qu'il l'emploie pour définir le caractère de l'activité volontaire. Car, grâce à la loi invariable et au jeu infaillible des causes occasionnelles, cette activité est, par ailleurs, la maîtresse de l'univers. Dieu lui-même s'est mis à la disposition de la volonté humaine pour exécuter à l'instant même ses désirs. En résumé, la liberté réside tout entière dans le fait que l'esprit peut toujours suspendre son jugement et son amour à l'égard des biens particuliers. La volonté ne sera jamais captivée par aucun bien particulier que si, sans subir aucune contrainte nécessitante, elle s'en est rendue elle-même prisonnière. De cette vérité, nous avons une preuve suffisante dans le sentiment intérieur qui suffit à établir que nous sommes libres. Nous ne le sommes pas tous également. La mesure de la liberté varie d'individu à individu par rapport à un même objet. Mais en principe, tout homme est doué de liberté.

Il semble donc bien que Malebranche ait, sur cette grande question du libre arbitre, sauvegardé les droits de la conscience chrétienne. L'âme peut toujours repousser les faux biens et résister au mal avec la force qu'elle tire du mouvement naturel et invincible qu'elle a pour le bien universel et pour le vrai bonheur.

5° *La morale.* — Précisément, parce qu'elle est libre, la volonté de l'homme a besoin d'être dirigée pour user selon la raison des biens particuliers et pour s'orienter, par la vertu, vers la conquête du bien suprême. De là *la morale.*

La morale demande à être organisée comme une science. C'est à quoi notre philosophe a pourvu dans son *Traité de morale*, dont nous avons présenté plus haut une courte analyse. Il a accompli là un remarquable effort d'*unification* de la morale. Il la ramène toute à la conformité à la raison et au respect de l'ordre. La vertu ne consiste proprement que dans l'amour dominant de l'ordre immuable. Certes, la recherche du bonheur est légitime et nécessaire, puisqu'elle fait partie de l'essence même de la volonté. Mais la conquête du bonheur n'est pas en notre pouvoir. Si la pratique de la vertu dépend de nous, la collation du bonheur dépend de Dieu. Il n'y a donc qu'un seul moyen de nous assurer la possession du bonheur : c'est de travailler à acquérir la perfection. En effet, bien que le rapport de la vertu au bonheur soit synthétique, et non analytique, Dieu ajoutera certainement le bonheur à la vertu comme une récompense qui lui est due. Malebranche est formel là-dessus : « Si l'homme fait ce qui dépend en quelque sorte de lui, c'est-à-dire, s'il mérite en se rendant parfait, Dieu fera en lui ce qui n'en dépend en aucune manière en le rendant heureux... Appliquons-nous donc à connaître, à aimer, à suivre l'ordre... Travaillons à notre perfection. A l'égard de notre bonheur, laissons-le entre les mains de Dieu, dont il dépend uniquement. Dieu est juste : il récompense nécessairement la vertu. Tout le bonheur que nous aurons mérité, n'en doutons point, nous ne manquerons pas de le recevoir. » *Traité de morale*, Ire partie, c. I. Pour remplir le programme de perfection qui est la condition du bonheur il faut par son âme être uni à la sagesse de Dieu, et rapporter tous les mouvements de son être à Dieu qui, en étant le principe, doit en être la fin.

6° *Caractère général de la philosophie de Malebranche.* — Telles sont les données essentielles du système philosophique de Malebranche.

Il ne saurait être question d'instituer ici une cri-

tique de chacune de ces données. D'ailleurs, pour être équitable, une telle critique devrait se placer à un point de vue supérieur à celui d'un examen purement littéral, et considérer surtout l'esprit qui a incliné le philosophe à embrasser les opinions qu'il a faites siennes. On verrait alors qu'il mérite de la bienveillance et de la sympathie à raison des préoccupations auxquelles il a obéi.

Ce qu'il faut noter, c'est que deux thèses principales commandent tout son système proprement philosophique. L'une est la doctrine de la vision en Dieu. L'autre est la doctrine des causes occasionnelles. Or, ni l'une ni l'autre ne semblent pouvoir être admises telles qu'il les a présentées. Elles relèvent, d'ailleurs, toutes deux du même principe que Dieu seul est cause. Il est cause tout à la fois dans l'ordre de la connaissance et dans l'ordre de l'action.

En tant qu'elle procède de la doctrine générale de l'exemplarisme divin, la théorie de la vision en Dieu peut se réclamer de très hautes autorités. Elle a un point d'appui dans Platon, dans saint Augustin, et même, sans conteste possible, dans saint Thomas d'Aquin. Mais la forme qu'elle affecte chez Malebranche est difficilement recevable telle quelle.

Quant à la théorie des causes occasionnelles, elle constitue à certains égards le vice radical de toute la philosophie que nous étudions. Elle exténue le pouvoir des créatures; elle annule la valeur des causes secondes; elle anéantit positivement la nature. Elle a singulièrement contribué à rendre suspecte la théologie de notre auteur, qu'elle conditionne rigoureusement, notamment dans sa conception de la grâce. Et ce sont les causes occasionnelles, selon toute vraisemblance, qui lui ont valu les désaveux officiels qui ont atteint certaines de ses œuvres.

Parmi les erreurs que Malebranche a commises, il y en a une qui doit particulièrement attirer notre attention. Il a été conduit à exalter la connaissance mathématique du monde des corps comme le type par excellence, comme le parfait modèle de toute connaissance vraie. On a dit et on a prouvé que, moralement parlant, Malebranche tourne le dos à Descartes. Et il est parfaitement exact que, à un certain point de vue, il est aussi anticartésien que possible. Mais il n'en demeure pas moins vrai que, sur un point d'importance capitale, il a emboîté le pas à celui qui est le premier de tous ses maîtres reconnus ou inavoués. Il a pris à son compte la conception cartésienne du dualisme radical de l'esprit et de la matière, de la pensée et de l'étendue. Lui aussi, il a cru apercevoir dans l'étendue l'unique essence de la matière et il l'a, dès lors, érigée en une sorte d'absolu. C'est en cela surtout qu'il a donné à la métaphysique de Descartes une adhésion qui est allée jusqu'à la superstition inclusivement. Car, après avoir eu soin d'exiler la philosophie de l'histoire, il a cru naïvement que le cartésianisme, s'imposant à l'histoire à un titre unique, y marquait l'avènement de la philosophie *définitive*.

Et cependant, philosophiquement parlant, il est loin de ne dépendre que de Descartes combiné avec saint Augustin, comme il l'a tant répété. Évidemment, il n'a pas conscience d'autres emprunts qu'il fait, d'autres influences qu'il subit. Il n'en reste pas moins tributaire de sources variées et multiples. Mais le sens historique lui fait défaut, comme il a fait défaut à Descartes lui-même. C'est ainsi qu'il n'aperçoit pas le rôle que la scolastique a joué dans sa propre formation. Et pourtant, il relève d'elle à bien des égards. Ennemi juré d'Aristote, adversaire déclaré des maîtres médiévaux, il reste conditionné en bien des points par l'héritage inaperçu de l'École. Dans sa remarquable étude sur *La liberté chez Descartes et la théologie*, É. Gilson a montré comment ce protestataire résolu est secrètement influencé par des formes de pensée qu'il répudie. Il y aurait lieu d'appliquer la même méthode d'analyse historique à la philosophie de Malebranche, et on aboutirait à des résultats analogues. Car, on a beau mépriser l'histoire et on a beau se persuader que, comme philosophe, on peut faire litière des traditions de la pensée philosophique : on n'en subit pas moins la loi de l'histoire qui veut que, avant d'être un principe, on soit un aboutissement et on devienne un passage. Il n'y a pas plus de philosophes sans ancêtres que d'enfants sans parents. L'originalité absolue n'existe pas. La philosophie dont nous venons de rendre compte forme en réalité un système non seulement complexe, mais même composite. Par des liens plus ou moins indirects et subtils, elle se rattache à des origines lointaines et diverses. C'est un fait qu'il importe de constater.

IV. Position et vues théologiques. — Quelle a été l'attitude de Malebranche dans les questions qui appartiennent en propre au domaine de la théologie ? Pour résoudre équitablement le problème ainsi posé, on doit distinguer nettement entre l'ordre subjectif des intentions et l'ordre objectif des conceptions. Considérons donc d'abord ce que notre auteur a voulu être, ce qu'il a eu le dessein d'accomplir; nous examinerons ensuite ce que renferment ou supposent effectivement les théories qu'il a adoptées et professées.

1° *Attitude générale.* — Ce qu'il a voulu être pour son compte, il l'a dit et répété à maintes reprises. Il a fait sa profession de foi avec une sincérité qu'on ne saurait suspecter et avec une clarté qui ne laisse rien à désirer. Citons quelques textes qui suffiront à faire connaître sa disposition d'âme. Voici d'abord trois déclarations empruntées aux *Entretiens sur la métaphysique*, X, XIII, XIV : — « Demeurons dans l'Église, toujours soumis à son autorité; si nous heurtons légèrement contre les écueils, nous ne ferons pas naufrage. » — « Pour conserver notre foi dans les matières décidées, nous avons l'autorité de l'Église : cela suffit. » — « Je demeure soumis à l'autorité, plein de respect pour la raison, convaincu seulement de la faiblesse de mon esprit et dans une perpétuelle défiance de moi-même... Je sens toujours, de mieux en mieux, la petitesse de mon esprit, la profondeur de nos mystères, et le besoin extrême que nous avons tous d'une autorité qui nous conduise. » — D'autre part, nous lisons dans l'Avertissement des *Méditations chrétiennes* : « Je soumets toutes mes réflexions à l'autorité de l'Église qui conserve le sacré dépôt de la tradition. » — Enfin, voici deux extraits du *Traité de la nature et de la grâce* (Avertissement et premier éclaircissement) : « Je ne suis point assez téméraire pour révoquer en doute ce qui passe pour certain dans l'Église et ce que la religion nous oblige à croire. » — « Je soumets toutes mes pensées à la censure de l'Église qui a droit de me les faire quitter par une autorité à laquelle je serai toujours prêt à déférer. » — Il n'est pas possible d'accuser une intention plus ferme et plus louable d'orthodoxie. On voit par là ce qu'il a voulu être pour son compte.

Et voici ce qu'il a eu dessein de faire pour les autres. Son respect de l'enseignement de l'Église s'est accompagné d'un véritable zèle pour justifier la vérité chrétienne. Il a dit dans l'avertissement du *Traité de la nature et de la grâce* : « Je n'ai point d'autre dessein que de prouver en toutes les manières possibles les vérités que la foi nous enseigne. » Croyant sincère et docile pour sa part, il a voulu être pour ses contemporains un apologiste et un apôtre. Voilà pourquoi il s'est efforcé de proposer en faveur du dogme catholique des arguments qui fussent en harmonie avec la science et la philosophie de son temps. On n'exa-

gérerait problablement rien en disant que c'est une intention apologétique qui a été le principe inspirateur de toute sa philosophie. Assurément, cette philosophie a bien pu, à son insu, gâter sa dogmatique; mais elle n'a jamais altéré son désir d'attirer les autres à la religion, et de la leur faire embrasser telle que l'Église nous la présente. Sans doute, il a parfois recouru à des preuves rationnelles qui n'étaient pas plus décisives que les conceptions philosophiques auxquelles il les empruntait. Mais, d'autre part, il a été si sincèrement pénétré des exigences de l'orthodoxie que, en matière de religion, il a adopté une attitude d'esprit qui allait à l'encontre de ses goûts spontanés. Dans le domaine de la vérité révélée, non seulement il a admis et défendu le principe d'autorité, non seulement il a appuyé fortement sur l'importance de la tradition, mais encore il a montré un sens de l'histoire, il a manifesté une intelligence des preuves historiques dont il était complètement destitué dans les autres ordres de choses. Il faut insister sur ce point.

D'abord, il a le vif sentiment du caractère social de l'Église. « Maintenant que la raison de l'homme est affaiblie, il faut la conduire par la voie de l'autorité. » Cette autorité, nécessaire pour nous livrer la vérité, les protestants ont la prétention de la trouver dans l'Écriture sainte. Or, Malebranche fait observer très justement que la valeur transcendante des Livres sacrés repose sur le *fait de l'inspiration*. Mais ce fait, il faut le connaître pour s'y appuyer. Il faut en avoir, non pas un sentiment vague, mais une certitude inébranlable. Il a donc besoin d'être attesté par une affirmation compétente. Dès lors, faudra-t-il que le Saint-Esprit le révèle à chaque particulier ? C'est là une prétention insoutenable. Combien il est plus naturel et plus sensé que l'Esprit-Saint révèle le fait de l'inspiration à l'Église considérée comme collectivité, comme société, afin que tous les particuliers puissent ensuite bénéficier, en toute sécurité, de cette attestation générale ! Une telle attestation, dont on peut contrôler les origines, est beaucoup plus justifiée et beaucoup plus autorisée.

C'est ici que Malebranche fait intervenir la notion de société avec une pénétration qu'on n'a pas assez relevée. Il oppose, avec finesse et avec force, le caractère raisonnable et réglé de l'organisation catholique au caractère irrationnel et anarchique de l'individualisme protestant. Il trouve illogique et contradictoire l'attitude des hérétiques. En effet, ces derniers admettent sans sourciller que l'Esprit-Saint *inspire les particuliers*. Et, en même temps, ils trouvent invraisemblable et inconvenant qu'il *assiste* l'Église! En vérité, de telles conceptions sont contraires au bon sens. Les décisions d'un concile ne peuvent pas ne pas être préférées, non seulement aux sentiments des particuliers, mais encore aux opinions de quelque secte que ce soit.

Aussi, pour notre apologiste, les meilleures preuves des vérités nécessaires au salut sont celles qui se tirent de l'autorité de l'Église. Car, cette autorité est infaillible. L'infaillibilité de la société religieuse est renfermée dans l'idée même d'une religion divine. La prérogative essentielle de l'Église est donc impliquée dans la seule notion de révélation authentique. Le tout est de comprendre qu'il n'y a qu'un organisme social régulièrement constitué qui puisse raisonnablement et légitimement être le dépositaire de ce privilège de l'infaillibilité.

Mais l'appel que Malebranche fait à l'autorité enseignante de l'Église ne l'empêche pas d'attribuer en même temps une grande valeur à des réalités concrètes qui fondent précisément en partie cette autorité même et qui sont loin de constituer des données purement externes. Ainsi, dans le sixième des *Entretiens sur la métaphysique*, il fait intervenir deux considérations dignes de remarque. D'abord, il met en relief par des arguments directs la valeur historique des Livres saints. Ensuite, il fait apparaître, dans une vive lumière, le caractère purement figuratif et manifestement provisoire des promesses temporelles faites au peuple élu, sous le régime de la loi mosaïque. Toujours est-il qu'il est bien clair que Malebranche n'a jamais eu d'autre ambition que d'amener ses semblables à l'Église pour recevoir son enseignement, pour obéir à son autorité et pour lui confier le soin de leur salut. Il a tout fait pour que la profession de foi qui était la sienne devînt la leur.

2° *Thèses théologiques.* — Laissons maintenant les intentions pour regarder en face les doctrines qui appartiennent à l'ordre des réalités objectives.

En principe, la théologie de Malebranche est celle l'Église : on l'a vu de reste par tout ce qui précède. Il veut être orthodoxe, et il est convaincu qu'il est orthodoxe. Mais, en pratique, les éléments proprement théologiques de son œuvre sont influencés par le rôle d'apologiste qu'il s'est assigné et qu'il cherche à remplir. Or, son apologétique s'efforce, comme nous l'avons vu, de s'adapter aux besoins de ses contemporains. C'est pourquoi, elle se laisse pénétrer à fond par les données de la seule philosophie qu'il croit pouvoir leur faire accepter et que d'ailleurs il pense être vraie à l'exclusion de toutes les autres. De là des théories et des explications difficilement conciliables avec les exigences du dogme. De là des formules qu'un jugement impartial ne saurait accepter sans de graves réserves. De là l'inscription de certains ouvrages de notre auteur au catalogue des livres à l'Index. Du reste, ce n'est pas à dire que l'on ne rencontre pas, sous la plume de Malebranche, des indications théologiques vraies, utiles et précieuses à recueillir.

La théologie catholique tient tout entière dans la connaissance de Dieu, de l'homme et de l'Homme-Dieu. Pour livrer le secret de la vie divine, elle expose le mystère de la Trinité. Pour montrer exactement ce qu'est l'homme, elle décrit successivement la condition de justice originelle, la déchéance résultant du péché héréditaire, l'état de régénération spirituelle. Enfin, considérant l'union de Dieu et de l'homme dans un être concret, elle étudie le mystère du Verbe incarné dans ses origines qui se rattachent à la vocation du Christ, et dans ses résultats que manifeste l'analyse du composé théandrique. Nous suivrons l'ordre de ces questions, pour examiner la position que Malebranche a prise par rapport à chacune d'elles.

1. *Dieu en lui-même.* — La conception de la *Sainte Trinité* qui est ou exprimée ou supposée par notre philosophe est irréprochable. Sur cette matière capitale, il professe le plus pur catholicisme. — Au Père, par une appropriation légitime, il rapporte spécialement la puissance. — Il est aussi affirmatif que possible sur la consubstantialité du Fils avec le Père, consubstantialité qui a donné lieu à tant d'hérésies. Il est étranger à tout subordinatianisme, à tout gnosticisme, à tout arianisme. Pour lui, non seulement le Verbe est Dieu, non seulement il est éternel comme son Père, mais les archétypes du monde créé et les vérités premières sont éternels aussi parce qu'ils sont enfermés dans la substance du Verbe, qui est l'Intelligence de Dieu. Entendons comme il parle de ceux qui ne veulent voir dans la vérité qu'un produit des décrets divins. « Il y a des gens qui pensent qu'il n'y a point d'ordre immuable et nécessaire par sa nature, et que l'ordre ou la sagesse de Dieu selon laquelle il a fait toutes choses, quoique la pre-

mière des créatures, est elle-même une créature, faite par une volonté libre de Dieu, et non point engendrée de sa substance par la nécessité de son être. Mais ce sentiment ébranle tous les fondements de la morale en ôtant à l'ordre et aux lois éternelles qui en dépendent leur immutabilité, et il renverse tout l'édifice de la religion chrétienne. » *Recherche*, XIIIe éclaircissement. Rien ne peut mieux mettre en lumière la divinité du Verbe que la nature divine des idées elles-mêmes qu'il porte en lui. — Quant au Saint-Esprit, aux yeux de Malebranche comme au regard de toute la tradition, il est en Dieu ce qui représente l'Amour infini. Et c'est lui qui répand dans les cœurs cet amour surnaturel dont il est le principe.

2. *Anthropologie.* — Pour être bien comprise, la théologie des trois états de l'homme dans Malebranche demande à être rapportée à son *Anthropologie* particulière.

Or, cette anthropologie est résumée par lui-même dans la formule décisive que voici : « L'homme est un composé de deux substances, esprit et corps dont les modalités sont réciproques en conséquence des lois générales qui sont cause de l'union de ces deux natures. » *Entretiens sur la métaphysique*, XIIe. Dans cette définition, il y a un élément qui restera toujours invariable parce qu'il sert de fondement à la réciprocité : c'est la loi même du parallélisme. Mais il y a un autre élément qui peut varier considérablement. Et cette variation peut aller jusqu'à l'interversion complète du rapport des deux termes en présence, en sorte que, des deux conditions possibles pour l'homme, la seconde prenne la place de la première. En effet, l'élément variable dont nous parlons, c'est la relation de l'esprit au corps. Normalement, l'esprit doit avoir la prédominance. Mais la prévalence peut être transférée au corps Ainsi les deux substances dont nous sommes composés peuvent se disputer l'empire du tout qu'elles constituent. Et la loi de la réciprocité jouera en faveur de celle des deux qui aura pris le dessus sur l'autre.

Dans l'état de *justice originelle*, c'est l'âme qui tient les rênes du gouvernement. Elle est la maîtresse de tous les mouvements du composé humain. Et Malebranche va jusqu'à dire qu'il est pratiquement inconcevable que Dieu eût pu primitivement soustraire l'élément matériel à la parfaite domination de l'élément spirituel. Dans cette première situation où les facteurs sont disposés l'un par rapport à l'autre selon une hiérarchie conforme à l'ordre, l'homme n'éprouvait aucune difficulté à agir en toutes circonstances selon sa nature et sa destinée. Il suffisait pour cela qu'il reçût une grâce de lumière. En effet, l'illumination de l'esprit entraînait l'adhésion spontanée au bien d'une volonté gagnée d'avance à Dieu. Cette grâce de pure lumière est ce que Malebranche appelle la *grâce du Créateur*. Il la distingue avec soin de la grâce de sentiment ou *grâce du Rédempteur*, laquelle, selon lui, n'a rien à voir ici. Il prétend que, en matière de grâce, saint Augustin a lui-même distingué entre la lumière et le sentiment. Et il cite à l'appui de sa thèse un texte du grand Docteur où apparaît, en effet, très nettement la distinction en question. Mais il est fort douteux que saint Augustin l'ait entendue dans le sens que lui donne Malebranche. Le texte invoqué ne semble pas suggérer l'idée de deux grâces distinctes, ni surtout séparables : il paraît simplement opérer le discernement de deux éléments indivisibles en fait d'une seule et même grâce. Toujours est-il que Malebranche met, d'un côté, la grâce de lumière sous le nom de grâce du Créateur, et, de l'autre, la grâce de sentiment sous le nom de grâce du Rédempteur. Il a même, sur l'état du premier homme, une formule inquiétante et suspecte. Il dit quelque part que « la lumière, dans son origine, n'était que la nature ». Proposition ruineuse, si on la prend à la lettre. Heureusement, on peut et même on doit l'interpréter dans un sens satisfaisant. En effet, un examen attentif de l'ensemble des textes de notre auteur amène à faire la double constatation suivante : *a*) la grâce de lumière vient du Verbe incarné tout comme l'autre : car, au regard de l'oratorien, la grâce d'Adam procède du Christ ; — *b*) la grâce de lumière n'est qualifiée de naturelle que parce que, maintenant encore, les causes occasionnelles qui en procurent la dispensation sont ordinairement prises de l'ordre de la nature. — D'un mot, la grâce primitive est dite naturelle, non à raison de son essence qui se rapporte à Jésus-Christ comme cause méritoire, mais à raison de sa dispensation qui relève du jeu de causes *occasionnelles* qui sont ici en réalité les causes *naturelles*.

Nous arrivons maintenant à l'*état de déchéance*. Déterminé par la faute de notre premier père, il a succédé à l'état premier de justice surnaturelle. Nous voici donc aux prises avec le fait du *péché originel*. Or, ce fait occupe chez Malebranche une place énorme. Il en traite longuement. Il y consacre des pages profondes, suggestives, riches de précieuses indications. Pour lui, la condition présente de l'homme révèle un désordre qui serait un scandale s'il était imputable à Dieu. Il estime que, seule, la prévarication d'Adam rend compte de ce désordre d'une manière satisfaisante pour la raison.

Il va même trop loin en ce qui regarde l'évidence de la faute qui est au principe de la rupture d'équilibre dont nous sommes les victimes en même temps que les témoins. La désorganisation morale de notre nature lui apparaît dans une lumière si crue que, du moins par endroits, il a l'air d'admettre qu'elle révèle elle-même son origine en accusant l'existence d'un péché spécifique de l'humanité.

Malebranche est plus exact quand, se corrigeant opportunément lui-même, il écrit que « nous savons *par la foi* que le péché a renversé l'ordre de la nature ». Sur un autre point, il est peut-être moins facile de l'excuser. Il a proposé, en effet, une théorie de la *transmission du péché originel* qui attache une importance excessive à un élément d'ordre purement physiologique. Il voit dans les traces du cerveau de la mère qui s'impriment dans le cerveau de l'enfant la grande cause de l'hérédité corrompue. Certes la génération charnelle joue un rôle dans la transmission du péché spécifique. C'est inévitable et c'est certain. Mais on ne peut pas ramener la triste hérédité dont nous subissons la loi à une tare purement physique. Les traces du cerveau ne sont pas l'unique principe des dérèglements de l'humanité issue d'Adam. Il faut réserver la place d'un facteur spirituel qui ne peut manquer de jouer un rôle prépondérant dans une histoire si visiblement dépendante de l'ordre religieux. La position prise par Malebranche semble ici suspecte.

Mais l'ensemble de la doctrine qu'il a professée sur le péché d'origine est du plus haut intérêt. Il n'est pas possible, dit-il, que « les esprits aient été soumis aux corps dans la première institution de la nature ». (Entendons ici *nature* au sens défini plus haut.) Dans la premier état de la création, l'homme exerçait sur son corps un pouvoir discrétionnaire. Mais voici que à l'institution de la nature a succédé la corruption de la nature. Alors tout change de face. « L'homme, par son péché, devient l'esclave du démon, la plus méchante des créatures, et dépend du corps, la plus vile des substances. » Et voilà renversé l'ordre normal de la relation hiérarchique entre les deux

substances dont l'homme est composé : le corps exerce dorénavant sur l'esprit une domination irrégulière et tyrannique.

Pour remédier à une situation si désastreuse, une *restauration* au moins partielle de la condition première de l'homme est nécessaire. Cette restauration est procurée par le Christ, en qui nous n'avons présentement á considérer que l'auteur de la Rédemption du genre humain. La grâce du Rédempteur est une force nouvelle qui rend à l'esprit quelque chose de son empire sur les puissances révoltées de la chair. Elle apporte à la grâce de pure lumière du Créateur l'appoint décisif d'une délectation qui entraîne la sensibilité elle-même dans un mouvement de conversion victorieuse vers Dieu. Devenu esclave de ses passions par l'hérédité séculaire du péché spécifique de sa race, l'homme va en redevenir le maître par la vertu d'un attrait nouveau ou renouvelé qui a son principe dans la passion du Verbe incarné. Car, de la grâce réparatrice, qui est une grâce de sentiment, Jésus-Christ est à la fois la cause méritoire et la cause occasionnelle.

Comme cause méritoire de la grâce, il a obtenu de son Père, pour les hommes, ces grâces de plaisir prévenant qui déterminent la volonté sans éclairer proprement l'intelligence, ou encore ces grâces de joie qui, consécutives à l'illumination de l'esprit, rendent la volonté conforme aux décisions suggérées par la lumière. Le Rédempteur, en effet, a pour fonction de faire que la vérité et la vertu deviennent sensibles et aimables aux hommes. Il touche l'homme dans sa nature révoltée par des attraits qui en redressent l'orientation et qui la subordonnent de nouveau au règne de l'esprit.

Mais le Christ n'est pas seulement la cause méritoire, il est encore la cause occasionnelle de la grâce de sentiment. C'est lui qui, comme homme, préside à la distribution de cette grâce. Pourquoi ? Parce que Dieu est « empêché par sa sagesse » de « donner sa grâce par des volontés particulières». Il faudra donc qu'il y ait, comme principe de distribution de la grâce, une cause naturelle ou occasionnelle. Cette cause, c'est Jésus-Christ. C'est lui qui maintient tout dans l'ordre impeccable de la parfaite uniformité législative.

Mais ici, dans cet occasionalisme de la répartition de la grâce, Malebranche a rencontré deux difficultés qui ont été malheureusement des pierres d'achoppement pour sa théologie. — D'abord il a été amené á diminuer le Christ comme homme. C'est la science humaine de Jésus qui doit pourvoir á la distribution de la grâce. Or, si Malebranche reconnaît que, même comme homme, Notre-Seigneur a une science sans limites assignables, il n'admet pas que cette science indéfinie lui procure une connaissance *actuelle* et *habituelle* de toutes choses. Il y a une grande différence entre tout savoir virtuellement et penser á tout explicitement et en même temps. Cette limitation pratique de la science du Christ, comme homme, constitue, chez Malebranche, un premier obstacle sérieux á la distribution vraiment universelle de la grâce de sentiment. *En fait*, il semble que le Sauveur soit impuissant á pourvoir á tout. — Ensuite, il est obligé de respecter le principe de la généralité des lois. Ce principe vaut, en effet, dans l'ordre de la grâce comme dans celui de la nature. Ainsi que l'Écriture nous l'enseigne, Dieu veut *en droit* que tous les hommes soient sauvés. Cependant, dans la pratique, la foi n'est pas donnée à tous les hommes et le nombre des damnés est supérieur á celui des élus. D'où vient cela ? De ce que ceux-là seuls peuvent réellement être sauvés que les circonstances font entrer dans le dessin du réseau des voies simples, générales, uniformes et constantes. Il y a là une épure dont le tracé géométrique est l'œuvre du grand Architecte et dont la pureté de lignes exclut jusqu'à la possibilité d'une bavure ou d'un trait hors cadre. On en voit les conséquences. Jésus-Christ seul pouvant fournir à Dieu les occasions où les lois générales entrent en action pour que la grâce tombe sur les hommes comme une eau salutaire, il arrivera pour cette rosée céleste ce qui arrive pour la pluie terrestre qui descend sur les sables du désert ou sur la surface de l'océan, aussi bien que sur les prairies ou sur les terres cultivées. Si le Rédempteur pense à un certain moment á une certaine catégorie de pécheurs, les avares par exemple, tous les avares recevront á ce moment lá une grâce de conversion, qu'ils soient d'ailleurs prêts ou non à en faire un bon usage. Il y aura donc fatalement des pécheurs impénitents dans l'ordre surnaturel, comme il y a des monstres dans l'ordre naturel. C'est le résultat du jeu des lois générales qui exclut tout particularisme. La symétrie de la nature et de la grâce est parfaite. Il est presque certain que c'est cette application à l'ordre surnaturel de la doctrine des causes occasionnelles qui a valu á notre philosophe la condamnation de son *Traité de la nature et de la grâce*. Car, ce traité semble, par ailleurs, tout á fait orthodoxe. Si les jansénistes se sont acharnés á obtenir qu'il fût l'objet d'une mesure de proscription, c'est précisément parce que l'analyse qu'il présentait des rapports de l'action divine avec la volonté humaine sauvegardait parfaitement les droits de la liberté. Nous répétons que c'est la philosophie de Malebranche qui a fait tort à sa théologie.

A son anthropologie religieuse il y a lieu de rattacher, comme une sorte d'annexe, la question du *miracle*. Car, cette question est inévitablement liée á l'établissement du christianisme dans le monde et á l'histoire de l'homme sur la terre. Les difficultés classiques soulevées par le miracle deviennent pour le philosophe oratorien un problème difficile à résoudre. On ne peut pas mettre l'accent comme il le fait sur l'immutabilité de l'ordre, sans être embarrassé par les faits extraordinaires qui constituent une illégalité et qui se rencontrent tout le long de l'histoire sainte dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament.

Commençons cependant par donner acte á Malebranche qu'il admet le principe du miracle. Il reconnaît que, en fait, l'avènement de la vraie religion repose sur des miracles, et que, en droit, les miracles sont toujours possibles absolument. Mais il a une tendance incontestable á en limiter le nombre. En présence des faits acquis, il s'emploie le plus qu'il peut á en procurer une explication naturelle. Volontiers, il fait appel aux industries merveilleuses, mais régulières de la Providence qui, par des combinaisons infiniment savantes, mais normales, prépare de loin des coïncidences déconcertantes pour l'intelligence humaine. Il croit aussi, comme cause du miracle, à l'existence de lois qui ne nous sont pas connues. Et enfin, notamment pour ce qui regarde l'Ancien Testament, il attribue un rôle très important á l'intervention des anges. Sans doute, les anges sont des agents invisibles qui ne sont guère perçus que par l'œil de la foi. Mais ils ont le très grand avantage d'être, á un autre point de vue, des agents naturels, capables de maintenir le respect du formalisme légal. En effet, ils peuvent devenir les causes occasionnelles qui déterminent Dieu á agir d'une certaine façon qui n'est plus extraordinaire et surprenante que pour les témoins á courte vue que nous sommes. Malebranche va jusqu'á dire que saint Michel et ses anges étaient aux Juifs, comme causes occasionnelles des faits réputés miraculeux, ce que Jésus-Christ est aux

chrétiens comme cause occasionnelle de la dispensation des grâces divines.

3. *Doctrine sur le Verbe incarné.* — Nous touchons ici au point central de la doctrine, au nœud vital de toute l'œuvre. De purs philosophes ont reconnu eux-mêmes que la théorie de l'incarnation domine et commande tout ce système philosophico-théologique. Et il nous semble bien pouvoir ajouter que c'est là l'élément supérieur qui en fait la beauté principale.

Et d'abord, comment se pose pour Malebranche la question de l'incarnation ? — Nous avons vu, à propos de la déchéance consécutive au péché originel, comment il comprend le rôle que le Christ est appelé à jouer comme rédempteur. Mais la fonction rédemptrice est-elle la cause unique et adéquate de l'existence du Christ ? En d'autres termes, est-ce seulement le péché d'Adam qui a attiré le Verbe incarné en ce monde et décidé le Verbe à s'incarner ? Voilà le problème. Il était inévitable que notre philosophe le posât. En effet, s'il admet, comme Descartes, que la recherche des causes finales est inutile dans l'ordre physique, à la connaisance duquel doit suffire la détermination des causes efficientes, il professe, à l'encontre de Descartes, que cette recherche est nécessaire dans l'ordre moral et religieux, c'est-à-dire en somme dans l'ordre spirituel, où tout dépend des intentions et des volontés divines, et comme de l'attitude de Dieu lui-même. Or, dans cette enquête sur les causes finales appliquée au cas particulier de l'incarnation, deux considérations vont exercer une influence décisive sur la pensée de Malebranche. D'une part, il a une très haute idée de l'obligation où est Dieu de se procurer par son ouvrage une gloire aussi éclatante que possible. D'autre part, il a un vif sentiment de l'abîme insondable et vraiment infini qui sépare de Dieu le monde créé. Dès lors, seule l'incarnation du Fils de Dieu, intervenant pour tirer l'univers de son état profane, pourra lui conférer une dignité capable de fournir une justification rationnellement valable de l'acte créateur.

Un passage du XV[e] éclaircissement sur *la Recherche de la Vérité* résume bien la pensée de Malebranche à cet égard. « Si Dieu, y est-il dit, a fait ce monde visible, quoique indigne en lui-même, de l'action par laquelle il est produit, c'est qu'il a eu des vues qui ne sont pas connues aux philosophes et qu'il sait s'honorer lui-même en Jésus-Christ d'un honneur que les créatures ne sont pas capables de lui rendre. » De là la haute convenance pour Dieu de poser l'incarnation de son Fils comme *le premier et le principal de ses desseins*. Ainsi, l'univers se trouve sanctifié par l'Homme-Dieu et subsiste dans l'Homme-Dieu. C'est *par* Lui et *pour* Lui que toutes choses ont été faites.

Telle est, ramenée à ses données fondamentales, la conception à laquelle Malebranche tend spontanément à se rallier. Mais, dans cette matière qui lui tient cependant tant à cœur, il fait preuve d'une prudence dont il n'est pas toujours coutumier. Il a pleine conscience de l'extrême gravité du problème qu'il s'applique à résoudre. Et, visiblement aussi, il apporte dans l'examen de ce problème un souci constant d'orthodoxie.

D'abord, il tient un compte exact de la place qu'occupe l'incarnation *rédemptrice* dans la tradition théologique de l'Église. Et il professe que la rédemption a joué un rôle capital dans la *réalisation historique* du mystère du Verbe incarné. Il se garde bien de déclarer que l'incarnation, en soi et absolument, est nécessaire. Il déclare que, sans le péché, l'incarnation n'aurait peut-être pas eu lieu; mais il pense en même temps que, dans ce cas, le Verbe aurait sans doute, cherché et trouvé un autre moyen de s'unir à l'univers. Pour faire néanmoins admettre ses vues, il fait intervenir une distinction juste et opportune entre l'ordre des décrets divins et l'ordre des événements visibles, entre l'ordre de la finalité et l'ordre de l'exécution. Du point de vue de la conception et de la décision souveraines du Créateur, l'incarnation apparaît dans un relief qui la place au premier plan; du point de vue de la manifestation du dessein de Dieu dans les faits accomplis sous nos yeux, la rédemption tient le premier rang et s'impose à notre attention comme si elle était le premier article du programme divin. C'est pourquoi Malebranche se borne finalement à dire que la rédemption n'est sans doute pas la cause *unique* de l'incarnation. Le Verbe incarné est quelque chose *de plus* qu'un pur Rédempteur.

Ce sont là d'utiles et louables réserves de doctrine et précautions de langage. Mais enfin, quand il suit le mouvement naturel et l'inspiration surnaturelle de sa pensée, le grand religieux de l'Oratoire, le fidèle disciple de Bérulle retrouve, sans le savoir, les idées de Duns Scot et en revient toujours à sa vision magnifique d'une incarnation qui est au principe et qui subsiste au centre de tout. C'est cette incarnation dominatrice qui sert de clef de voûte à l'immense architecture de l'univers. Si la chose était possible, nous pourrions multiplier les citations qui mettent cette thèse en évidence et qui la soutiennent dans des termes d'une rare élévation. Produisons du moins un texte emprunté au V[e] entretien des *Conversations chrétiennes*. « Le premier dessein de Dieu, écrit Malebranche, a été l'incarnation de son Fils. C'est pour lui que nous sommes faits, quoiqu'il se soit incarné pour nous. Nous sommes faits à son image, car il est homme dans le dessein de Dieu avant qu'il y eût des hommes. Dieu nous a élus en lui avant la création du monde. Comme Dieu a tout fait par lui, il a aussi tout fait pour lui. Car, Jésus-Christ est cet homme pour lequel Dieu a tout fait. Il a été prédestiné pour être le chef des anges et des saints, des anges qui sont avant les saints. Mais il était avant tous dans le dessein de Dieu, car les membres sont faits pour le chef et non le chef pour les membres. » Voilà, dans toute son ampleur, la pensée profonde de notre philosophe sur l'Incarnation. Quel jugement en doit-on porter ?

Derrière la thèse de Malebranche, il y a les idées que voici. Le plan divin, qui préside à tout le développement de l'œuvre créatrice, ne peut pas être un composé de pièces et de morceaux. Ce plan ne peut pas comporter des surprises qui nécessitent des reprises. Dieu ne saurait être assimilé à un architecte qui, ayant manqué son coup, restaure son édifice par des expédients où les délicatesses de l'amour ne suffisent pas à masquer les défaillances de la sagesse. On peut les ramener aux deux énoncés suivants : 1° Tout a été prévu de toute éternité et tout fait partie d'un plan unique, simple et concordant; 2° Le principe déterminateur de toutes les lignes tracées dans ce plan et de tous les événements issus de cet archétype est l'incarnation du Fils de Dieu. — Au-dessus de toutes les contingences de l'histoire, il faut donc envisager « le décret éternel par lequel Dieu a résolu de réunir toutes choses dans notre divin Chef, l'Homme-Dieu, prédestiné avant tous les temps pour être le fondement, l'architecte, la victime et le souverain prêtre du temple spirituel que la majesté divine habitera éternellement ».

Ces vues peuvent se réclamer de très hautes autorités. Malebranche a probablement pour lui saint Jean. Il a certainement pour lui saint Paul. Il a pour lui certains Pères qui ont combattu plus directement

l'arianisme. Il a pour lui, à partir de Duns Scot toute l'école franciscaine, la théologie salésienne, et même Suarez. Et on pourrait revendiquer en sa faveur bien d'autres témoignages.

La doctrine qui a retenu les préférences de Malebranche est librement discutée dans l'Église, ainsi que l'observait déjà saint Bonaventure. Et si notre auteur y a adhéré pour des motifs plus philosophiques que mystiques, en ceci encore il semble couvert par l'autorité du Docteur séraphique qui a écrit de la conception qu'il préconise : *Magis consonat judicio rationis.*

La conclusion très nette est que Malebranche ne doit pas être incriminé pour ses vues sur l'incarnation. Mais, comme nous l'avons insinué plus haut, il mérite d'être repris pour avoir, à certains égards, diminué le Christ dans sa fonction de rédempteur. Sans doute, il mettra très haut le rôle du réparateur. Il le mettra si haut, qu'il semblera presque se contredire lui-même en disant que le Verbe ne s'est rendu sensible et visible que pour rendre la vérité accessible aux hommes. Mais, quand il s'agit de montrer en lui la cause occasionnelle de la distribution de la grâce, il semble que c'en soit fait des grandeurs du Verbe incarné. Celui-ci apparaît surtout comme impuissant à égaler ses secours à tous les besoins des âmes prises individuellement. Sainte-Beuve n'a pas eu tout à fait tort de dire que, en cela, Malebranche a exalté le Père aux dépens du Fils. Et il est bien regrettable, en effet, que, après avoir élevé un si beau monument à la gloire du Médiateur universel, il ait abaissé plus que de raison le Sauveur des hommes et le divin Médecin des âmes.

La théologie de l'incarnation de Malebranche a comme un prolongement dans sa conception de l'Église. — C'est l'Église qui continue sur la terre l'œuvre d'enseignement et de réparation du Christ. Nous lisons dans le Ve *Entretien sur la métaphysique :* « Les hommes ont vu de leurs yeux la Sagesse éternelle... Il ont touché de leurs mains le Verbe qui donne la vie. La Vérité intérieure a paru hors de nous... afin de nous apprendre d'une manière sensible et palpable les commandements de la loi divine... Ces grandes vérités que la foi nous enseigne sont en dépôt dans l'Église... Nous ne pouvons les apprendre que par une autorité visible émanée de la Sagesse incarnée. » On ne saurait mieux dire ni être plus catholique.

Néanmoins, pour les raisons que nous avons dites, l'œuvre du philosophe oratorien n'a pas entièrement échappé aux censures de l'Église. Un décret du 21 novembre 1689 a mis à l'Index le *Traité de la nature et de la grâce.* Plus tard, *La recherche de la vérité*, les *Entretiens sur la métaphysique* et le *Traité de morale* ont été également prohibés. Cependant, plusieurs écrits très importants de Malebranche, écrits où il développe notamment sa doctrine de l'incarnation et de l'amour de Dieu, n'ont été touchés par aucune condamnation.

V. Rapports de la philosophie et de la religion. — On sait que Descartes avait posé le principe de la philosophie *séparée.* Il mettait, d'un côté, les vérités de l'ordre religieux comme relevant du seul critère de l'autorité, et, de l'autre côté, les vérités de l'ordre rationnel comme relevant du seul critère de l'évidence. Ces deux catégories de vérités ne sont pas seulement distinctes l'une de l'autre; elles sont de plus isolées l'une de l'autre par une cloison étanche. De l'une à l'autre, il n'y a pas de passage possible. Les vérités rationnelles constituent l'unique domaine de la philosophie. Ici, la libre recherche doit s'exercer sans contrainte et aussi sans contrôle, car la tradition ne vaut pas dans les matières justiciables de l'évidence. Inversement, le jugement humain et l'esprit critique n'ont rien à voir dans les vérités révélées. Ces dernières ne sont pas à comprendre comme des objets intelligibles, mais à accepter comme des données impénétrables. Elles ne sont pas perçues par l'esprit; elles sont reçues par la foi. C'est l'autorité compétente qui les propose et qui en quelque sorte les impose.

Le grand, le très grand mérite du cartésien Malebranche a été de résister nettement sur ce point à l'influence de celui qu'il admirait tant et qu'il a tant loué. Il n'a jamais admis telle quelle la séparation préconisée par Descartes, bien qu'elle ne procédât pas d'un mauvais dessein contre la religion et qu'elle prétendît, au contraire, la mettre en sûreté. Il n'a pas davantage voulu d'un régime de juxtaposition où la philosophie, tout en faisant état des données de la foi, s'interdirait d'en faire usage. Et il a abouti ainsi à la conception d'une véritable synthèse des éléments empruntés à la foi et puisés dans la philosophie, synthèse dont les éléments composants jouent un rôle effectif et efficace les uns par rapport aux autres.

Nous disons qu'il a *abouti* à cette conception d'une intime alliance et d'une mutuelle assistance de la raison et de la foi. En effet, c'est là une question où sa pensée a évolué d'une façon notable et toujours dans le sens du progrès le plus heureux. Comme nous l'avons dit, il a, dès le début, refusé de se plier au séparatisme de Descartes. Mais il a pourtant commencé par en subir l'influence. Dans une première phase de sa vie de penseur, il se préoccupe surtout de prévenir les empiétements de la foi sur la raison et de la raison sur la foi. Il insiste alors sur le rôle de la tradition dans la religion, et sur la nécessité de l'autonomie dans la spéculation philosophique. Cependant, il ne les met pas à part l'une de l'autre par un isolement radical. Puis, à mesure qu'il avance dans sa carrière, il prend davantage conscience de l'utilité, de la convenance et même de la nécessité d'une collaboration proprement dite de la religion et de la philosophie. A ce moment, deux propositions résument l'état de sa pensée. D'une part, les dogmes révélés rendent compte de certains faits. Ils peuvent être des principes d'explication métaphysique. Il leur reconnaît donc une *intelligibilité* qu'on pourrait qualifier d'*active.* D'autre part, sans découvrir ces mêmes dogmes comme faits donnés et sans les supprimer comme mystères, notre raison peut néanmoins s'y appliquer utilement pour les éclairer en quelque mesure. Et il admet de la sorte qu'ils ont une seconde *intelligibilité*, celle-ci de caractère *passif.* — Mais il ira plus loin encore. Le jour viendra où il proclamera que « la vraie philosophie, c'est la religion ». Par cette formule il s'apparente à Origène, à Augustin, à Bonaventure. Pour ces grands hommes, le christianisme était bel et bien notre philosophie à nous croyants. Mais ils entendaient cette communion de la raison et de la foi d'une sorte de mariage *in concreto.* Dans leur pensée, il y a simplement absorption *de fait* de toutes les vérités partielles et subordonnées dans la vérité totale et supérieure du mystère du Verbe incarné. Malebranche tend à faire prévaloir la conception d'une sorte d'unité *de droit* des deux ordres. Il incline, en effet, à identifier le Verbe et la Raison.

C'est précisément sur ce point que son attitude, d'ailleurs si louable, appelle sans doute des réserves et demande en tout cas des explications. Il ne naturalise pas le surnaturel : aucun doute là-dessus. Mais il n'est pas aussi certain qu'il ne lui arrive jamais de surnaturaliser le naturel. La position qu'il occupe dans cette matière si délicate est plus d'une

fois équivoque. Citons un exemple. Il déclare quelque part que « c'est la même Sagesse qui parle immédiatement par elle-même à ceux qui découvrent la vérité dans l'évidence des raisonnements, et qui parle par les saintes Écritures à ceux qui en prennent bien le sens ». Comment ne pas redouter qu'il y ait ici une confusion des deux ordres, par une secrète exaltation de la nature jusqu'au niveau de la grâce ? Toutefois, le malaise qu'on éprouve à lire de pareils textes est corrigé par la bonne impression que laissent d'autres déclarations de l'auteur. Car, il revient à des formules d'où il semble résulter qu'il n'est pas réellement tombé dans l'erreur qu'on serait parfois tenté de lui imputer. Mais nulle part, il n'a proposé des rapports de la nature et de la surnature une explication exempte de toute ambiguïté.

Et si, de temps à autre, il exalte trop la nature, dans d'autres cas, il diminue l'ordre surnaturel. Nous revenons ici, pour l'envisager sous un autre aspect, à un point déjà touché précédemment, celui de la distribution de la grâce. La théorie que Malebranche professe à cet égard n'amoindrit pas seulement le Christ comme rédempteur : elle porte encore atteinte à toute l'économie de la religion et, par conséquent, à Dieu lui-même. Oui, en principe, la bienveillance divine ne refuse le salut à aucun être de bonne volonté. C'est fort bien. Mais les déficiences de l'exécution rendent pratiquement inefficace, pour un grand nombre, la volonté salvifique de Dieu le Père. La dispensation des grâces actuelles affecte un caractère non seulement limité, mais encore arbitraire; non seulement contingent, mais encore fortuit. Le nombre des élus est inévitablement et, disons-le, injustement restreint. Car, il est réduit pour des raisons extrinsèques. Ce sont des causes étrangères à la responsabilité véritable des individus qui y mettent des bornes. De telles vues ne sont pas d'un bon théologien. Elles ne sont pas davantage d'un vrai philosophe. Elles vont à l'encontre du succès de la tentative de rapprochement entre la foi et la raison opérée par Malebranche.

Nous l'aimons mieux quand, parlant du fond de son âme, il écrit des phrases comme celle-ci : « Je ne croirai jamais que la vraie philosophie soit opposée à la foi et que les bons philosophes puissent avoir des sentiments différents des vrais chrétiens ». VI[e] *Entretien sur la métaphysique*. C'est par la conviction qui a dicté ces lignes qu'il a rendu un immense service. Les intentions de Descartes n'étaient pas mauvaises; la sincérité de sa foi personnelle ne semble pas discutable. Mais, objectivement, son entreprise allait à ruiner le crédit intellectuel de la Révélation. Elle en détruisait de fond en comble la valeur spéculative. Elle coupait le monde de la foi de sa relation nécessaire avec le monde de la science ou même de la simple intelligibilité. Et, par là, elle exposait la pensée chrétienne au péril très grave d'une sorte de naufrage philosophique. Encore une fois, c'est Malebranche qui, au lendemain même de la mort de Descartes, a paré le premier à ce danger. Il a essayé de faire servir la philosophie au bien de la religion, et la religion au profit de la philosophie. Dans la réalisation de ce programme, il a commis plus d'une faute. Mais il a néanmoins rendu des services et il en rend encore. Il reste un témoin du Christ et de l'Église dans des milieux de haute spéculation où des œuvres doctrinalement plus sûres, mais rationnellement moins séduisantes que la sienne, n'ont pas d'accès. Et surtout il a tracé le programme d'une collaboration proprement dite de la raison et de la foi. Il a montré que le mystère du Verbe incarné pouvait devenir un point de convergence pour la philosophie bien comprise et la religion bien expliquée. Sachons lui gré de cette conception qui est à retenir et à reprendre. Appliquée dans des conditions meilleures, elle a l'avenir pour elle. Car, s'il y a une foi qui cherche à comprendre, il y a aussi une raison qui a besoin de croire. Cet aveu d'un déficit de la nature que l'incroyance hésite à faire, les successeurs de Malebranche contribueront à le lui arracher. Alors, la foi qui cherche l'intelligence verra venir au devant d'elle l'intelligence qui cherche la foi. L'*intellectus quærens fidem* viendra rejoindre la *fides quærens intellectum*. C'est de cette rencontre que sortira une philosophie vraie et enrichie de nouveaux apports. Quant au séparatisme, il est condamné par son impuissance même : il n'a produit que des fruits de mort. Longtemps avant qu'il étale sous nos yeux ses conséquences néfastes, Malebranche avait clairement aperçu qu'il ne pouvait pas aboutir.

VI. Vue d'ensemble sur l'œuvre et le rôle de Malebranche. — Nous connaissons déjà le premier caractère de la philosophie de Malebranche qui est la *complexité*. Nous avons vu qu'elle emprunte les éléments qu'elle utilise à des sources multiples et diverses. De ces emprunts, le plus souvent, l'auteur n'a pas conscience, car il a le sentiment justifié d'être à certains égards autodidacte. Et, en effet, *systématique* au plus haut degré, il construit pour son compte une *synthèse* qui apparaît tout d'abord comme une résultante irréductible à ses composantes. Mais la philosophie que nous venons d'étudier a cependant un troisième caractère : complexe et systématique, elle reste foncièrement *hétérogène*. Elle n'est pas seulement complexe, elle est encore composite, et le caractère systématique qu'elle revêt ne saurait masquer le défaut d'homogénéité dont elle souffre. La belle unité qu'elle présente est beaucoup plus apparente que réelle. Elle laisse subsister la nature disparate des facteurs auxquels elle fait appel. Et les artifices combinés d'une rigueur géométrique et d'un art subtil ne sauraient cacher l'imperfection de certaines soudures aux esprits dont les exigences concrètes refusent de se laisser prendre aux mirages d'une idéologie abstraite. — Tel nous apparaît le malebranchisme. Trois mots le résument : complexité, systématisation, hétérogénéité.

En présence d'une telle œuvre, un travail d'analyse historique s'impose pour assigner à chaque ingrédient philosophique, si nous osons dire, l'origine qui lui est propre. On verrait alors que, dans cette élaboration savante, il y a bien autre chose que de l'augustinisme et du cartésianisme. Nous nous sommes déjà expliqué nettement là-dessus : nous n'avons pas à y revenir.

Un autre point doit présentement attirer notre attention : c'est la transformation profonde que le grand métaphysicien de l'Oratoire fait subir aux éléments doctrinaux qu'il utilise. Ce n'est pas seulement à propos de ses prédécesseurs méconnus, c'est encore à propos de ses inspirateurs reconnus qu'il opère une transposition décisive des pensées. Nous ne nous arrêterons pas au fait qu'il accommode à sa façon le platonisme d'Augustin. Mais nous voudrions signaler tout spécialement la dénaturation, d'ailleurs fort heureuse, qu'il fait subir à la métaphysique de Descartes. Légitimement classé dans l'école cartésienne, il est cependant évident qu'il tourne le dos à son maître après lui avoir donné la main. De l'auteur du *Discours de la méthode*, il reçoit le principe des idées claires et distinctes, l'affirmation du dualisme radical de l'étendue et de la pensée, les données essentielles de la physique mécaniste, la conviction de la subjectivité des qualités secondes, la preuve de l'existence de Dieu par l'idée même de Dieu. Mais tout cela, il le transforme et il en fait usage dans un

tout autre esprit. C'est ainsi qu'on a pu, avec des preuves décisives à l'appui de ce paradoxe apparent, parler de l'*anti-cartésianisme* de Malebranche. D'ailleurs, sur des questions fondamentales, il se sépare tout à fait de Descartes : il refuse d'admettre que les vérités premières soient des créatures; il professe que la recherche des causes finales est permise et même nécessaire; enfin il soutient que, loin de constituer un absolu indivisible, la liberté ne comporte pas de commune mesure d'un homme à un autre. Ainsi, tout en relevant de Descartes, il le modifie profondément, mais toujours dans un bon sens et pour orienter sa propre philosophie vers des fins religieuses.

Cependant, sur certains points, il a subi l'influence de son initiateur d'une façon excessive et fâcheuse. Le premier tort qu'il a eu et que nous avons indiqué déjà est d'avoir cru que, dans ses traits essentiels, la métaphysique cartésienne était irréformable et par conséquent définitive. Singulière méprise de la part d'un homme qui répudiait avec sérénité la tradition et l'autorité en matière de philosophie ! Ensuite, nous tenons à répéter combien est regrettable et de grande conséquence l'erreur qu'il a commise en canonisant l'étendue. C'est cette erreur qui l'a amené à nous proposer comme le modèle suprême de la connaissance adéquate celle que nous avons de la matière, c'est-à-dire de ce qui, pris en soi, est l'inintelligibilité même. Enfin, la forme de doctrine religieuse qu'il a fait prévaloir se ressent en mal du cartésianisme. Libéré du laïcisme de Descartes, il demeure tributaire de son rationalisme. Son mysticisme est en réalité un pseudo-mysticisme. Chez lui la superstition de l'idée fait tort à la piété du cœur. La ferveur qui l'élève vers Dieu est surtout de nature intellectuelle. Ni pour lui, ni pour d'autres, elle n'est capable à elle seule d'installer Dieu au centre de la vie humaine comme un principe actif d'amour. Dans son système, tout est construit en vue de natures intelligibles, non en fonction d'êtres concrets. Et son Dieu lui-même n'est pas celui qui « parle au cœur ». On a dit du Dieu de Descartes qu'il est avant tout un *ingénieur* : on peut dire du Dieu de Malebranche qu'il est principalement un *artiste*. Car ce Dieu s'admire, il veut qu'on l'admire, et, retiré dans un égoïsme transcendant, il fait plus de cas de la beauté de ses créations que du bonheur de ses créatures.

Mais cette critique n'est pas le dernier mot que nous ayons à dire de Malebranche. Pour l'ensemble de son œuvre, il mérite un meilleur témoignage. Il a été pour son compte un philosophe chrétien. Il nous a laissé des écrits qui, tout pleins de vues suggestives, contiennent le programme d'une philosophie chrétienne. Enfin, il a dressé devant nous, dans une lumière aveuglante, cette vérité trop oubliée par les hommes, que des êtres qui ne peuvent être que par Dieu ne doivent être que pour Dieu.

1° *Éditions.* — Dans le numéro de janvier 1916 de la *Revue de métaphysique et de morale*, M. Désiré Roustan, dont le témoignage procède d'une compétence exceptionnelle, a déclaré sans ambages que « nous ne possédons aucune édition moderne, correcte et complète de Malebranche ». En attendant que soit publiée l'édition qui se prépare sous les auspices de l'Académie des Sciences morales et politiques, voici quelques indications utiles pour guider les recherches. — Les éditions *partielles*, contemporaines de l'auteur, qui sont recommandées comme les meilleures par Malebranche lui-même, sont les suivantes : *De la recherche de la vérité*, Paris, David, 1712, 4 vol. in-12; *Conversations chrétiennes*, Paris, Anisson, 1702, 1 vol. in-12; *Traité de la nature et de la grâce*, Rotterdam, Reinier Leers, 1712, 1 vol. in-12; *Traité de morale* (avec le *Traité de l'amour de Dieu*), Lyon, Plaignard, 1707, 2 vol. in-12; *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, Paris, David, 1711, 2 vol. in-12; *Recueil de toutes les réponses à M. Arnauld*, Paris, David, 1709, 4 vol. in-12. — Parmi les *éditions modernes*, il faut citer surtout : *Œuvres de Malebranche, publiées par MM. de Genoude et de Lourdoueix*, Paris, de Sapia, 1837, 2 vol. in-4°; *Œuvres de Malebranche, publiées par Jules Simon*, Paris, Charpentier, 1842, 2 vol. in-12. Il est à noter que l'édition de Jules Simon ne renferme que des œuvres choisies, avec de singulières lacunes. L'édition de Genoude et de Lourdoueix, bien qu'incomplète et assez médiocre, n'en reste pas moins jusqu'à ce jour celle à laquelle on peut recourir avec le plus de profit.

2° *Travaux.* — Pour la bibliographie complète, se reporter au livre de M. Joseph Vidgrain, indiqué ci-après. Les principaux livres à consulter sur Malebranche sont les suivants : Fontenelle, *Éloge du Père Malebranche*, dans *Éloges historiques des académiciens*, Paris, 1742, in-8°; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. VI, c. v et vi; Abbé Blampignon, *Étude sur Malebranche*, Paris, 1862; F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, 1868, 2 vol.; Léon Ollé-Laprune, *La philosophie de Malebranche*, Paris, 1870, 2 vol; Père André, *Vie du R. P. Malebranche, publiée par le P. Ingold*, Paris, Poussielgue, 1886; Henri Joly, *Malebranche*, Paris, 1901; Maurice Blondel, *L'anti-cartésianisme de Malebranche*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, janvier 1916; Joseph Vidgrain, *Le christianisme dans la philosophie de Malebranche*, Paris, 1923; Victor Delbos, *Étude de la philosophie de Malebranche*, Paris, 1924; Gouhier, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuses*, Paris, 1926. En pratique, si l'on veut aller au plus court pour connaître Malebranche, on peut simplifier beaucoup la liste qui précède. La lecture de Léon Ollé-Laprune est très utile et très recommandable. Pour l'exposé proprement philosophique, le livre de Delbos est décisif et ne laisse rien à désirer. Pour la partie théologique et religieuse du système, Maurice Blondel et Joseph Vidgrain fournissent tous les renseignements nécessaires.

J. Wehrlé.

MALÉDICTION. — Voir Imprécation, t. viii, col. 1425, 1426.

MALEVILLE (Guillaume de), né à Domme près de Sarlat, en 1699, fut curé de sa paroisse natale jusqu'en 1756; il mourut à une époque qu'il est difficile de préciser. — Maleville composa de nombreux écrits dans lesquels les idées jansénistes se cachent presque toujours et où on ne trouve que les thèses les plus rigides. Il a publié les *Lettres sur l'administration du sacrement de pénitence où l'on montre les abus des absolutions précipitées, et où l'on donne des principes pour se conduire dans les plus grandes difficultés qui se rencontrent dans le tribunal*, 2 vol. in-12, Bruxelles, 1740. Le P. Colonia, dans le *Dictionnaire des livres jansénistes*, t. ii, p. 541-547, critique longuement cet écrit et cite de nombreux passages empreints d'un rigorisme outré et dont les idées essentielles sont certainement empruntées au jansénisme. L'*Encyclopédie théologique* de Migne, t. xii, col. 649-651, a reproduit cet article. Maleville, d'ailleurs, répondit à Colonia par une *Défense des lettres sur la pénitence*, Toulouse, 1760. Maleville publia encore : *Les devoirs des chrétiens*, 4 vol. in-12, Toulouse, 1750; *Prières et bons propos pour les prêtres et spécialement pour les pasteurs*, in-12, Toulouse, 1752; *La religion naturelle et la révélée établie sur les principes de la vraie philosophie et sur la divinité des Écritures de Dieu*, ou *Dissertations philosophiques, théologiques et critiques contre les incrédules*, 6 vol. in-12, Paris, 1756-1758 (*Mémoires de Trévoux* d'octobre-novembre 1756, p. 2503-2517, 2693-2712, et d'avril 1759, p. 773-805); *Histoire critique de l'éclectisme ou des nouveaux platoniciens*, 2 vol. in-12, Londres, 1766 (*Mémoires de Trévoux* de juin 1766, p. 1400-1407); *Doutes proposés aux théologiens sur des opinions qui paraissent fortifier les difficultés des incrédules contre quelques dogmes catholiques*, in-12, Paris, 1768; *Examen approfondi des difficultés de l'auteur de l'Émile contre la religion*

chrétienne, Paris, 1769. Tous ces écrits parurent sous le voile de l'anonymat, et c'est probablement Maleville qui publia un *Mémoire sur la présente défense de la tradition orale*, 1769, en réponse à la *Défense de la tradition orale*, thèse que l'abbé Gisson, du diocèse de Sarlat, avait soutenue chez les jésuites de Toulouse.

Quérard, *La France littéraire*, t. v, p. 463; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, t. VIII, p. 81, 82.

J. Carreyre.

MALEVANSKII Sylvestre, théologien russe du XIX[e] siècle, né le 9 janvier 1828, dans le diocèse de Volhynie, mort à Kiev, le 12 novembre 1908. — Stéphane Vassilievitch Malevanskii, qui prit le nom de Sylvestre en embrassant la vie monastique, était fils d'un curé de village du diocèse de Volhynie. Ses études terminées au séminaire diocésain, il se maria, et fut placé à la tête d'une paroisse rurale dès 1848. Devenu veuf peu de temps après, il entra comme élève à l'Académie ecclésiastique de Kiev, se fit moine en 1856, et resta attaché au service de l'Académie de 1857 à 1898, successivement bachelier (1857-1862), inspecteur (1862-1881), recteur (1883-1898) et en même temps, à partir de 1862, professeur de théologie. En 1883, il fut élevé à la dignité d'archimandrite, et le 20 janvier 1885, consacré évêque-vicaire du diocèse de Kiev. En 1898, il cessa d'être recteur de l'Académie, mais garda son poste d'évêque-vicaire.

Bien que d'une santé délicate et presque toujours malade, Sylvestre fut un travailleur acharné, un administrateur remarquable, un supérieur affable. On fait aussi l'éloge de sa piété et de sa charité envers les pauvres. Il s'est illustré surtout par son *Essai de théologie dogmatique avec exposé historique des dogmes* en 5 volumes qui furent publiés à Kiev de 1878 à 1889. Quelques-uns ont eu plusieurs éditions. Comme le titre l'indique, l'ouvrage est un cours de théologie positive rédigé d'après les principes de la méthode historique. A la différence de Macaire Bulgakov, qui aligne un peu à l'aventure ses citations patristiques pour étayer une thèse énoncée d'avance, Sylvestre essaie de reconstituer les étapes du développement dogmatique, en suivant l'ordre chronologique. Il ne dépasse guère l'âge d'or de l'époque patristique, et l'on chercherait vainement chez lui l'histoire de la théologie dissidente après Photius. Cet essai d'histoire des dogmes est d'ailleurs fort incomplet et inégal pour les divers traités. Bien qu'il ne soit pas sans mérite, on est un peu étonné des grands éloges qu'en font les écrivains russes. Ils ont cependant raison de le placer au-dessus de Macaire, pour ce qui regarde l'exposé de la doctrine patristique.

En dehors de cet ouvrage, Sylvestre a publié les études suivantes : 1° *Enseignement sur l'Église dans les trois premiers siècles du christianisme*, dissertation présentée en 1873 pour obtenir le titre de maître en théologie; 2° trois brochures publiées à Kiev, en 1875, et rédigées sous formes de *Réponses aux schémas des Vieux Catholiques sur les bonnes œuvres, sur la sainte Vierge et sur la procession du Saint-Esprit*. C'est un écho des polémiques soulevées par les fameuses conférences de Bonn (1874-1875); 3° *Bref aperçu historique du rationalisme dans ses rapports avec la foi*, Kiev, 1862; 4° *Développement historique du panthéisme contemporain comme preuve de sa fausseté*, Kiev, 1865; 5° *Faillite du panthéisme contemporain pour résoudre les questions fondamentales qui intéressent l'humanité*, Kiev, 1867. Bien qu'il ne brillât pas par les talents oratoires, Sylvestre a laissé aussi quelques sermons.

Th. Titov, *L'évêque Sylvestre Malevanskii*, art. nécrologique, publié dans le *Tserkovnyi Viestnik*, organe de l'Académie ecclésiastique de Pétersbourg, t. XXXIV (1908), n. 48, col. 1500-1503; numéro de janvier 1909 des *Trudy* de l'Académie de Kiev, où l'on trouvera une série d'articles sur notre théologien, dont un du même Th. Titov, et un autre de M. Skaballanovitch, *L'évêque Sylvestre comme dogmatiste*, p. 175-201. Sur son cours de théologie comparé à la *Théologie dogmatique orthodoxe* de Macaire Bulgakov, voir A. J. Wedenskii, *Comparaison des systèmes théologiques de Macaire et de l'archimandrite Sylvestre*, dans les *Lectures de la Société des amateurs de la culture ecclésiastique*, n[os] de février, mars et avril 1866.

M. Jugie.

MALLET Charles (1608-1680) naquit à Montdidier en 1608; il fit ses études à l'université de Paris et fut docteur de Sorbonne en 1649. Il était chanoine de Rouen depuis le 11 août 1649, et François de Harlay, archevêque de Rouen, dont il avait été le précepteur, le choisit comme vicaire général, le 24 mai 1674. Mallet fonda le petit séminaire dont il fut le premier supérieur. Adversaire résolu du jansénisme, il attaqua souvent Arnauld. Il mourut à Rouen le 20 août 1680.

Les écrits de Mallet ont pour objet la théologie scripturaire et furent provoqués par la *Version du Nouveau Testament*, dite *Version de Mons*, si chère aux jansénistes. Il faut citer : *Examen de quelques passages de la traduction française du Nouveau Testament, imprimée à Mons*, in-12, Rouen, 1676. L'ouvrage est divisé en plusieurs recueils, selon la diversité des matières, et il donne les censures qui condamnent cette traduction et l'arrêt de Sa Majesté qui défend de le vendre et de l'imprimer; une seconde édition, revue, corrigée et augmentée de l'examen de vingt passages et de la réponse au libelle intitulé : *Seconde lettre d'un ecclésiastique à une dame de qualité*, fut imprimée en 1677. Mallet critique les traductions de 129 passages se rapportant à la chasteté en général et à la chasteté des évêques, des prêtres, des diacres, au vœu de chasteté, à la virginité de la sainte Vierge, à l'eucharistie, à la prédestination et à la réprobation, à la mort de Jésus-Christ pour tous les hommes, à la grâce et à la liberté, à la justification, à la divinité de Jésus-Christ, à l'Église, à l'intercession des saints, à la douceur et à l'humilité. Arnauld qui avait pris part à cette traduction du Nouveau Testament entreprit de défendre cette œuvre; il adressa une *Requête au roi* pour lui demander la permission de répondre à Mallet (*Œuvres d'Arnauld*, t. VII, p. 54-64 et *Lettres* d'Arnauld servant d'introduction à son *Apologie* de la version du Nouveau Testament de Mons contre le D[r] Mallet, Bibl. Nat., *fonds fr. 13.900*), et il publia une *Nouvelle défense de la traduction du Nouveau Testament imprimée à Mons contre le livre de M. Mallet docteur de Sorbonne et archidiacre de Rouen, où les passages qu'il attaque sont justifiés, ses calomnies confondues et ses erreurs contre la foi réfutées*, in-12, Cologne, 1682, et il ajouta bientôt la *Continuation de la nouvelle défense...*, in-12, Cologne, 1582 (*Œuvres*, t. VII, p. 69-904). — Mallet publia peu après son premier écrit, un *Traité de la lecture de l'Écriture sainte en langue vulgaire*, in-12, Rouen, 1679; contrairement à l'opinion des jansénistes, Mallet déclare qu'on ne doit permettre au peuple cette lecture en langue vulgaire qu'après avoir pris de sages précautions; en soi, la lecture en langue vulgaire du Nouveau Testament est avantageuse, mais elle présente quelques inconvénients ; il y a des passages dont les ignorants et les esprits mal préparés ou mal disposés peuvent abuser; il faut donc recourir à la prudence et à la circonspection des pasteurs d'âmes. Dès le 15 décembre 1679, Arnauld écrivait à Neercassel pour lui demander de dénoncer à Rome le livre de Mallet (*Œuvres*, t. II, p. 68-71), et il composa lui-même un écrit pour le réfuter : *De la lecture de l'Écriture sainte contre les paradoxes extravagants et impies de M. Mallet...* (*Œuvres*, t. VIII, p. 1-254). Il s'appliqua à montrer que les thèses de Mallet sont

en contradiction formelle avec le sentiment des Pères (Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 4e édit. Paris, 1878, t. v, p. 294-297).

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXVI, p. 255, 256; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. VII, p. 136, 137; Feller-Perennès, *Biographie universelle*, t. VIII, p. 89; G. Hermant, *Mémoires*, édit. Gazier, t. IV, p. 627-631 et t. V, p. 251-260; *Dictionnaire historique des auteurs ecclésiastiques*, 4 vol. in-12, Lyon, 1767, t. III, p. 158; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit, t. IV, col. 61.

J. Carreyre.

MALLONI Daniel, hiéronymite italien du XVIIe siècle. — Né à Brescia, il était « professseur public de lettres divines » au gymnase de Bologne quand il acheva, en 1604, son ouvrage sur la Passion, qui parut à Venise en 1606 : *Elucidationes in stigmata Domini Nostri Jesu Christi*. C'est en réalité une série de considérations d'ordre historique ou mystique destinée à illustrer l'*Explicatio sanctæ Sindonis* de l'archevêque de Bologne, Alphonse Paleoti, publiée antérieurement par les soins du P. M. Laurent de Arrighis. Les deux œuvres furent rééditées ensemble à Douai, en 1607, sous le titre *Historia admiranda de Jesu Christi stigmatibus sacræ sindoni impressis, ab Alphonso Paleolo archiepiscopo II Bononiensi explicata, figuris æneis, quæstionibus, contemplationibus et meditationibus piissimis illustrata, cum universa passionis serie, mysteriis et sacratissimæ virginis deiparæ agonibus... auctore R. P. F. Daniele Mallonio divinarum literarum Bononiæ publico professore.* Les commentaires de Malloni, intercalés entre les chapitres de Paleoti, portent sur le saint suaire de Turin, sur les divers instruments de la Passion, sur chacune des plaies de Jésus. L'auteur a lu tous les livres qu'il a pu trouver sur la Passion; il s'est inspiré surtout des révélations de sainte Brigitte. La sérénité de ses exposés ou de ses discussions, et la modération de ses effusions pieuses contrastent avec la réputation de fougue et d'âcreté qu'il s'est acquise comme argumentateur. — Malloni publia encore, en 1616, une *Scholastica bibliotheca in secundum librum Sententiarum*, et mourut bientôt après.

Moréri, Le grand *Dictionnaire historique*, éd. de 1735, t. VII, p. 138; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 373.

E. Vansteenberghe.

MAMACHI Thomas Marie (1713-1792) naquit dans l'île de Chio, le 3 décembre 1703 de parents grecs; il fit ses études en Italie et entra dans l'ordre de saint Dominique; il fut professeur de théologie au couvent de Saint-Marc à Florence. En 1740, il devint professeur de la Propagande à Rome et le pape Benoît XIV lui donna le titre de maître en théologie et le nomma consulteur de la Congrégation de l'Index; il fut secrétaire de cette Congrégation en 1779, et Pie VI le nomma maître du Sacré Palais. Il mourut à Corneto, près de Montefiascone, dans les premiers jours de juin 1792.

Les travaux du P. Mamachi supposent une très grande érudition et se rapportent presque tous à des questions d'histoire et de controverses religieuses. Parmi ces ouvrages, on peut citer : *De ethnicorum oraculis, de cruce Constantino visa et de evangelica chronotaxi*, in-12, Florence, 1738; *De ratione temporum Athanasianorum deque aliquot synodis IV sæculo celebratis epistolæ quatuor*, in-8°, Florence, 1748; ce sont des lettres dans lesquelles Mamachi combat quelques thèses de Mansi sur des points particuliers, spécialement sur l'époque du concile de Sardique; *Originum et antiquitatum christianarum libri XX*, 12 t. en 4 vol. in-4°, 1749-1755 (*Mémoires de Trévoux* de mai 1750, p. 981-1002, et d'octobre 1750, p. 2153-2167) Cet ouvrage, publié par souscription, est plein d'érudition; il ne fut pas achevé et l'auteur en a extrait et traduit en italien quelques passages, relatifs aux *Usages des premiers chrétiens*, 3 vol. in-8°, Rome, 1753-1757.

Désormais, le P. Mamachi ne s'occupe plus que de théologie. Il composa, contre l'*Exposition de la doctrine chrétienne* de Mésenguy, une *Dissertation* qui ne fut peut-être pas publiée. — *De animabus justorum in sinu Abrahæ ante Christi mortem, expertibus beatæ visionis Dei libri duo*, 2 vol. in-4°, Rome, 1766. Ce traité est dirigé contre Cadonici, chanoine de Crémone, qui prétendait que les saints de l'Ancienne Alliance ont joui de la vision béatifique avant la descente de Jésus aux Enfers; il attaque aussi, sans le nommer, Natali, qui avait soutenu au Collège Nazaréen de Rome une thèse semblable à celle de Cadonici. Le P. Natali, ou un de ses disciples des Écoles Pies, répondit à Mamachi en termes très vifs, voir Natali; (*Nouvelles ecclésiastiques* du 13 novembre 1797, p. 181-184).

Mamachi a composé en italien une *Dissertation sur le droit de l'Église d'acquérir et de posséder des biens temporels*, Rome, 1769, contre le P. Genovesi. — *La prétendue philosophie des incrédules modernes examinée et discutée, et ses caractères*, Rome, 1770. — Les *Lettres de Philarète sur l'orthodoxie de Palafox*, 2 vol., Rome, 1772-1773, sont une apologie de Palafox; Mamachi répond aux objections de quelques jésuites qui s'opposaient à la béatification de ce prélat, et il s'attache à le justifier des accusations de jansénisme portées contre lui (*Nouvelles ecclésiastiques* du 5 décembre 1773, p. 193-196 et du 26 décembre 1773, p. 205-207); d'autre part, Mamachi s'élève contre les jansénistes et se prononce fortement contre les opposants français et contre l'Église d'Utrecht. Le P. Faure, jésuite, répondit à Mamachi dans ses *Propos théologiques*, in-12, Lugano, 1773. — Enfin Mamachi réfuta les thèses de Hontheim, dans ses *Epistolæ ad Justinum Febronianum, de ratione regendæ christianæ reipublicæ deque legitima Romani Pontificis auctoritate*, 2 vol. Rome, 1776-1777 (*Nouvelles ecclésiastiques* du 13 novembre 1779, p. 181, 182). — D'après Barbier, Mamachi publia également une lettre sur l'autorité du pape sous le titre : *Pisti Alethini epistola ad auctorem Anonymum (Eybel) opusculi, Quid est papa?* 2 vol., Rome, 1787. — Mamachi est probablement l'auteur du livre : *De laudibus Leonis X*, Rome, 1741; il collabora aux *Annales Prædicatorum* dont le premier volume parut en 1756, Rome, et il dirigea le *Journal ecclésiastique* qui s'imprima à Rome à partir de 1785.

Les fonctions qu'il exerça et le caractère polémique de la plupart de ses œuvres valurent au P. Mamachi de violentes attaques; un pamphlet parut sous le titre *Mamachiana per chi vuol divertirsi*, in-8°, 1770 (par le marquis Spiriti), mais il ne faut pas juger Mamachi par ces plaisanteries et autres semblables qui le représentent comme un « théologien à tout vent ».

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXVI, p. 294, 295; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIII, col. 123-125; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, t. VIII, p. 98, 99; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVI, p. 36-45; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, 3e édit., Paris, 1853-1857, t. VI, p. 491, 492; *Kirchenlexicon*, t. VIII, col. 583, 584; *Encyclopédie des sciences religieuses* (prot.), t. VIII, p. 622, 623; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V, col. 469, 470.

J. Carreyre.

MAMERANUS Nicolas, polygraphe luxembourgeois du XVIe siècle, né à Mamer, dans le grand duché, vers 1500; mort peu avant 1570. — Il fit ses études à Emmerich, chez les clercs de la vie commune.

Gal, insouciant, beau parleur et volontiers fanfaron, il courut l'aventure pendant de longues années, à la suite des armées de Charles-Quint qui avaient détruit sa demeure et ruiné son pays. Historiographe bénévole de l'empereur, il a laissé des récits où abondent les détails pittoresques, mais où il étale avec une complaisance marquée ses propres prouesses militaires ou oratoires. Après l'expédition de Saxe (1545-1547), il se fixa en Belgique. De cette seconde période de sa vie datent la plupart de ses œuvres poétiques et les travaux d'érudition dont un certain nombre furent publiés à Cologne, chez son frère, Henri de Mamer. « Chéri de Virgile », *Mamma Maronis*, comme il se nommait volontiers, jouant sur son nom, il se croyait poète et orateur sans égal. Sa vanité le conduisit à d'innocentes extravagances qui firent de lui la risée du public.

Signalons, parmi ses publications, 1° *Confessio delictorum vocalis seu privata ad aures sacerdotis, vicarii Christi; et quid de ea veteres recentesque sentiant, brevis relatio*, 1546, réimprimé en 1553, in-8°; 2° *Formula auspicandi finiendique diem certis precatiunculis*, Anvers, 1553; 3° *Epistola de eo quod sanctus Petrus Romæ fuerit*, lettre préface à l'édition par Mameranus de la dissertation écrite par le dominicain Jean Fabri pour répondre à Flacius Illyricus : *Quod Petrus Romæ fuerit et ibidem primus episcopatum gesserit, atque sub Nerone martyrium passus fuerit* etc., in-12, Dillingen, s. d. (1552), réimprimé à Dillingen et à Anvers, 1553; 4° *Oratio pro memoria et eloquentia in integrum restituenda*, discours prononcé à Louvain le 14 décembre 1560 et publié à Bruxelles, 1561, in-4°. Mameranus a fait imprimer aussi chez son frère le *De corpore et sanguine Domini* de Paschase Radbert, l'*Officium discipulorum* de Murmellius, et une méthode de latin tirée de la correspondance de Nicolas Clénart avec le libraire Rutger Rescius.

Foppens, *Bibl. belgica*, t. III, p. 914; Aug. Neyen, *Biographie luxembourgeoise*, Luxembourg, 1860, p. 394, 395; Moréri, *Dict. hist. et critique*, t. VII, p. 147 sq.; Michaud, *Biog. univers.* t. XXVI, p. 296; Hœfer, *Nouv. biogr. génér.*, t. XXXIII, col. 126; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 1442 n.; et surtout Alph. Rœrsch, dans *Biographie nationale de Belgique*, t. XV, col. 685-691, et J. Rubsam, *Nikolaus Mameranus und sein Buchlein uber den Reichstag zu Augsburg im Jahre 1566*, dans *Histor. Jahrbuch*, 1889, t. X, p. 525-554.

E. Vansteenberghe.

MAMERT Claudien, prêtre de l'Église de Vienne († 473-474). — Frère aîné de saint Mamert évêque de Vienne, Claudien Mamert se livra avec ardeur dans sa jeunesse à l'étude de la philosophie et des belles-lettres; devenu prêtre de l'Église de Vienne dont son frère était évêque, il fut pour celui-ci un collaborateur précieux. Nous savons peu de choses précises sur sa vie : il a été en relations étroites avec Sidoine Apollinaire qui, d'abord fonctionnaire romain, deviendra, en 471, évêque de Clermont d'Auvergne, et avec Salvien de Marseille, qui lui adressa un de ses ouvrages que nous n'avons plus. Claudien Mamert a dû mourir en 473 ou en 474; cette date est fixée par le fait que Sidoine Apollinaire faisant à ce moment le voyage de Vienne, arriva trop tard pour assister aux obsèques de son ami, et composa sur sa tombe une épitaphe qu'il envoya à Petreius un neveu de Claudien. Sidoine, *Epist.*, l. IV, XI, *P. L.*, t. LVIII, col. 515.

Gennade dit de Claudien : *Viennensis Ecclesiæ presbyter, vir ad loquendum artifex et ad disputandum subtilis composuit tres quasi de statu vel de substantia animæ libros, in quibus agit intentione tota quatenus ostendat aliquid esse incorporeum præter Deum. De viris illustr.*, 83, *P. L.*, t. LVIII, col. 1106. Cet ouvrage *De statu animæ* s'est conservé. Il fut composé pour répondre à un opuscule de Fauste, évêque de Riez, qui circulait sans nom d'auteur dans les milieux où fréquentait Claudien. Cet opuscule est certainement la lettre *Quæris a me, reverendissime sacerdotum*, Fauste, *Epist.*, III, *P. L.*, t. LVIII, col. 837-845; Fauste y répond à diverses questions : l'une relative au dogme trinitaire et aux moyens de réfuter les objections des ariens; l'autre se rapportant à l'impassibilité divine; la troisième enfin au caractère incorporel de l'âme humaine et des anges. Selon Fauste, qui, sur ce point, pense continuer la doctrine des anciens Pères, il n'y a point d'êtres absolument incorporels en dehors de Dieu. Les âmes humaines, les anges sont corporels, car ils sont limités dans le temps et l'espace : *pro eo quod initio circumscribantur et spatio.* On les appelle des substances spirituelles sans doute; mais spirituel n'est pas synonyme d'immatériel : *habent enim secundum se corpus quo subsistunt, licet multo et incomparabiliter tenuius quam nostra sunt corpora.* Tout ce qui est créé est matériel, limité; Dieu seul est absolument incorporel. *Unus ergo Deus incorporeus quia et incomprehensibilis* (illimité) *et ubique diffusus.*

Ces deux dernières réponses parurent suspectes à l'orthodoxie de Claudien. Pour ce qui est de l'impassibilité divine, il trouva que l'auteur anonyme n'avait pas su faire, quand il s'agit des souffrances du Christ, les distinctions opportunes; il suffisait de les rapporter à la nature humaine, unie personnellement à la divinité. En vertu même de cette union, les souffrances du Christ peuvent être attribuées à la personne unique du Christ, homme et Dieu. C'est, en effet, la vraie solution d'un problème que Fauste avait abordé avec une insuffisante connaissance de la christologie.

Mais l'ouvrage de Claudien glisse très rapidement sur cette première question (l. I, c. III), *P. L.*, t. LIII, col. 701 sq. Ce qui l'a beaucoup plus étonné ce sont les théories développées dans la lettre anonyme sur la corporéité de l'âme et des anges, et c'est à réfuter les conceptions archaïques qui y sont exposées qu'est consacré l'ensemble du traité. — Trois livres : le premier, après un exposé sommaire de l'état de la question, s'efforce de résoudre le problème de l'immatérialité de l'âme par des considérations dialectiques et psychologiques. On relèvera avec intérêt la position prise par Claudien relativement à la nature des anges : pour lui, ces créatures sont composées, tout comme nous, d'un corps et d'une âme; leur âme est parfaitement immatérielle, comme la nôtre, leur corps est fait d'une matière fort subtile (c. XII, col. 714; édit. Engelbrecht, p. 53: *angeli spiritus corporati sunt*). Cf, l. III, c. VII, col. 766, Engelbrecht, p. 166, 167. L'ensemble de l'argumentation dialectique de Claudien mériterait d'être étudiée, tant en elle-même que dans ses sources; il semble bien que le platonisme ait constitué le point de départ de ses spéculations. — C'est ce que montre le IIe livre où Claudien accumule les autorités qui militent en faveur de sa thèse : philosophes païens, comme Archytas le pythagoricien, Platon, Porphyre (c. VII), les romains Sextius et Varron; auteurs chrétiens, Grégoire de Nazianze, Ambroise, Augustin, Eucher de Lyon (c. IX); enfin et surtout témoignages de l'Écriture (c. X-XIII). — Le livre IIIe répond aux raisons que Fauste avait cru pouvoir donner en faveur de sa théorie. Nous ne nous attarderons pas à celles qui sont purement dialectiques, mais il y a quelque intérêt à relever certaines réponses assez singulières de Claudien. Au c. IV, il semble penser que la divinité a abandonné le corps du Christ au moment de la mort : col. 764; Engelbrecht p. 161 : (*Deus*), *qui et in Christo, cum crucifixus est, fuit et eumdem in passione dereliquit*, à preuve le *Deus Deus meus, quare me dereliquisti ?*

Cf. art. LÉPORIUS, col. 439. Aux c. VIII-X, pour éliminer une objection tirée par Fauste du récit évangélique relatif à Lazare et au mauvais riche, on finit par proposer de l'ensemble du texte une interprétation fortement allégorique. La séparation entre le riche et Lazare n'a rien de local; elle doit s'entendre non de lieux différents, mais d'états différents : *unde quia post mortem nec pœnitere cuiquam nec peccare possibile est inter salvatos et perditos intransmeabile dicitur chaos indemutabilis status.* Col. 768, 769; Engelbrecht, p. 171. Le l. IIIe se termine, c. XIV, par une série de propositions qui résument la doctrine philosophique du livre. Col 775, 776; Engelbrecht p. 185-187. Du Pin et les auteurs du XVIIIe siècle ont été frappés de la parenté qui se remarque entre les principes de Claudien et ceux qui furent émis par Descartes; cette coïncidence devrait-elle être rapportée à ce que Descartes aurait fait une lecture particulière de l'ouvrage de Claudien ? — Il est certain du moins que les premiers scolastiques ont fort estimé son traité; ainsi Nicolas, secrétaire de saint Bernard, dans une lettre à Pierre de la Celle, *P. L.*, t. CCII, col. 499 C, et Bérenger, disciple d'Abélard, *Apologet., ibid.* t. CLXXVIII, col. 1869 A.

En dehors de ce traité, les mss. ont conservé deux lettres de Claudien, l'une à Sidoine Apollinaire, l'autre à un professeur de rhétorique de Vienne, nommé Sapaudus; dans celle-ci, Claudien se plaint fort de la décadence où tombent les belles-lettres, et comme Sapaudus s'efforçait de les relever, son correspondant lui signale ceux des anciens auteurs qui pourraient lui servir à exécuter son entreprise; ils valent la peine d'être signalés : Nævius et Plaute, Caton, Varron, les Gracques, Chrysippe, Fronton et Cicéron. La prédominance des écrivains archaïques explique le caractère des écrits de Claudien Mamert. Les anciennes éditions publient à la suite des œuvres de Claudien diverses poésies qui ne sont certainement pas de lui.

1° *Editions.* — L'édition princeps du *De statu animæ* a été donnée à Bâle, 1520, par l'humaniste Petrus Mosellanus; édition par A. Schott, S. J., Cologne, 1618, dans la *Magna bibliotheca veterum Patrum* de Cologne, t. V *a*, réimprimée dans la *Maxima bibliotheca* de Lyon, 1677, t. VI, p. 1045-1077, et dans la *Biblioth. vet. Patrum* de Gallandi, t. X, 1774, p. 417-460, d'où elle est passée dans *P. L.*, t. LIII, col. 697-780; édition séparée par C. Barth, *Claudiani Ecdicii Mamerti de statu animæ libri tres*, Cygneæ (Zwickau), 1655. La lettre à Sapaudus, publiée par Baluze, *Miscellan.*, t. VI, p. 535, est passée dans Gallandi et de là dans *P. L., loc. cit.* En 1885, A. Engelbrecht a donné des œuvres de Claudien Mamert une édition critique, *Corpus* de Vienne, t. XI, comprenant, outre le *De statu animæ*, les deux lettres à Sidoine et à Sapaudus, il a supprimé avec raison toutes les œuvres poétiques

2° *Sources.* — Renseignements fournis surtout par Sidoine Apollinaire, *Epist.*, l. IV, II, III, XI; l. V, II, *P. L.*, t. LVIII, col. 509, 515, 533; Gennade, *De viris ill.*, 83, *P. L.*, t. LVIII, col. 1106.

3° *Travaux.* — Des anciennes histoires littéraires, qui toutes font une place à Claudien Mamert, citons seulement: Tillemont, *Mémoires*, t. XVI, p. 119-126, 741-742; D. Ceillier, *Histoire des auteurs ecclésiastiques*, 2e édit., t. X, p. 346-356, analyse très complète du traité; *Histoire littéraire de la France*, t. II, 1735, p. 442-453. — Parmi les nombreux travaux modernes : A. C. Germain, *De Mamerti Claudiani scriptis et philosophia*, Montpellier, 1840 (thèse); M. Schulze, *Die Schrift des Claudianus Mamertus... über das Wesen der Seele*, Dresde, 1883 (thèse); A. Engelbrecht, *Untersuchungen über die Sprache des C. Mamertus*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, t. CX, 1885, p. 423-542; Herm. Rönsch, *Zur Kritik und Erklärung des Cl. Mamertus*, dans *Zeitschrift für wissenschaft. Theologie*, 1887, t. XXX, p. 480-487; mais surtout l'excellent travail du P. R. de la Broise, *Mamerti Claudiani vita ejusque doctrina de anima hominis*, Paris, 1890 (thèse).

É. AMANN.

MANDÉENS ou chrétiens de saint Jean, secte religieuse qui subsiste encore en Mésopotamie. — I. Sources. — II. Nom et histoire (col. 1812). — III. Doctrines (col. 1815). — IV. Vie religieuse (col. 1821).

I. SOURCES. — La source la plus importante pour l'étude de la religion mandéenne est le livre sacré des mandéens, connu sous le nom de *Ginza* (Trésor) ou de *Sidra rabba* (Le grand livre). Cet ouvrage a été publié d'abord par le suédois Matthieu Norberg : *Codex Nasaræus, liber Adami appellatus syriace transcriptus latineque redditus...*, a Matth. Norberg, t. I-II-III, Copenhague, Frider-Brummer, s. d.; t. IV, *Lexidion codicis nasaræi*, id.; t. V, *Onomasticon codicis nasaræi*, Lund (Suède) 1817. L'édition de Norberg, très remarquable pour la date de sa publication, est pourtant loin d'être suffisante. Elle doit être pratiquement délaissée pour celle de H. Petermann, *Thesaurus sive liber magnus, vulgo liber Adami appellatus, opus Mandæorum summi ponderis*, t. I, Berlin, 1867, t. II, *lectiones codd. additamenta et corrigenda continens*, Leipzig, 1867. Le livre de W. Brandt, *Mandäische Schriften aus der grossen Sammlung heiliger Bücher genannt Genza oder Sidra Rabba ubersetzt, erläutert*, Gœttingue, 1893, donne la traduction allemande d'un quart environ du *Ginza* avec d'importantes remarques et de précieux excursus.

Le *Ginza* n'est pas l'œuvre d'un seul auteur ni d'une seule époque; mais il renferme un mélange de traités et de pièces provenant de différents écrivains; il est même assez vraisemblable que quelques-unes de ses parties ne sont pas proprement mandéennes et exposent les doctrines de sectes assez voisines, telles que les kantéens, les manichéens, etc. Tel quel, le *Ginza* se divise en deux parties : la partie droite qui contient 61 traités assez longs, et la partie gauche qui est un conglomérat d'environ cent traités plus courts.

A côté du *Ginza*, les mandéens possèdent d'autres livres religieux : — 1. Le *Kolasta*, ou chants et enseignements sur le baptême et le départ de l'âme, édité sous le titre de *Qolasta, oder Gesänge, etc. als mandäischer Text mit sämtlichen Varianten nach Pariser und Londiner Manuskripten autographiert und herausgegeben*, von Dr J. Euting, Stuttgart, 1867. — 2. Le livre de Jean, *Sidra dĕ Jahja*, ouvrage assez récent, qui n'a pas encore trouvé d'éditeur. Un aperçu général du livre et une traduction d'un passage — un entretien de Jésus avec Jean-Baptiste — sont dus à G. W. Lorsbach, dans les *Beiträge zur Philosophie und Geschichte* de E.-F. Stäudlin, t. V, 1799, p. 1-44. — 3. Le *Diwân*, édité par J. Euting, *Mandäische Diwan*, Strasbourg, 1904. — 4. Le *livre des signes du Zodiaque*, écrit astrologique conservé entre autres dans un manuscrit de Berlin.

A ces livres il faut ajouter un certain nombre d'inscriptions, qui donnent des renseignements intéressants sur la foi et les superstitions populaires. On trouvera les plus importantes de ces inscriptions étudiées dans les ouvrages suivants; H. Pognon, *Une incantation contre les génies malfaisants en mandaïte*, Extrait des *Mémoires de la Société linguistique de Paris*, t. VIII, Paris, 1892; H. Pognon, *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir*, texte, traduction et commentaire philologique avec quatre appendices, Paris, 1898-1899; M. Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphik*, t. I *a*, Giessen, 1900, p. 89-106.

On doit enfin signaler la notice consacrée aux mandéens, désignés sous le nom de *dosithéens*, par Théodore Bar-Khôni au XIe livre de ses *Scholies*. Cette notice, éditée et traduite par H. Pognon, *Inscriptions mandaïtes*, p. 154, 155, 224-227, emprunte à des écrits mandéens bien des données originales

II. NOM ET HISTOIRE. — Ce fut un carme déchaussé, le P. Ignace de Jésus, qui, au milieu du XVIIe siècle,

découvrit en quelque sorte les mandéens et les révéla au monde occidental. Il était alors missionnaire à Bassorah (Mésopotamie), et parmi les habitants de la région du Chatt-el-Arab, il fut tout étonné de rencontrer un certain nombre de baptisés qui se réclamaient de saint Jean-Baptiste, ou, tout au moins, racontaient de nombreuses légendes relatives au Précurseur. Bien vite, il fit connaître la doctrine et les usages de ces gens dans un écrit intitulé : *Narratio originis rituum, et errorum Christianorum sancti Ioannis. Cui adiungitur discursus per modum dialogi...* auctore P. F. Ignatio a Iesu, carmelita discalceato missionario... In Bassora Mesopotamiæ, Romæ, typ. Sacr. Congreg. Propag. Fidei, 1652, in-16 de 192 p. Le P. Ignace s'imaginait donc avoir trouvé des chrétiens, parce qu'il avait en face de lui les adeptes d'une religion qui pratiquait le rite baptismal, et plus précisément des disciples de saint Jean, parce qu'il était souvent question du Baptiste dans leurs livres et dans leurs récits. Il estimait leur nombre à 20 ou 25 000 familles, chiffre probablement très exagéré, et il pensait que leur doctrine était répandue non seulement dans la Basse-Babylonie, mais encore en Perse et dans les Indes : il rattachait, en effet, les chrétiens de saint Jean aux chrétiens de saint Thomas qui vivaient à Goa et à Ceylan. Ces derniers étaient en fait des nestoriens : il ne fut pas difficile de dénoncer sur ce point l'erreur du Père Ignace.

On eut bientôt en Europe de nouveaux renseignements sur ces soi-disant chrétiens de saint Jean. Le maronite Abraham Ecchellensis en parla, sous le nom de *Sabæi*, dans un ouvrage *Eutychius patriarcha Alexandrinus vindicatus*, Rome, 1660, part. II : *de origine nominis pap r*, p. 310-336; puis le missionnaire Ange de saint Joseph put se procurer les manuscrits des livres sacrés des chrétiens de saint Jean et les envoya à Paris.

Les voyageurs complétèrent les données fournies par les missionnaires. Jean Thévenot, *Voyage au Levant*, Paris, 1664 ; Pietro della Valle, *Reisebeschreibung*, IVe part., Genève, 1674; Chardin, *Voyage en Perse*, 1686; Kämpfle, *Amœnitates exoticæ*, Lemgo, 1722, eurent tour à tour l'occasion de parler des chrétiens de saint Jean.

Au XIXe siècle, deux savants qui avaient résidé en Mésopotamie achevèrent de faire connaître les mandéens. H.-J. Petermann passa plusieurs mois, de janvier à mars 1854, à Suk-Essijuh sur l'Euphrate, au milieu d'eux, et il put faire d'intéressantes observations sur leurs croyances, leurs coutumes, leurs mœurs; de ses recherches, il publia le résultat dans ses *Reisen im Orient*, t. II, Leipzig, 1861, p. 82-137; 447-465. M. N. Siouffi, vice-consul de France à Mossoul, prolongea davantage encore ses études; son ouvrage, *Études sur la religion des Soubbas ou Sabéens, leurs dogmes, leurs mœurs*, Paris, 1880, est extrêmement important pour nous donner la connaissance des mandéens, tels qu'ils étaient, il y a une cinquantaine d'années. A ce moment déjà, leur nombre avait beaucoup diminué depuis le XVIIe siècle. Il doit être aujourd'hui beaucoup plus restreint, si tant est que le mandaïsme fasse encore figure de religion indépendante.

La persistance, pendant un si grand nombre de siècles, au milieu de toutes les vicissitudes qu'a connues la Mésopotamie, de la secte mandéenne n'en est pas moins un fait du plus haut intérêt pour l'histoire des religions, et spécialement pour l'histoire des anciennes hérésies auxquelles elle semble bien se rattacher.

Le nom de « Mandéens », sous lequel nous désignons plus habituellement les fidèles de cette secte, vient de l'araméen « mandâ », connaissance; il signifie donc les gnostiques; et nous savons par Théodore Bar-Khôni que les habitants de la Mésène donnaient déjà ce titre à leurs ancêtres, tandis que les gens de Beth-Armaje les appelaient plutôt nazoréens, et que d'autres les connaissaient sous les nom de Maskenajê ou de dosithéens; c'est le dernier mot qu'adopte Théodore lui-même pour les décrire. Théodore, *Scholies*, l. XI, édit. Pognon, *op. cit.*, p. 154.

Tous ces noms sont significatifs. Celui de dosithéens rappelle un des ancêtres le plus souvent cités par les hérésiologues de la gnose samaritaine. Celui de nazaréens est peut-être la désignation primitive des chrétiens, disciples de Jésus de Nazareth; celui de mandéens fait naturellement penser aux gnostiques des premiers siècles chrétiens et à leur prétention de connaître seuls le secret du monde invisible. Les mandéens eux-mêmes portent dans le *Ginza* l'une ou l'autre de ces deux dernières dénominations, bien que le titre de nazaréens y soit le plus fréquent.

Très caractéristique également est le nom de sabéens, sous lequel le Coran désigne les mandéens, et les mentionne entre les juifs et les chrétiens, parmi les « hommes du livre », qui ont une foi authentiquée par des Écritures et qui, à ce titre, ne doivent pas être inquiétés. *Coran*, Sur. II, 59; V, 33; XXII, 17. Ce terme de « Sabéens » signifie proprement baptiseurs; il rappelle donc un des principaux rites de la secte. Il évoque le souvenir des Σεβουαῖοι signalés par saint Épiphane, *Hæres*, XI, comme une hérésie samaritaine antérieure au christianisme. Ceux-ci « s'identifient sans doute avec les hémérobaptistes, ou baptiseurs quotidiens, que divers autres auteurs surtout de langue grecque font aussi apparaître avant le Christ dans les régions voisines du Jourdain; Hégésippe dans Eusèbe, *H. E.*, IV, 22, 5; *Const. Apost.*, VI, 6; Pseudo-Jerôme, *Indic. Hæres.*, Épiphane, *Hæres.*, XVIII init., XIX, 5, cf. Justin, *Dialog.*, 50; et que la tradition talmudique mentionne également, en les qualifiant aussi de baptiseurs matinaux. *Beracholh*, XXII *a*; *Tosephta Iadaïm*, II. Ils doivent de même se confondre avec les masbothéens, qui sont signalés parfois avec les précédents, et dont le nom hébreu, dérivé de *tsaba*, veut dire encore baptiseurs : Hégésippe dans Eusèbe, *H. E.*, IV, 22,5; *Const. Apost.*, VI, 6 ; Pseudo-Jérôme, *Indic. Hæres.* (*Marbonci* !); Éphrem, *Evangelii concordantis expositio*, Venise, 1876, p. 287 (*Mazbuthazi*). Ce sont toujours eux qu'il faut voir dans les moughtasilas, qui, d'après un historien, étaient installés vers l'an 200 en Mésopotamie, et dont l'appellation arabe offre le même sens. An Nadim, dans Flügel, *Mani*, p. 83 et 132-135. Ces derniers, nous dit-on, se donnaient comme les disciples d'un certain Elchasaï. An Nadim, dans Flügel, *op. cit.*, p. 133, 134. Ils appartenaient donc au groupe des elchasaïtes, dont déjà Hippolyte expose les doctrines en les rattachant à un certain Sobiaï, personnage sans doute légendaire, ancêtre éponyme des sabéens, *Philosoph.*, IX, 4,13-17. » P. Alfaric, *Les Écritures manichéennes*, t. I, Paris, 1918, p. 2, 3.

Nous sommes ainsi reportés aux tout premiers siècles du christianisme, et peut-être même à l'époque préchrétienne, si les Σεβουαῖοι de saint Épiphane ont véritablement existé. On comprend dès lors l'intérêt que présente la doctrine des mandéens, puisqu'elle est, tout au moins par hypothèse, l'héritière des anciennes théories gnostiques, non plus figées dans les secs résumés des hérésiologues, mais développées selon les lois propres de leur évolution.

A vrai dire, il y aurait, avant tout, à faire la preuve de cette origine, et les débuts du mandaïsme nous sont mal connus. Théodore Bar-Khôni rapporte à ce sujet le récit suivant : « Ado était, dit-on, de l'Adiabène, et vint comme mendiant, avec sa famille, dans

le pays de Mésène. Son père se nommait Dabda, sa mère Em-Kouchta, ses frères Chimlaï, Nidbaï, Bar-Hiyé, Abizkha, Kouchtaï et Chitaïl. Lorsqu'ils arrivèrent au fleuve Karoun, ils trouvèrent un homme nommé Papa, fils de Tinis, lui demandèrent l'aumône selon leur habitude, et lui persuadèrent de recevoir auprès de lui le paresseux Ado, parce qu'il ne pouvait pas mendier par suite de sa maladie. Papa le remit à des gardiens de palmiers. Mais ceux-ci s'étant plaints de lui, en disant : « Il ne nous est d'aucune utilité », Papa lui construisit un abri sur le bord de la route, afin qu'il demandât de la nourriture aux passants. A la fin, ses compagnons se réunirent et vinrent auprès de lui, et ils sonnaient de la clochette en cet endroit, selon l'usage des mendiants. On les appelle dans la Mésène Mandéens, Machknéens, sectateurs de celui qui accomplit de bonnes actions... mais le nom qui leur conviendrait serait celui d'Adonéens. Leur enseignement est emprunté aux marcionites, aux manichéens et aux kantéens. » Théodore Bar-Khôni, *Scholies*, l. XI, dans H. Pognon, *op. cit.*, p. 224, 225.

Cette histoire est absolument invraisemblable. Non seulement il est déjà bien extraordinaire que les mandéens aient perdu le souvenir de leurs origines et que le nom de leur fondateur ne figure dans aucun de leurs livres sacrés, mais encore les noms donnés à quatre des frères d'Ado ressemblent beaucoup à à ceux de quatre personnages célestes de la religion mandéenne, et il est fort possible que Théodore ait pris des divinités ou des génies pour des personnages historiques.

Toutefois, la réalité historique du personnage d'Ado pourrait être sauvegardée. « Théodore Bar-Khôni vivait au VIIIe siècle; il était né dans le pays de Kachkar; il avait lu des ouvrages aujourd'hui perdus; ce qu'il dit des manichéens, des kantéens et de plusieurs autres sectes orientales que nous connaissons à peine paraît bien être exact, et je ne vois pas pourquoi il aurait supposé l'existence d'un personnage imaginaire nommé Ado. » A. Pognon, *op. cit.*, p. 245,246.

Cet Ado, s'il a réellement existé n'a pas dû vivre avant la fin de la domination persane ou le début de la domination arabe. Théodore, en effet, nous apprend que les mandéens ont emprunté leurs croyances aux manichéens, aux kantéens et aux marcionites. Et les kantéens auraient eu pour fondateur, ou tout au moins pour réformateur, un certain Battaï qui vivait sous les rois de Perse Yezdgerd II et Firouz, c'est-à-dire au Ve siècle. Ado aurait pu être d'un certain nombre d'années postérieur à ce Baltaï. Il est toutefois à noter que la *Chronique* de Michel le Syrien place sous le règne de l'empereur Zénon, entre 480 et 485, l'apparition en Perse de la misérable secte des kantéens et des dosithéens. *Chonic.*, IX, 6; il semble donc identifier les deux religions.

Somme toute, la date de l'apparition des mandéens, comme secte autonome, reste impossible à préciser. Le plus vraisemblable est qu'ils étaient d'abord une faction hérétique de la secte des kantéens. Si celle-ci n'est pas antérieure au Ve siècle, les mandéens ne se seront séparés qu'après la conquête de l'Irak par les Arabes. Cf. H. Pognon, *op. cit.*, p. 254, 255.

III. Doctrine. — La doctrine des mandéens a subi, au cours des siècles, de nombreuses transformations. L'étude des divers livres qui composent le *Ginza* suffit à montrer que nous n'avons pas affaire avec un développement homogène, mais avec de véritables changements, qui s'expliquent, au moins en partie, par les influences étrangères exercées sur le mandaïsme. Le meilleur spécialiste contemporain de la religion mandéenne, W. Brandt, a rendu le grand service de démêler, autant que possible, les différentes phases de cette longue évolution. Avec lui, et avec K. Kessler, art. *Mandäer* dans la *Protest. Realencycl.*, 3e édit., t. XII, 1903, p. 162, on peut distinguer les grandes périodes suivantes :

1. Forme primitive, païenne, d'origine babylonienne et araméenne, avec des influences indiennes;
2. Forme à demi chrétienne, où la doctrine primitive est mélangée au Nouveau Testament, et où la nomenclature des êtres mythologiques s'enrichit de nombreux noms bibliques;
3. Forme contaminée par les influences persanes et le parsisme;
4. Doctrine du Roi de lumière : c'est l'orthodoxie canonisée dans les grands traités du *Ginza;*
5. Monothéisme, avec Allaha comme Dieu suprême; c'est la forme actuelle du mandaïsme. Le nom d'Allaha a sans doute été fourni par l'Islam.

Nous décrirons surtout ici la forme primitive, et la doctrine du Roi de Lumière. Encore devrons-nous nous en tenir aux traits les plus importants de l'enseignement des mandéens.

La forme la plus ancienne de la doctrine ne comprend guère autre chose qu'une théogonie et une cosmogonie. Les problèmes relatifs à l'origine des dieux et du monde reçoivent d'ailleurs une solution compliquée dont le détail est loin d'être aussi clair qu'on le souhaiterait.

1° *Forme la plus ancienne de la doctrine.* — Au commencement de tout, suivant le *Ginza*, Pira était en Pira et Ajar en Ajar, *Ginza Dextra*, édit. Petermann, p. 68, l. 21, c'est-à-dire qu'il n'y avait rien autre que Pira et Ajar. Pira Rabba, le grand Pira, est le tout, l'univers qui crée tout en soi-même et n'est limité que par soi-même. Le nom de Pira est d'ailleurs difficile à interpréter. On l'a tour à tour expliqué par l'hébreu פְּאֵר, éclat, rayonnement; par le persan *pir*, l'ancien; par le syriaque *percha*, oiseau. K. Kessler, *art. cit.*, p. 163, adopte l'étymologie פְּרִי fruit, et croit que Pira Rabba pourrait être le grand fruit, quelque chose comme l'œuf d'or de la cosmogonie brahmanique. Quant à Ajar, ou plus complètement Ajar Ziva Rabba, il n'est autre que l'air, ou l'éther brillant. Dans un passage du *Ginza Dext.*, p. 69,10-70, 5, on voit encore apparaître à côté de Pira et d'Ajar une troisième substance, Jora Rabba, la grande splendeur, qui donne naissance au grand Jourdain de l'eau vive. Le grand Jourdain, comme le nom l'indique déjà, appartient à une date postérieure de l'évolution; il représente l'eau céleste.

La manifestation personnelle de Pira et d'Ajar porte le nom de Mana Rabba de ekara, le Grand Esprit de la seigneurie, ou plus simplement de Mana Rabba. A ce dernier on associe souvent, p. ex. *Ginza Dext.*, p. 134, l. 15, une puisance féminine appelée Demutha, la copie ou l'image de Mana.

Jusqu'ici, nous sommes restés dans le domaine des transcendantaux. Nous commençons à en sortir lorsque nous voyons Mana produire, ou évoquer, ou appeler, ce qui revient au même, la première vie, Hajjê Kadmajê. Cette première vie est d'ailleurs si étroitement unie à Mana qu'elle en reçoit tous les attributs, et qu'elle est invoquée la première dans les formules de piété. La théogonie, que nous venons de rappeler, est exposée dans le VIe traité du *Ginza dext.*, p. 68-175; il peut-être utile de rappeler qu'elle n'est pas la seule que l'on rencontre dans les livres saints du mandaïsme. Elle semble, toutefois, la plus ancienne, et avait à ce titre des droits spéciaux.

La cosmogonie, développée dans le même traité, est beaucoup plus complexe. De Mana Rabba procèdent d'abord d'innombrables Manas, nommés

aussi Piras, et plus habituellement Utras, c'est-à-dire puissances ou forces. La Première vie, issue également de Mana Rabba, se dresse aussitôt qu'elle est produite et prie pour demander un compagnon. A cette prière est évoqué Utra mokajjema, l'Utra créateur que la vie nomme Seconde vie, *loc. cit.*, p. 70, l. 3, mais que de nombreux textes font connaître sous le titre de Josamim, Jahvé des cieux, titre biblique qui n'appartient pas à la plus ancienne tradition.

La seconde vie évoque à son tour des Utras nombreux. Trois de ceux-ci expriment à leur père le désir de créer un monde. La Seconde vie est prête à y consentir; mais ce désir ne plaît pas à la Première vie qui se tourne vers Mana Rabba « lequel réside en Pira ». Celui-ci évoque Kebar Rabba, qui est aussi Kebar Ziva, et il lui dit : « Sois élevé au-dessus des Utras, et regarde ce qu'ils font, et comment ils disent : Nous voulons créer un monde, comme les Utras les fils de la Lumière... » Et ensuite, il lui dit encore : « Toi, Manda de Hajjê, c'est-à-dire connaissance de la vie, cela te plaît-il? » *Id.*, p. 70, l. 24 sq.

Mandâ de Hajjê, la γνῶσις τῆς ζωῆς personnifiée, est à certains égards la figure centrale dans les explications complexes et touffues de la théologie mandaïte. Il est le Christ préexistant du mandaïsme, et on lui identifie le personnage de Hilil Ziva. Mais il n'a aucun caractère chrétien, et ne dépend même pas de la gnose juive. Il est une création païenne, et K. Kessler le rapproche, non sans raison du Marduk babylonien, qui joue, comme lui, le rôle d'intermédiaire entre la lumière et les ténèbres, de créateur du monde et de sauveur.

Nous voyons, en effet, dans la suite du récit cosmogonique, Mandâ de Hajjê partir en guerre contre les Utras inférieurs et ténébreux. Mana l'encourage dans son expédition; des Utras bienveillants l'accompagnent. Après avoir triomphé de plusieurs puissances ténébreuses, Mandâ de Hajjê se trouve en face de la grande diablesse, qui personnifie les Ténèbres, et qui porte le nom de Ruha — sans doute en souvenir de l'Esprit de la Genèse — ou encore de Namrus. Le fils de cette dernière est le grand diable, Ur, le roi des ténèbres, qui habite l'eau noire, opposée à l'eau blanche, c'est-à-dire à l'éther et à la matière brillante où trône Mana Rabba. Ur est vaincu, il est rejeté dans l'eau noire et enchaîné. *Loc. cit.*, p. 87, l. 14.

A la suite de cette victoire, la première vie et Mandâ de Hajjê décident à leur tour de créer; *loc. cit.*, p. 92, l. 18 sq. Ils évoquent pour cela deux puissances Gabriel et Abatur. Mais la seconde vie n'a pas renoncé à son projet; elle donne à ses anges de son éclat et de sa lumière, *ib.*, p. 93, l. 5, ceux-ci montent du lieu des ténèbres et évoquent Petahil, le démiurge. Petahil essaie de créer; il veut épaissir l'eau et en faire de la terre, mais il n'y parvient pas. C'est alors qu'interviennent Ruha et Ur. Ils donnent d'abord naissance à sept fils, les Sept, qui sont vraisemblablement les sept planètes, puis à douze (les signes du zodiaque), puis à cinq. Mais leur aspect ne répond pas à l'attente de Ruha, car ils rappellent plutôt le monde lumineux. Petahil obtient cependant de la vie le vêtement de feu vivant : au souffle de ce feu, aussitôt que Petahil est descendu dans l'eau noire, la matière solide apparaît; la terre sèche est ainsi créée; le firmament lui aussi se forme, et la construction du monde peut s'achever. Ruha et ses fils paraissent devant Petahil et lui offrent leurs services pour le gouvernement du monde; ce dernier accepte pour aussi longtemps que ces auxiliaires inattendus ne feront que de bon travail; il commence même par demander aux Sept de créer le corps du premier homme, Adam. Mais les Sept ne peuvent faire tenir debout ce corps inanimé. Il faut que Petahil remonte au lieu de la lumière, et demande au Père des Utras le grand vêtement, le manteau des corps qui éclaire tout. Celui-ci le lui remet, et en même temps la vie évoque, sans doute pour participer aussi à la création de l'homme, les trois grands auxiliaires Hibil, Sitil et Anos. *Loc. cit.*, p. 101.

Ces derniers ont comme charge de veiller sur les âmes, *loc. cit.*, p. 102, car Petahil ne doit pas savoir comment l'âme vivifiante est apportée dans le corps. Mandâ de Hajjê cependant, et ses trois frères, Hibil, Sitil et Anos donnent Ève comme épouse à Adam; les Sept apportent toute espèce de présents pour séduire le premier couple humain, mais Manda et ses compagnons les repoussent. Ruha et ses fils interviennent alors pour tuer Adam. Ils opèrent des charmes magiques dans la création; ils secouent le ciel et la terre si fort qu'Adam, effrayé, s'éveille de son sommeil. Mandâ de Hajjê lui apparaît et le rassure. Toutefois les mauvais esprits conservent leur influence sur le monde : les Douze se partagent le temps, les Sept inventent les fausses religions; et tous introduisent les bêtes sauvages et les créatures dangereuses en cet univers.

Il est bien difficile d'expliquer complètement cette histoire enchevêtrée et touffue; nous voudrions seulement que le résumé qui vient d'en être donné fût assez exact pour faire comprendre ce qu'était la plus ancienne forme du mandaïsme. Encore n'est-il pas sûr que nous ayons atteint la forme primitive, puisque déjà nous avons reconnu au passage bien des noms hébreux, qui proviennent certainement de la Bible. Du moins le traité du *Ginza* qui a été analysé a-t-il des chances de reproduire un état vraiment antique de la doctrine.

2° *Forme canonique. Doctrine du Roi de Lumière.* — Lorsque nous arrivons à la forme du mandaïsme, dont le Roi de Lumière est le centre, nous trouvons le terrain déblayé d'un certain nombre de figures mythologiques. Il n'est plus question de Pira, d'Ajar, de Jora, de Mana : mais sur le monde de la lumière règne seul le grand Roi de la Lumière. Celui-ci est le Seigneur de tous les mondes lumineux, d'en haut, du milieu, et d'en bas; la grande splendeur de la Seigneurie, ineffable et incommensurable. Sa lumière brille et son éclat est répandu sur tous les mondes et les rois qui se tiennent devant lui, et qui brillent de son éclat et de la grande lumière qu'il répand sur eux. Il est la lumière des lumières inférieures, sans défaut et sans imperfection, la lumière en qui il n'est pas de ténèbres, le vivant en qui il n'est pas de mort. *Ginza Dextra*, p. 2, 3.

Du Roi de Lumière procèdent d'innombrables éons, qui portent le nom d'Utras, ou Seigneuries; aussi lui-même est-il qualifié de père de Utras. Ceux-ci sont naturellement répartis en plusieurs catégories, les anges, les rois, les messagers, les prosopa, les firmaments, les seigneuries, etc..., qui toutes tirent leur origine du Roi de Lumière. Il se demandent entre eux : « Quel est le nom de la grande lumière ? », et ils répondent aussitôt : « il n'y a rien en lui qui soit, de la nature d'un nom et il n'y a personne qui puisse l'honorer avec un nom. » *Ginza Dextra*, p. 5, l. 4-6.

C'est aussi du Roi de Lumière, qui est la première vie, que procède la seconde vie, appelée souvent Josamim, c'est-à-dire le Jahvé du ciel. Après lui procède l'Esprit de vie, Mandâ de Hajjê, littéralement la connaissance de vie : Mandâ est aussi dans ce système le médiateur et le rédempteur, le Christ du mandaïsme. Il porte encore le nom d'Homme primitif, ou de premier homme, Gabra kadmaja.

Après Mandâ de Hajjê viennent d'autres émanations de la Lumière, dont la dernière est Jean-Baptiste, et dont les premières sont les trois frères Hibil,

Sitil et Anos (sans doute Abel, Seth, et Enos). On les appelle indifféremment les fils ou les pères de Mandâ de Hajjê. Le plus célèbre des trois est Hibil ou, d'une manière plus complète, Hibil Ziva; ce dernier exerce la même action que Mandâ de Hajjê, avec lequel il est souvent confondu : si Mandâ est le Christ, Hibil est Jésus-Christ pour les mandéens. K. Kessler, *loc. cit.*, p. 169.

De la Seconde vie émanent également des fils, dont le dernier est la Troisième vie, Hajja telithaja, appelé plus souvent Abatur, ce qui veut dire le père de l'Utra. Ses surnoms sont encore l'Ancien, le Veilleur; et il est en quelque sorte l'intermédiaire entre l'au-delà et l'en-deçà. Il siège à la limite antérieure du monde de lumière, près de la grande porte qui conduit aux régions majeures et inférieures; et il tient en sa main une balance avec laquelle il pèse les actions des créatures.

Au-dessous d'Abatur s'étendait à l'origine un vide immense et tout à fait en bas, dans les profondeurs, l'eau noire. Mais Abatur regarda en bas, et lorsque son image se réfléchit dans l'eau noire de l'abîme, naquit Petahil. Ce dernier est ainsi le fils d'Abatur; et c'est le démiurge des mandéens. Petahil obtient en effet, de son père, la permission de créer la terre et les hommes. Cette création est racontée diversement suivant les sources. D'après Théodore Bar-Khôni, dans H. Pognon, *op. cit.*, p. 154 sq., Petahil, après avoir reçu l'autorisation de créer, fait un travail qui déplaît à Abatur; il est pris par ce dernier, et mis en prison jusqu'à la fin du monde, jusqu'à la résurrection des morts et au jour du jugement, jusqu'à ce que vienne le Messie et le salut.

En tout cas, Petahil crée le ciel et la terre ferme. Il crée également Adam et Ève, mais il ne peut les faire tenir droits parce qu'il leur manque l'esprit de vie. Hibil, Sitil et Anos obtiennent de la Première vie la permission de le lui communiquer, et ils l'insufflent en effet à l'homme, de sorte que celui-ci n'a pas le droit de regarder Petahil comme son véritable créateur. Hibil Ziva révèle à l'homme le dieu suprême qu'il doit désormais adorer; il lui enseigne également le baptême, ou la purification par l'eau : tandis que Petahil qui a désormais perdu la puissance créatrice est relégué en dehors du monde lumineux, où Hibil Ziva l'introduira au dernier jour, après l'avoir baptisé. *Ginza Dext.*, p. 13, 14.

Le monde inférieur est décrit en détail dans le traité VIII du *Ginza Dext.*, édit. Petermann, p. 133-173. Il se compose de 4 vestibules infernaux (Vorhöllen), et de 3 enfers proprement dits. A chacun des vestibules de l'enfer préside un couple, Zartaj et Zartanaj au premier, Hag et Mag au second; Gaf et Gafan au troisième; Anatan et Kin au quatrième. Le véritable royaume des ténèbres comprend trois étages : chacun d'eux a un vieux roi : Sedum, Giv et Krun ou Karkum sont les noms de ces monarques. Krun est le plus ancien et le plus puissant de tous. C'est dans cette région des ténèbres que descend un jour Hibil Ziva, armé de la force de Mana Rabba, et conduit par Raza Rabba. Après de longs séjours dans chacun des vestibules de l'enfer, où il manifeste sa puissance, il franchit enfin la porte de l'enfer proprement dit, et il parvient jusqu'au lieu ténébreux où réside Krun; il oblige ce dernier à reconnaître la force supérieure du Roi de Lumière, Mana Rabba, et il lui enlève le profond mystère, le nom caché des ténèbres. Protégé désormais par ce nom, il traverse de nouveau les sept domaines, il ravit leur force aux puissances qui règnent sur eux, et il ferme à jamais les portes des régions infernales.

Au-dessus des vestibules de l'enfer, est la demeure de Ruha, la puissante diablesse, fille de Kin, la souveraine du quatrième vestibule. Ruha est ici encore l'Esprit créateur de la Genèse, transformé par les mandéens en une puissance mauvaise. Elle apparaît comme la mère de Ur, le plus redoutable de tous les démons, qui est le feu personnifié. Et tandis que Petahil est occupé à créer la terre et l'homme, nous voyons Ruha et son fils Ur donner naissance d'abord à sept, puis à douze, puis à cinq fils. Les sept premiers de ces enfants sont les sept planètes; les douze suivants sont les douze signes du zodiaque; les cinq derniers n'ont pas encore été identifiés. Le soleil est le Seigneur des esprits planétaires : c'est pour cela qu'il siège au milieu d'eux, au quatrième ciel. Destinées par le créateur à servir l'homme, les planètes cherchent au contraire à l'entraîner au mal et elles sont la cause de tous les maux et de toutes les misères terrestres.

Le ciel, au dire des mandéens actuels, est formé de l'eau la plus pure et la plus claire; mais il est en même temps si solide qu'aucun diamant ne peut le couper. Sur cette eau naviguent les planètes et les autres étoiles; toutes sont des esprits mauvais et ténébreux, mais elle sont éclairées par les croix de lumière des anges. L'étoile polaire est le centre autour duquel se rangent toutes les étoiles : aussi est-ce vers elles que les mandéens se tournent pour la prière.

La terre est ronde. Elle est entourée sur trois de ses côtés d'une mer immense. Au nord se trouve une haute montagne, faite de turquoise brillante, dont l'éclat donne au ciel sa couleur bleue. Derrière cette montagne s'étend le monde bienheureux, espèce de paradis inférieur où se retrouvent les Égyptiens sauvés de la mer Rouge. Ces derniers sont regardés en effet comme les précurseurs des mandéens, et Pharaon est lui-même donné pour un grand prêtre mandéen.

L'homme comprend trois parties, le corps, l'âme animale (ruha) et l'âme céleste donnée par Mana Rabba.

On trouve dans le *Livre des Rois*, le dernier traité du *Ginza Dext.*, éd. cit., p. 378-395, d'intéressants détails sur l'histoire. La durée totale de cette histoire terrestre est fixée à 480 000 ans. Elle se divise en sept périodes à chacune desquelles préside une planète. Jusqu'à Noé se sont déjà écoulées 466 000 années, et l'humanité a été trois fois anéantie à l'exception d'un seul couple par une épouvantable catastrophe. Mais ces malheurs n'empêchent pas les hommes de recevoir de faux prophètes. Le premier de ces prophètes est Abraham, qui vivait 6 000 ans après Noé, lorsque le Soleil présidait aux destinées de la terre; aussi était-il un serviteur du Soleil, Adenaj. Ensuite vient Moyse, au temps de qui les Égyptiens étaient en possession de la religion véritable. Après lui paraît Schlimum (Salomon), fils de David, à qui obéissaient les démons. Le troisième faux prophète est Jischu Mesiha, Jésus-Christ, un enchanteur, qui vivait sous la domination de la planète Mercure. Quarante deux ans avant qu'il parût sous le règne du roi Pontius Pilatus, était venu le seul prophète véritable, Juhana bar Zekariha, nommé aussi Jahja. Le Messie vint un jour trouver Jean, qui se laissa tromper par lui, et le baptisa. Jean est en réalité une incarnation d'Hibil Ziva, qui avait déjà prêché la pénitence aux justes du temps de Noé. Après avoir rempli sa mission, Jean retourna, vêtu de lumière, dans le royaume de lumière. En même temps que le Messie et Jean-Baptiste existait Anos Uthra, le plus jeune frère d'Hibil Ziva, envoyé aussi du ciel sur la terre. Il se fit baptiser par Jean, opéra de nombreux miracles, guérit les malades et ressuscita les morts Il dénonça le faux messie qu'il fit

mettre en croix; et avant de repartir pour le royaume lumineux, il envoya 360 prophètes chargés de prêcher sa doctrine.

Le dernier faux prophète, après lequel il ne doit plus en venir aucun, est Mahomet, appelé par les mandéens Mehamad ou Ahmat bar Bisbat. Les disciples de Mahomet poursuivirent les vrais croyants : au temps des Abassides, raconte le dernier traité du *Ginza*, le livre des Rois, les mandeens avaient en Babylonie 400 temples, et leur chef résidait à Bagdad. Mais ils furent persécutés, leurs temples détruits; et les croyants furent obligés de se retirer à Anmara près de Wasit, sur le Tigre, et encore plus au sud dans le Chuzistan. Quatre ou cinq mille ans après Mahomet, toute l'humanité sera de nouveau détruite par un cataclysme qui n'épargnera qu'un seul couple. Grâce à ce couple pourra d'ailleurs naître une humanité nouvelle et pendant 5000 ans la vertu et la piété régneront sur la terre. Alors Ur attaquera la terre, mais il sera vaincu; tous les mondes ténébreux, toutes les puissances des ténèbres seront anéantis : il ne restera plus que le monde lumineux qui durera éternellement.

IV. Vie religieuse. — Les mandeens, comme les chrétiens, regardent le dimanche comme le jour saint par excellence : et ils prétendent qu'il a été créé avant le sabbat. Ils sanctifient le dimanche par l'abstinence de tout travail et par l'assistance au service divin, pendant lequel les prêtres lisent les Écritures. Petermann et Siouffi ajoutent que le jeudi est chez eux consacré à Hibil Ziva.

Le *Ginza* ne mentionne pas d'autres jours de fête que le dimanche. Mais Petermann et Siouffi sont d'accord pour parler de fêtes mandéennes, dont la célébration doit être ancienne. Ces fêtes sont surtout : 1. Nauruz Rabba, la grande fête du nouvel an, qui commence au premier jour du premier mois de l'hiver, et qui dure six jours, ou, si l'on compte, avec Siouffi, le dernier jour de l'année ancienne, sept jours pleins. Le premier jour, les prêtres et les savants consultent les livres astrologiques, pour savoir si l'année sera bonne ou mauvaise. 2. Dehwa henina, pour fêter le retour dans le royaume de la lumière de Hibil Ziva après son expédition dans le monde des ténèbres; cette fête dure cinq jours et commence le 18 du premier mois de printemps. 3. Pantscha, la grande fête de cinq jours, qui est célébrée durant les cinq jours supplémentaires intercalés après le second mois d'été. Pendant cette fête, tous les mandéens, hommes et femmes, doivent se baigner dans l'eau courante trois fois par jour avant les repas, et se revêtir de vêtements blancs. Le premier jour de Pantscha est consacré à Anos Utra, le quatrième à Nebat Rabba. 4. Dehwa Dedarmana, en l'honneur d'un des 360 Utras, Darmana; célébré le premier jour du onzième mois; 5. Marwânâ, fête de un jour, le premier jour du cinquième mois, en souvenir des Égyptiens disparus au passage de la mer Rouge; 6. Kanschê zahla, le dernier jour de l'année et la veille du nouvel an.

L'année des mandéens est une année solaire, divisée en 12 mois de 30 jours, et complétée par cinq jours intercalaires, entre le 8ᵉ et le 9ᵉ mois. Les mois sont désignés d'après leur numéro d'ordre, soit avec les vieux noms judéo-babyloniens, soit même d'après les signes du zodiaque. Les sept jours de la semaine sont consacrés chacun à une planète.

Les prières des mandéens doivent être faites de jour et particulièrement le matin, aussitôt que l'on voit clair, et le soir aussi longtemps que la lumière brille; *Ginza Dext.*, p. 300, l. 2. Un autre passage du *Ginza*, p. 14, parle cependant de trois prières diurnes et de deux prières nocturnes, ce qui rappelle l'usage des musulmans

Les mandéens, par contre, n'ont pas de jeûnes; et sans doute la condamnation qu'ils portent contre le jeûne vient elle de leur mépris pour les chrétiens et les Juifs. Un très beau passage du *Ginza Dext.*, p. 16, l. 22 sq. est consacré aux jeûnes spirituels : « Jeûnez le grand jeûne, qui n'est pas un jeûne de la nourriture et de la boisson de ce monde, faites jeûnez vos yeux des mauvais regards et ne voyez rien de mal; faites jeûner vos oreilles des indiscrétions aux portes qui ne sont pas les vôtres, votre bouche du langage des mensonges, car vous ne devez pas avouer l'injustice, la tromperie et la ruse; faites jeûner vos cœurs des pensées de la méchanceté et de la haine : la duplicité et la rancune ne devront pas habiter dans vos cœurs : faites jeûner vos mains..., vos corps des femmes qui ne vous appartiennent pas; vos genoux des prières adressées à Satan et aux idoles,... vos pieds, jeûnez ainsi de grands jeûnes, et ne vous lassez pas jusqu'à ce que vous sortiez de vos corps. »

La distinction du pur et de l'impur dans les aliments n'existe pas chez les mandéens : « Tous les fruits et tous les biens que Petahil a créés, il les a créés pour Adam; mangez-en et donnez-en en aumônes... Il ne doit arriver à l'homme aucun dommage en ce monde à cause des fruits..., des oiseaux, des poissons..., des mâles et des femelles, que Petahil a faits pour lui. » *Ginza Dext.*, p. 284, l. 2. Toutefois, il est interdit aux mandéens de manger le sang des animaux, et même de manger les mets préparés par les étrangers. Les mandéens n'ont pas davantage le droit de se mettre à table avec des étrangers; et lorsqu'ils voyagent hors de leur pays, ils ne doivent prendre ni pain ni beurre. Les mets qu'ils achètent au marché doivent être purifiés dans l'eau avant d'être cuits et mangés.

Les cérémonies rituelles propres aux mandéens sont avant tout les trois grands sacrements : le baptême, masbuthâ; l'eucharistie ou du moins un rite qui peut être rapproché de la communion, pehta; et le kusta.

Le baptême est la plus importante des cérémonies mandéennes, celle qui commande en quelque sorte toute leur existence. Le baptême est le signe de l'eau vivante, par lequel on monte dans le royaume de lumière. *Op. cit.*, p. 18, l. 3. Il doit être administré dans l'eau courante des fleuves et des ruisseaux. Il procure à ceux qui le reçoivent l'agrégation dans la communauté et la rémission des péchés. Aussi doit-il être administré aux enfants aussitôt qu'ils sont capables de le supporter, c'est-à-dire, à cause des risques courus pour leur santé, entre l'âge de quelques mois et celui d'un an, et de préférence en été. Le candidat est plongé dans l'eau et le rite baptismal est complété par une triple infusion d'eau sur le front.

En dehors du premier baptême, les mandéens pratiquent fort souvent l'immersion dans l'eau courante, et ils lui attribuent toutes sortes de bienfaits : ainsi lorsqu'ils ont commis une faute; lorsqu'ils reviennent d'un voyage à l'étranger, lorsqu'ils ont touché un cadavre, lorsqu'ils ont été mordus par un serpent ou une bête sauvage, etc.; et d'une manière courante les dimanches et les jours de fête. Les bains ont une grande efficacité morale pour remettre les péchés et purifier les âmes.

Les mandéens ont également une espèce d'eucharistie qui est le plus souvent rattachée au baptême, mais que l'on reçoit aussi les jours de fête. Le pehta est un petit morceau de pain, que l'on prend avec le mambuha, qui est de l'eau. Pour prendre ce pain et cette eau, il faut être baptisé, posséder une bonne réputation, et n'avoir jamais renié la foi mandéenne. Les pains sont faits de farine de froment, finement moulue, et cuits sans sel et sans levain. Lorsqu'ils

sont cuits, ils sont coupés en petits morceaux ronds, qu'on enferme dans des flacons de cristal et qu'on garde dans la maison des prêtres. Le communiant reçoit l'hostie dans la bouche et n'a pas le droit de la toucher avec les doigts, sans quoi elle perdrait sa vertu et redeviendrait du pain ordinaire. L'eau du mambuha est distribuée après le pain, avec les paroles : « Bois et sois sauvé et affermi : le nom de la vie et le nom de Mandâ de Hajjê est nommé sur toi. » *Kolasta*, fol. 10.

Le troisième sacrement des mandéens est le kusta, qui signifie foi ou fidélité. Il s'agit, semble-t-il, d'une solennelle promesse de fidélité faite par les néophytes après leur baptême : le kusta est une poignée de main solennelle, qui engage comme un serment. « Les frères selon la chair passent; mais les frères du kusta sont solides. » *Ginza Dextr.*, p. 18, l. 10.

Celui qui veut s'assurer contre les risques de mort subite, et avoir la garantie d'être bien accueilli dans le monde lumineux, se fait réciter de temps à autre par l'évêque la masikta, par laquelle le consacré est engagé dans les liens d'une vie ascétique.

Les églises des mandéens (maskĕnâ) ne servent qu'aux prêtres et à leurs ministres, tandis que les laïques restent au dehors dans le parvis. Aussi sont-elles toutes petites et ne peuvent-elles contenir que très peu de personnes. Chaque église a seulement deux fenêtres et une porte qui s'ouvre vers le sud de sorte qu'on regarde vers l'étoile polaire en entrant. A l'intérieur, il n'y a pas d'autel, mais quelques rayons sont disposés dans les coins, pour recevoir les objets qu'on voudrait y placer. Près de l'église doit se trouver un cours d'eau pour le baptême et les ablutions.

La hiérarchie est assez intéressante à signaler Les prêtres exercent, en effet, une influence considérable chez les mandéens. Il y a trois degrés successifs dans cette hiérarchie : 1. Le schekanda qui correspond à peu près au diacre, ou au ministre. Il est choisi d'ordinaire dans les familles sacerdotales ou épiscopales, et il doit ne présenter aucune tare physique. Après le baptême d'admission, le futur ministre subit une longue préparation de douze ans chez les prêtres. L'aspirant peut être ordonné à partir de sa dix-neuvième année accomplie. Il doit apprendre un recueil de 40 prières et réciter chaque jour quelques-unes de ces prières. — 2. Après un ministère d'un an au plus, le schekanda est ordonné tarmidha, ou prêtre; un évêque avec deux prêtres, ou, si l'évêque est empêché, quatre prêtres procèdent à la cérémonie. On commence par demander l'avis de la communauté sur le candidat. Si celui-ci est agréé, on construit deux huttes à quelque distance l'une de l'autre. Le candidat passe dans la première cabane une nuit de prières. Le lendemain, il se rend dans la seconde cabane, tandis que la première est immédiatement détruite, et il y demeure 6 jours et 6 nuits ininterrompus et, chaque jour, il doit revêtir un vêtement neuf et distribuer d'abondantes aumônes. Le huitième jour il est conduit au fleuve et baptisé par les quatre prêtres. Puis, pendant les 60 jours qui suivent, il doit chaque jour, se plonger trois fois dans l'eau tout habillé, et il ne peut reprendre un vêtement qu'après avoir récité une prière. Toute impureté sexuelle commise durant cette période oblige le candidat à recommencer la série des exercices. A la fin de cette préparation, un nouveau baptême est donné par les prêtres. Après quoi le candidat distribue trois chevreaux aux prêtres, quatre à la communauté; il donne quatre vêtements et des aumônes aux pauvres; et il est définitivement admis comme prêtre. — 3. Le ganzina, maître du trésor, est une sorte d'évêque. Il est choisi parmi les tarmidhas. En dehors des baptêmes qui se succèdent pendant trois dimanches consécutifs, il doit avant d'être reconnu, expliquer trois des passages les plus difficiles des livres sacrés. D'après Petermann, les mandéens connaissent encore un chef suprême de la religion, mais cette dignité n'existe plus dans la pratique, et les mandéens prétendent qu'elle n'a jamais eu que deux titulaires, un avant et un après Jean-Baptiste. Il est à noter que les femmes peuvent être élevées aux fonctions sacerdotales. Elles doivent être vierges lorsqu'elles sont consacrées pour le diaconat. Mais lorsqu'elles veulent devenir tarmidha, elles doivent épouser un tarmidha ou un évêque, car leurs maris ne sauraient être moins élevés qu'elles-mêmes dans la hiérarchie.

Le vêtement des prêtres, dans leurs fonctions religieuses est complètement blanc. Il se compose principalement d'un pantalon et d'une tunique. Des deux épaules pend une sorte d'étole blanche, qui tombe jusqu'aux pieds et autour de la tête est attaché un turban.

Sur tous leurs enseignements et leurs pratiques, les mandéens d'aujourd'hui gardent un silence complet : ce silence s'explique en grande partie par la crainte des persécutions que le fanatisme des musulmans pouvait attirer contre eux. C'est surtout grâce à un converti, fils d'un prêtre mandéen, que N. Siouffi, alors vice-consul de France à Mossoul, put, en 1875-1876, obtenir de précieux renseignements sur les usages et les croyances des mandéens. L'ouvrage de Siouffi est encore un document de premier ordre pour tout ce qui regarde la vie religieuse de la secte.

La langue sacrée des mandéens, celle dans laquelle sont écrits leurs livres religieux, est un dialecte araméen de la plus haute importance pour la linguistique. Le mandéen est très voisin, en effet, par son vocabulaire comme par sa grammaire, de la langue du Talmud de Babylone. A l'époque où les livres mandéens furent écrits, cette langue était parlée en des régions assez étendues. Il est possible qu'elle ait été, quelques siècles plus tôt celle de Mani; en tout cas le *Ginza* reproduit textuellement des extraits d'ouvrages manichéens. Mais il y a longtemps que le mandéen est devenu une langue morte, et les fidèles d'aujourd'hui parlent l'arabe ou le persan, réservant leur langue nationale aux fonctions liturgiques.

Pour les sources, cf. *supra*.

H. J. Petermann, *Reisen in Orient*, t. II, Leipzig, 1861, p. 82-137; M. N. Siouffi, *Études sur la religion des Soubbas ou Sabéens, leurs dogmes, leurs mœurs*, Paris, 1880; Babelon, *Les Mandaïtes*, dans *Annales de Philosophie chrétienne*,1881, p. 12 sq.; W. Brandt, *Die mandäische Religion, ihre Entwickelung und geschichtlische Bedeutung*, Leipzig, 1889; W. Brandt, *Mandäische Schriften, aus der grossen Sammlung heil. Bücher genannt Genza oder Sidra rabba übersetzt und erläutert*, Gœttingue, 1893; W. Brandt, *Das Schiksal der Seele nach dem Tode nach mandäischen und parsischen Darstellungen* dans les *Jahrbücher für protest. Theol.*, 1892, t. XVIII, p. 405-438; 575-603; H. Pognon, *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir*, Paris, 1898-99; K. Kessler, art. *Mandäer* dans la *Protest. Realencycl.*, 3e édit., t. XII, 1903, p. 155-183; M. Lidzbarski, *Das mandäische Seelenbuch*, dans la *Zeitschr. der deusch. morgenl. Gesells.*, t. LXI, Leipzig, 1907, p. 689-698; K. Brandt, *Die Mandäer ihre Religion und ihre Geschichte*, Amsterdam, 1915; M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien*, 1920; R. Reitzenstein, *Ein iranisches Erlösungsmysterium*, 1921. — Le *Ginza* vient d'être de nouveau traduit par M. Lidzbarski, *Ginza, der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer, übersetzt und erklärt*, Gœttingue, 1925.

G. BARDY.

MANDERSTOWN **Guillaume**, philosophe écossais (1re moitié du XVIe siècle.) — Né à Manderston (comté de Stirling, Écosse), il vint faire ses études à l'Université de Paris, où il prit le grade de licencié

en médecine. En 1525, il est choisi comme l'un des recteurs de l'université; plus tard, il rentra en Écosse; il y était certainement en 1539. On ignore la date de sa mort. — Il publia à Paris, en 1518, un *Bipartitum in morali philosophia opusculum : de virtutibus in generali et de quatuor virtutibus cardinalibus in specie*, et un *Tripartitum epithoma doctrinale compendiosum in totius dialecticæ artis principia*. Tanner lui attribue aussi : *In Ethicam Aristotelis ad Nicomachum commentarius; Quæstio de futuro contingenti; De arte chymica*.

Du Boulay, *Historia universitatis parisiensis*, t. vi, p. 977; Tanner, *Bibliotheca Britannico-Hibernica*, Londres, 1748, p. 505; *Dictionary of national biography*, t. xxxvi, 1893, p. 20.

É. Amann.

MANEGOLD DE LAUTENBACH, chanoine régulier et prévôt de Marbach (fin du xi[e] siècle). — La personnalité de cet auteur reste encore entourée d'obscurité. Nous exposerons d'abord ce que l'on peut dire sur lui de plus certain.

Divers témoignages nous signalent l'existence, vers 1082, au couvent de Lautenbach, près de Guebwiller (Haut-Rhin), d'un moine nommé Manegold (le nom est écrit de plusieurs façons), qui publie à ce moment et dans les années suivantes deux traités, l'un contre Wolfelm de Cologne, l'autre, beaucoup plus important, qui est la défense en règle du pape Grégoire VII contre les évêques henriciens de l'Empire. Vers les années 1086, on retrouve ce personnage au couvent de Raitenbuch, petite ville de Bavière. Vers 1090, le moine de Raitenbuch est rentré en Alsace où, de concert avec le chevalier Burchard de Geberschwihr, il fonde le couvent des chanoines réguliers de Marbach, au sud de Colmar, dont il est le premier prévôt. Ce monastère devait exercer dès le début une très heureuse influence sur le relèvement des mœurs et de la discipline ecclésiastique en Alsace. L'épidémie qui désola la région, en 1095, fut cause que, frappés de terreur, nombre de nobles qui avaient pris parti pour l'empereur et son antipape, et avaient par là encouru l'excommunication, vinrent se faire relever par Manegold des censures encourues. Le prévôt de Marbach avait, en effet, reçu des pouvoirs spéciaux du pape Urbain II. C'est auprès de ce pape qu'on le trouve lors du séjour de celui-ci à Tours, en 1096. Jaffé, *Regesta*, n. 5629. L'action de Manegold en Alsace déplut souverainement à Henri IV, lequel réussit, en 1098, à s'emparer du prévôt qu'il garda prisonnier assez longtemps, sans que l'on puisse fixer la durée de sa captivité. En 1103, il était encore prévôt de Marbach, comme il résulte d'une bulle de Pascal II. Jaffé, n. 5949. Mais il était mort en 1119, car le diplôme de Calliste II confirmant les privilèges de Marbach est adressé à son successeur Gerung. Jaffé, n. 6763. La date de sa mort ne se laisse pas davantage préciser.

Les points que nous venons de relever sont acceptés aujourd'hui par l'ensemble des historiens, en particulier l'identification du moine de Lautenbach et de celui de Raitenbuch. Mais une question les divise encore, sur laquelle l'unanimité ne semble pas près de se faire. Plusieurs documents d'origine française ou allemande signalent, vers l'année 1060, l'activité en France d'un Manegold, qui est qualifié de *magister*, de *philosophus*, dont on relève l'origine allemande, *Teutonicus, in teutonica terra, Teutonicorum doctor*. Il semble qu'à un moment il ait enseigné à Paris, où Guillaume de Champeaux aurait été son disciple. Ce personnage avait été marié et ses filles professèrent comme lui. On peut se représenter la carrière de ce Manegold par ce que nous savons de Lanfranc, son contemporain. Il devait circuler de ville en ville, cherchant un poste d'écolâtre qui lui acquît honneur et profit. Plus tard, il renonça à cette existence et se retira dans un cloître, comme il résulte d'une lettre que, vers les débuts de son épiscopat (1091), lui adresse Yves de Chartres. *Epist.*, xl, *P. L.*, t. clxii, col. 51-52. Ce couvent n'est pas désigné, mais il était situé dans un autre pays que la France.

Ce personnage est-il le même que Manegold de Lautenbach? L'identification est déjà faite par l'*Anonyme de Melk* qui a dû rédiger sa compilation peu après 1135. Voici ce qu'il écrit : *Manegoldus presbyter, modernorum magister magistrorum, strenuus assertor veritatis fuit, a qua nec promissis, nec minis schismatici regis flecti potuit. Quinimmo in dissensione illa, quæ inter Gregorium septimum et Henricum quartum exorta fuit, pro tuenda justitia laboravit usque ad vincula. Extat ad eum scripta quædam exhortatoria Ivonis episcopi Carnotensis epistola. De script. eccles.*, c. cv, *P. L.*, t. ccxiii, col. 981-982. Ce renseignement très voisin des événements, provenant de Melk en Autriche, qui n'est pas éloigné de Raitenbuch, mérite à coup sûr d'être pris en considération. Il a dicté l'attitude des érudits anciens, en particulier de Fabricius et des auteurs de l'*Histoire littéraire de la France*, t. ix, Paris, 1750, p. 280-290. Mais à la fin du xviii[e] siècle, les divergences commencent entre critiques; l'on en arrivera à répartir les faits que nous avons signalés entre deux et même trois (sinon parfois quatre) personnages. En 1868, Giesebrecht, réagissant contre certains excès de la critique, réduit à deux les Manegold du xi[e] siècle. L'un est le *Magister* dont l'activité, malgré son origine allemande, se déploie surtout en France entre 1070 et 1090; il a dû naître vers 1030. L'autre est Manegold de Lautenbach, un peu plus jeune que le précédent, né vers 1060, moine de Lautenbach, puis de Raitenbuch, puis de Marbach, adversaire de Henri IV et sa victime. — Cette thèse de Giesebrecht a été adoptée par Kuno Francke, dans son édition du traité de Manegold (1891); elle semblait devoir s'imposer à l'acceptation générale, quand elle fut battue en brèche par J.-A. Endres, dans un article de l'*Historisches Jahrbuch* de 1901. Cet auteur donne de solides raisons pour l'identité du Manegold qui circule en France vers 1060, et de celui que l'on trouve à Lautenbach en 1080. Il s'appuie tout particulièrement sur la donnée si claire et si proche des événements de l'*Anonyme de Melk*, sur la lettre d'Yves de Chartres, qui suppose le Manegold français retiré dans un couvent situé hors de France. Cette thèse ne manque pas de vraisemblance; il n'y a aucune difficulté à reconstruire, dans cette hypothèse, le *curriculum vitæ* de Manegold. Né en Alsace, il commence par enseigner dans sa patrie, comme l'indique une vie de Theotger, évêque de Metz, qui fut son élève, passe en France, puis se décide, comme tant d'autres, à pratiquer la vie monastique, à Lautenbach, qui était peut-être son pays d'origine. C'est après son retour de Bavière qu'il reçoit à Marbach la lettre d'Yves de Chartres. — L'ensemble de cette thèse est bien lié; il reste pourtant, si on l'accepte, une difficulté à résoudre. Au début du livre dirigé contre les henriciens en 1085, Manegold, moine de Lautenbach déclare que c'est pour obéir à son prieur qu'il entreprend une tâche qui dépasse ses forces. *Sermone rusticus*, comment pourrait-il faire la leçon aux grands ? *ætate immaturus*, comment pourrait-il s'adresser à des gens d'expérience ? En insistant un peu sur les mots *ætate immaturus*, on peut lui faire signifier qu'à ce moment l'auteur du livre est encore relativement jeune. Or, si l'on se rapporte à une chronique de Richard de Cluny, publiée dans Muratori, *Antiquitates italicæ*, t. iv, col. 1085 C, on lit à propos du règne de Henri I[er] de France (1031-1060) : *His temporibus*

florere cœpit in teutonica terra Manegoldus philosophus, divinis et sæcularibus litteris ultra coætaneos suos eruditus. Uxor quoque et filiæ ejus religione florentes multam in Scripturis habuere notitiam et discipulos proprios filiæ ejus prædictæ docebant. Si tard que l'on reporte, dans la période considérée, les débuts de Manegold en Alsace, on arrivera à cette conclusion que c'est vers 1060 que ce personnage commençait à faire parler de lui : il faut qu'il ait eu au moins une vingtaine d'années. Cela mettrait sa naissance vers 1040; s'il est l'auteur du traité de polémique contre les henriciens, comment peut-il se qualifier, en 1085, d'*ætate immaturus ?* L'objection est sérieuse, et l'on ne peut la résoudre, pensons-nous, qu'en arguant du vague et parfois de l'inexactitude des données chronologiques de Richard de Cluny, pour rejeter son témoignage. Aussi bien la Chronique de Fleury, publiée par Du Chesne, *Hist. Franc. script.*, t. IV, p. 89 C, réunit-elle sous le règne de Philippe Ier (1060-1108), *Lanfrancus Cantuariorum episcopus, Guido Langobardus*, MAINGAUDUS TEUTONICUS, *Bruno Remensis qui postea vitam duxit heremiticam.* Toutefois, même en prenant sous toutes réserves les renseignements de Richard de Cluny, il reste encore la difficulté de l'épithète d'*immaturus* que s'appliquerait un homme ayant déjà professé pendant un certain temps, s'étant acquis un renom de maître, ayant fait, somme toute, une assez brillante carrière. Cette objection faite par Giesebrecht à l'identification du *Magister Manegoldus* et du *Manegoldus de Lutinbach* ne nous semble donc pas entièrement résolue.

Quoi qu'il en soit de ce point, il reste secondaire au point de vue de l'histoire littéraire. L'*Anonyme de Melk*, en effet, n'attribue à l'auteur qu'il décrit que des ouvrages qui ont disparu : *Hic textum Isaiæ prophetæ paginalibus clausulis distinxit; super Matthæum vero glossas continuas scribit. Scribit quoque super Psalterium opus præstantissimum super topazion et aurum obryzum speciosun. P. L.*, t. CCXIII, col. 982. Le travail sur les Psaumes mentionné en dernier lieu pourrait bien être le *Monigaldi Teutonicorum doctoris glossarium super Psalt. secundum Augustinum, cui præmittitur prologus valde prolixus*, mentionné par Montfaucon dans le catalogue des mss. de la bibliothèque de Saint-Allyre de Clermont-Ferrand, *Bibl. bibliothecarum*, t. II, p. 1264. n. 96, et dont on ne peut suivre la trace.

Pour ce qui est du moine de Lautenbach, il est certainement l'auteur de deux traités de polémique qui ont été publiés l'un et l'autre : le *Liber contra Wolfelmum*, dès le XVIIIe siècle, par Muratori, le *Liber ad Gebehardum*, beaucoup plus récemment par Kuno Francke, dans les *Monum. Germ. hist.*, *Libelli de lite*, t. I, 1891, p. 308-430. Bien que l'on ait soutenu le contraire, ce dernier éditeur nous semble avoir démontré que le *Liber ad Gebehardum* a été composé le premier. Écrit en réponse au pamphlet de Wenric de Trèves contre Grégoire VII qui date de 1080-1081, il est antérieur à la mort de ce pape, lequel partout est supposé vivant. Sa composition se place donc entre 1081 et 1085 et plus près, sans doute, de la seconde date. Le *Liber contra Wolfelmum* a été rédigé après la mort de Grégoire VII, dont il est dit qu'il est maintenant dans la gloire : *locum habitationis gloriæ Dei adeptus.* Mais, comme la finale de ce livre annonce que l'auteur va incessamment répondre au pamphlet de Wenric, il faut bien admettre que cette réponse (le *Liber ad Gebehardum*) n'a pas été publiée aussitôt après sa composition, mais gardée quelque temps en portefeuille pour des raisons diverses, et, on peut le supposer, par suite des troubles qui ont forcé Manegold à quitter l'Alsace pour se retirer à Raitenbuch.

Le *Liber ad Gebehardum* fait partie de cette immense « littérature de combat », suscitée dans le dernier tiers du XIe siècle par les initiatives de Grégoire VII, et dont K. Mirbt a étudié les diverses manifestations : *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII*, Leipzig, 1894. — Thierry, évêque de Verdun (1047-1088), un des plus dévoués partisans de Henri IV, a fait composer, vers 1080, au moment où la lutte s'exaspère entre l'empereur et le pape, par un écolâtre de Trèves, Wenric, un pamphlet très habile, dirigé contre Grégoire. Sous forme d'une lettre, courtoise d'apparence, adressée au pape, l'auteur expose les griefs des henriciens contre la personne et les actes du pontife. Ce libelle eut un retentissement considérable en Allemagne. A la demande de son prieur, Hermann, Manegold entreprit de le réfuter; ainsi fut composé le volumineux traité dédié par le moine de Lautenbach à Gebhard de Salzbourg, l'un des plus énergiques défenseurs de Grégoire VII. C'est un plaidoyer, d'une vigueur qui confine à la violence, en faveur du pape attaqué par les henriciens. Le plan est clair et, d'ailleurs, indiqué dans la préface même : Manegold défendra d'abord la personne de Grégoire indignement calomniée (c. VIII-XVI); puis, ayant posé en principe le droit suprême du pape dans l'Église (c. VII), il discutera les mesures prises par Grégoire contre la simonie, le nicolaïsme, et l'investiture laïque, et en montrera le bien-fondé (c. XVII-XXIV), renvoyant à la fin du traité la discussion d'une autre défense portée par le pape. Entre temps, il a justifié la politique du Saint-Siège à l'égard de l'Empire, le droit pour le pape de déposer l'empereur (c. XXV-XXX), l'opportunité de faire appel aux armes contre les schismatiques (c. XXXI-XLVI), de délier les sujets du serment de fidélité (c. XLVII-L). Une longue réfutation des principes henriciens sur l'investiture laïque, où sont examinées les raisons de droit et de fait apportées par les partisans de l'empereur (c. LI-LXVII), introduit la dissertation finale précédemment annoncée sur le droit du pape à interdire aux fidèles les offices des prêtres indignes (c. LXVIII-LXXVIII). — Ce plan auquel l'auteur reste à peu près fidèle est vigoureusement exécuté : les connaissances scripturaires, canoniques, patristiques, historiques dont dispose Manegold sont judicieusement mises en œuvre. Quoi qu'en disent les critiques protestants, le ton, bien que très véhément, ne verse pas dans la trivialité; peut-être devrait-on lui reprocher néanmoins d'être trop continuellement tendu. L'auteur, de toute évidence, n'a cure des effets littéraires, et tout son art consiste à asséner aux adversaires une argumentation qu'il juge sans réplique.

Tout cela pourtant ne serait pas très neuf, si l'on ne découvrait dans ce traité quelque chose de tout à fait original : la discussion du droit divin des rois, auquel l'auteur oppose la *théorie contractuelle* du pouvoir (Voir surtout c. XXX, *Quod rex non sit nomen naturæ, sed vocabulum officii*, p. 365, 366). Loin d'être un droit héréditaire de disposer du peuple à son gré, la royauté est une fonction déléguée au souverain par la nation; et cette fonction implique des devoirs avant de conférer des droits : *Neque enim populus eum (sc. regem) super se exaltat, ut liberam in se exercendæ tyrannidis facultatem concedat sed ut a tyrannide ceterorum et improbitate defendat.* Que si le pacte tacite qui lie la nation au souverain n'est pas respecté par celui-ci, il ne reste plus au peuple qu'à casser aux gages l'infidèle dépositaire du pouvoir : *Ut enim de rebus vilioribus exemplum trahamus, si quis alicui digna mercede porcos suos pascendos committeret, ipsumque postmodo eos non pascere sed furari, mactare et perdere cognosceret, nonne, promissa mercede etiam sibi retenta, a porcis pascendis cum contumelia illum*

amoveret.' Sans doute, la règle générale est de respecter le pouvoir établi; mais les textes scripturaires qui affirment cette obligation et que Manegold rappelle à la suite de Wenric (c. XLIII, p. 385) n'ont qu'une valeur conditionnelle. C'est ici qu'intervient le pape. Quel est son rôle, quand il délie les sujets du serment de fidélité qu'ils ont prêté à leur prince ? Tout simplement de tranquilliser la conscience du peuple, en déclarant que le pacte conclu tacitement entre la nation et le souverain a été rompu *ipso facto* par les fautes du roi. Ce n'est pas le pape qui déchire le contrat; c'est le souverain lui-même qui l'a mis en pièces; le pape se borne à constater cette rupture et invite le peuple à en tirer les conséquences (c. XLVII-XLIX). On le voit, la théorie, quoi qu'en pense Mirbt, *loc. cit.*, p. 228 sq. se tient parfaitement; elle rejoint d'une certaine manière la théorie du *pouvoir indirect* des papes sur le temporel des rois qui s'ébauche à la même époque.

Le *Liber contra Wolfelmum Coloniensem* est loin de présenter le même intérêt. Il agite principalement la question des rapports entre la philosophie et la foi, mais d'une manière fort superficielle. Jadis Manegold avait discuté avec ce Wolfelm sur les avantages plus ou moins grands qu'il y avait à utiliser, dans l'exposé de la foi chrétienne, les données de la philosophie antique. Esprit plus convaincu que subtil, le moine de Lautenbach avait surtout insisté sur les nombreuses erreurs dont étaient responsables les sages du paganisme, et avait tenté de démontrer, non sans quelque impertinence, à son interlocuteur qu'il perdait trop souvent de vue et les vérités chrétiennes et leurs fondements scripturaires et patristiques. Celui-ci très féru des connaissances philosophiques qu'il croyait posséder, convenait bien que les anciens avaient parfois erré; il les croyait néanmoins utilisables pour l'explication du dogme. La dispute s'était fort envenimée. Manegold reprit après coup dans cet opuscule le sujet du débat. Au moment où il le rédigea (c'était, nous l'avons dit, après la mort de Grégoire VII), son interlocuteur de jadis était passé, lui semble-t-il, au parti henricien; aussi l'ouvrage se termine-t-il par une invective passionnée contre les prélats de tous ordres favorables à l'antipape Guibert; c'est à ce propos que Manegold annonce son intention de répondre au pamphlet de Wenric de Trèves contre Grégoire VII. L'ordonnance du livre manque de précision, et l'on ne saisit pas toujours l'enchaînement logique des idées. Dom Ceillier a relevé avec minutie les divers témoignages que cet opuscule apporte à la doctrine chrétienne en général et aux enseignements sacramentaires en particulier. — Qui est cet interlocuteur de Manegold, si durement traité ? Il n'y a guère de doutes que ce ne soit le Wolfelm, abbé de Brauweiler (région de Cologne) entre 1065 et 1091, qui est honoré comme bienheureux, et à qui les bollandistes ont consacré une notice. *Acta sanctorum*, édit. de 1675, avril, t. III, p. 77. La verdeur avec laquelle le reprend Manegold prouve que le futur prévôt de Marbach ignorait l'art des nuances, et n'avait pas toujours le sens de l'opportunité.

1° *Éditions.* — *L'Opusculum contra Wolfelmum*, publié par Muratori, *Anecdota latina*, t. IV, p. 163, est passé dans *P. L.*, t. CLV, col. 149-176; K. Francke a donné une recension du prologue, de la table des chapitres, et des chapitres XXII-XXIV, dans *Monum. Germ. hist.*, *Libelli de lite*, t. I, 1891, p. 303-308. Le *Liber ad Gebehardum* est publié pour la première fois par K. Francke, *ibid.*, p. 308-430.

2° *Témoignages anciens relatifs aux deux Manegold.* — 1. *Le moine de Lautenbach :* Indications fournies par l'auteur lui-même : *Ad Gebehard.*, prol., *loc. cit.*, p. 311, 312; *Cont. Wolfelm.*, prol., p. 303; c. XXIII, p. 308; Gerhoch Reichersberg, *Dialogus de differentia clerici sæcularis et regularis*, dans Pez, *Thes. anecdot. novissimus*, t. II *b*, p. 491, B-C : s'adressant au séculier, le régulier lui dit : *Lege librum a nostri claustri quondam decano Manegoldo contra Gregorii VII laceratores compositum, et invenies in eo fortissimis auctoritatibus probatum quod et nos probare contendimus;* suit une description très complète du *Liber ad Gebehardum;* or, Gerhoch a fait partie du couvent de Raitenbuch. Pour le séjour de Manegold à Marbach, outre la bulle pontificale citée plus haut, Jaffé, n. 5949, voir *Annales Marbacenses*, dans *Monum. Germ. hist.*, *Script.*, t. XVII, p. 157 : *Anno 1090... fundata est Marbacensis Ecclesia sancti Augustini a militari et illustri viro, Burchardo de Gebeleswilre, cujus adjutor et cooperator fidelissimus magister Manegoldus de Luotinbach extitit;* le *Chronicon Bertholdi*, an. 1094, *ibid.*, t. V, p. 459; an. 1098, p. 466;

2. Le *Magister teutonicus.* — Yves de Chartres, *Epist.*, XL, *P. L.*, t. CLXII, col. 51, 52. — Presque contemporain, Baudry de Bourgueil signale dans l'épitaphe de Gérard de Laon qu'il a été l'élève de Manegold : *Uberibus, Manegaude, tuis lactatus abunde*, etc., Du Chesne, *Histor. Franc. scriptores*, t. IV, p. 269. — Otton de Friesingen, vers 1150, préface du l. V de sa *Chronique*, dans *Monum. Germ. hist.*, *Script.*, t. XX, p. 213, 214 : la sagesse venue d'Orient s'est répandue en Occident, *id est ad Gallias et Hispanias, nuperrime diebus illustrium doctorum, Berengarii, Manigaldi, Anshelmi, translatam apparet.* — La Chronique de Fleury, dans Du Chesne, *Histor. Franc. scriptores*, t. IV, p. 89 C. — La Chronique de Richard de Cluny, dans Muratori, *Antiquitates italicæ*, t. IV, col. 1085 C (la notice de Tolomée de Lucques, dans Muratori, *Script. rer. ital.*, t. XI, col. 1060, en dépend et ne forme pas témoignage indépendant).

3. *Confusion des deux Manegold :* Anonymus Mellicensis, *De scriptoribus ecclesiasticis*, c. CV, *P. L.*, t. CXXIII, col. 981, 982. — Henri de Gand, *Liber de scriptoribus illustribus*, c. XXVIII : *ingenii sui monumenta in expositione Psalmorum et epistolarum Pauli posteris reliquit.*

3° *Notices littéraires et travaux.* — Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, t. V, Hambourg, 1736, p. 33-36; *Histoire littéraire de la France*, t. IX, 1750, p. 280-290, donne un relevé extrêmement minutieux de tous les témoignages connus à l'époque; D. Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques* (1757), 2e édit., t. XIII, p. 583-586, donne l'analyse détaillée du *Liber ad Wolfelmum;* Pez, *Thes. anecdot. novissimus*, t. II *b*, p. XXIX sq.; W. Giesebrecht, *Magister Manegold von Lautenbach* dans *Sitzungsberichte der Bay. Akademie zu München*, 1868, t. II, p. 297-330; P. Ewald, *Chronologie der Schriften Manegolds von Lautenbach*, dans *Forschungen zur deutsch. Gesch.*, 1876, t. XVI, p. 383-385; N. Paulus, *Études nouvelles sur Manegold de Lautenbach*, dans *Revue catholique d'Alsace*, 1886, t. V, p. 209-220, 279-289, 337-345; K. Mirbt, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII*, Leipzig, 1894; Endres, *Manegold von Lautenbach magister magistrorum* dans *Historisches Jahrbuch*, 1904, t. XXII, p. 168-176; A. Fliche, *Les théories germaniques de la souveraineté à la fin du XIe siècle*, dans *Revue historique*, 1917, t. CXXV, p. 1-67; du même une leçon publiée dans la *Revue des cours et conférences*, mai 1923, XXIVe année, p. 1128-1135.

É. AMANN.

MANGEART Thomas. — Né à Metz en 1695, il entra chez les bénédictins de Saint-Vanne (diocèse de Verdun) en 1713, devint un prédicateur célèbre pour l'époque et s'occupa en même temps à de savantes recherches sur la numismatique de l'antiquité. Charles de Lorraine le manda à Vienne, en 1742, pour organiser un musée, et l'emmena ensuite à Bruxelles où il lui donna le titre d'antiquaire-bibliothécaire. En 1761, dom Mangeart se retira à l'abbaye de Saint-Léopold de Nancy, où il mourut en 1762.

Il a laissé divers ouvrages : le seul qui intéresse les théologiens est son *Octave de sermons pour les morts, suivie d'un traité de théologie dogmatique sur le purgatoire*, 2 in-12, Nancy, 1739.

Hœfer, *Biographie générale*, t. XXXIII, col. 199.

J. BAUDOT

MANGENOT, Joseph Eugène, exégète français et directeur pendant 22 ans (1901-1922) de ce dictionnaire (1856-1922). — I. Vie. — Né à Gémonville (Meurthe) d'une honnête famille de cultivateurs, il fit ses études classiques au petit séminaire de Pont-à-

Mousson, où il entra dans la classe de sixième en octobre 1869. Il tint continuellement une place fort honorable dans les classements de fin d'année, et se fit aussi remarquer par son excellent esprit. En 1875 il entrait en philosophie au grand séminaire de Nancy. Celui-ci ne présentait pas à ce moment la brillante équipe de professeurs qui fera sa renommée quelque vingt-cinq ans plus tard. Seul, à cette date, l'abbé Léopold Chevallier, voir ci-dessus, t. II, col. 2362, y donnait quelque éclat à son enseignement. En 1877 l'arrivée d'A. Vacant allait communiquer à la vie intellectuelle de la maison une impulsion qui ne s'arrêterait plus de longtemps. Ce fut A. Vacant qui remarqua les solides qualités d'E. Mangenot, la sûreté de son jugement, sa ténacité au travail, l'attention méticuleuse apportée au détail de toutes les questions traitées par lui. Seule la santé du jeune séminariste laissait à désirer; pour le reposer, en cours d'études, on lui fit exercer les modestes fonctions de surveillant au collège ecclésiastique de Lunéville durant une partie de l'année scolaire 1878-1879; il passa dans sa famille le reste du temps. Ce repos relatif permit à E. Mangenot d'achever brillamment ses études; il était ordonné prêtre le 17 juillet 1881, et, sur la proposition d'A. Vacant, désigné pour aller préparer à l'École supérieure de théologie, qui venait de s'ouvrir à l'Institut catholique de Paris, les grades théologiques. Il y eut pour maîtres le P. Jovene, S.J., qui l'initia à la haute métaphysique, Paulin Martin le célèbre syriacisant, trop tôt ravi à l'Église de France, qui lui donna le goût des recherches patientes dans le domaine scripturaire, Louis Duchesne qui lui inculqua l'absolu respect pour la vérité historique, le souci de l'exactitude et des méthodes rigoureuses. De ces trois maîtres, c'est P. Martin qui sans doute a le plus influé sur lui.

Bachelier en théologie en 1882, licencié en juillet 1883, E. Mangenot, était nommé professeur au grand séminaire de Nancy; il y entrait à l'automne de cette même année 1883; on lui confia l'enseignement de l'Écriture sainte et une partie du cours de philosophie, dont il fut d'ailleurs déchargé en 1888. Il est vrai que, l'année suivante, il assumait à la place les fonctions d'ailleurs toutes pratiques de professeur d'éloquence. En fait c'était l'exégèse surtout qui devait le retenir. E. Mangenot arrivait à Nancy au bon moment. L'ardeur communicative d'A. Vacant faisait revivre la maison, un peu endormie jusque-là. A. Vacant lui-même venait de passer fort brillamment le doctorat en théologie à la nouvelle Faculté de Lille, 1879, et voulant s'imposer la discipline de l'Université, la licence de lettres en Sorbonne, 1884; il suggérait à L. Chevallier l'idée de conquérir à Lille les grades théologiques; il donnait aux conférences ecclésiastiques du diocèse, dont il était bientôt nommé rapporteur général, une très vive impulsion. Bref il encourageait de toutes manières le goût du travail intellectuel dans le domaine des sciences ecclésiastiques.

E. Mangenot fut conquis lui aussi : entre lui et son ancien maître, devenu son collègue, se forma une étroite amitié qui se renforça d'une collaboration intellectuelle toujours entretenue. Pour ses débuts E. Mangenot ne pouvait encore songer à publier; le plus pressant était d'organiser au séminaire l'enseignement de l'Écriture sainte, qui se traînait quelque peu. Dès l'abord le jeune professeur mit sur pied le programme qu'il devait suivre durant son enseignement. En même temps qu'il instituait pour les élèves de première année le cours d'introduction générale, il s'arrangeait pour que, dans les quatre années suivantes, les étudiants prissent une connaissance sommaire de l'ensemble de la Bible. Le *Manuel biblique* de Vigouroux, récemment introduit, permettait de faire rapidement ce premier travail. Mais l'essentiel, aux yeux du nouveau professeur, était d'initier les élèves à l'exégèse proprement dite; aussi consacrait-il la majeure partie du temps des leçons à un cours très personnel où il passait en revue les principales questions exégétiques de l'Ancien et du Nouveau Testament. Ne pouvant en quatre années parcourir les deux Testaments, il s'arrêtait aux livres les plus importants : la Genèse, les Psaumes, Isaïe, les Évangiles et quelques épîtres de saint Paul. Ce fut une révélation pour ses auditeurs; tous ceux qui ont connu E. Mangenot à Nancy rendent hommage au soin méticuleux avec lequel il préparait ses cours, à l'abondance, parfois un peu touffue, des détails dont il les remplissait, à la bonne humeur avec laquelle il savait, dans les questions les plus délicates, réveiller l'attention de ses auditeurs.

Bientôt ce labeur professoral ne lui suffit plus, et voici que commence pour lui l'ère de la production. L'amitié d'A. Vacant l'introduit à diverses revues lilloises, telle la *Revue des sciences ecclésiastiques*, à laquelle il restera fidèle jusqu'au moment de sa disparition, et même au delà, puisqu'il écrira encore aux *Questions ecclésiastiques* qui succèdent à la *Revue* en 1909. Ses premiers articles, parus en juin, juillet, août 1888, et relatifs aux *Travaux des bénédictins sur les anciennes versions latines de la Bible*, attirent sur E. Mangenot l'attention des spécialistes. Quand, en 1891, F. Vigouroux lance son *Dictionnaire de la Bible*, le professeur de Nancy, figure sur la première liste des collaborateurs et s'y fait très vite une place importante ; tout naturellement aussi A. Vacant l'associe à la mise en train du *Dictionnaire de théologie catholique*, et c'est E. Mangenot, qui signe le premier article, AARON, du premier fascicule paru en mai 1899. Au même moment la *Revue du clergé français*, qui débute fort brillamment, demande la collaboration du professeur de Nancy; mais il ne commencera à y écrire qu en 1902 : *Une recension de la Vulgate en Italie aux* V^e^ *et* VIe *siècles*.

Au fait de lourdes obligations étaient venues, entre temps, s'imposer à E. Mangenot. Trop peu ménager de ses forces, A. Vacant, à l'été de 1898, tombait malade d'une affection dont il ne guérirait jamais complètement. Le professeur d'exégèse dut suppléer dans la chaire de théologie dogmatique son collègue défaillant, durant le semestre d'été, en attendant la venue du successeur définitif d'A. Vacant. Trois ans plus tard, en avril 1901, ce n'était plus seulement d'une suppléance qu'il s'agissait. Succombant dans toute la force de l'âge (il n'avait pas cinquante ans) à un labeur acharné, A. Vacant laissait à pied d'œuvre la gigantesque entreprise qu'il venait de commencer. E. Mangenot recueillait ainsi la lourde tâche de diriger le *Dictionnaire de théologie catholique*, et le fasc. 6 paraissait sous sa signature en juin 1901. Désormais il consacrera à cette grande œuvre le majeure partie de son temps, et une somme de labeur dont il est presque impossible de se rendre compte.

De modestes honneurs ecclésiastiques étaient venus récompenser ses premiers travaux. Le 18 mars 1895, il était nommé chanoine honoraire de la cathédrale de Nancy. Le 26 janvier 1903, le pape Léon XIII le nommait consulteur de la *Commission biblique* récemment instituée. Au même moment F. Vigouroux, pour lors professeur d'exégèse à l'Institut catholique de Paris, était appelé à Rome pour y remplir les fonctions de secrétaire de ladite commission. Aussi, dans la première quinzaine de mars 1903, le cardinal Richard, chancelier de l'Institut catholique, demandait-il E. Mangenot pour remplacer à Paris F. Vigouroux. C'est ainsi qu'en novembre 1903, l'ancien professeur de Nancy commençait à la Faculté de théologie son

enseignement exégétique, d'abord dans la chaire d'Ancien Testament; puis, en 1905, après la retraite de M. A. Fillion et l'arrivée de M. J. Touzard, il échangea, pour des raisons de convenance personnelle, cette chaire contre celle du Nouveau Testament. De même qu'à Nancy, son arrivée à Paris fit sensation dans le monde des étudiants ecclésiastiques. Professeur d'exégèse depuis vingt ans dans un séminaire qui jouissait alors d'une excellente réputation, E. Mangenot aurait pu, sans aucun doute, vivre sur son acquis. Il n'en fit rien, et il arriva à Paris avec le dessein bien arrêté de reviser à fond toutes ses connaissances antérieures, de soumettre à de nouvelles enquêtes, menées encore plus impartialement, si possible, les questions qu'il avait jadis considérées comme résolues. Ce fut vrai surtout dans les deux années qu'il professa l'exégèse de l'Ancien Testament. Pour ce qui concerne en particulier le Pentateuque, E. Mangenot avait adopté jusque-là l'ensemble des positions que F. Vigouroux avait rendues classiques dans le monde ecclésiastique. L'attention se portait beaucoup moins sur les problèmes littéraires soulevés par la composition des livres mosaïques que sur l'accord à réaliser entre la narration biblique, prise comme un tout, et les données soit de la science, soit de l'histoire. F. Vigouroux avait fait du *concordisme*, entendu dans le sens le plus large du mot, le dernier mot de la critique biblique. E. Mangenot s'inscrivit en très vive réaction contre cette manière de présenter les choses. Il comprit que la question littéraire primait toutes les autres, et qu'il ne suffisait pas d'écarter par une fin de non-recevoir, les solutions présentées par la critique indépendante. L'essentiel était de les étudier de près et d'apprécier dès lors en toute sécurité la valeur des matériaux fournis par un travail immense et qui n'a pu être entièrement stérile. Les premiers auditeurs d'E. Mangenot conservèrent toujours le souvenir de l'enquête impartiale, un peu fatigante parfois par la multiplicité du détail, qu'il leur fit mener sur les sources du Pentateuque; ils en furent émerveillés. L'année suivante l'étude d'Amos et des origines du prophétisme en Israël devait leur procurer de non moins agréables surprises. Si les cours sur le Nouveau Testament qui commencèrent en 1905 piquèrent moins vivement l'attention, ils ne laissèrent pas de procurer à ceux qui les suivirent avec diligence des satisfactions analogues. Il faut regretter néanmoins que le goût très vif pour le détail ait parfois fait oublier au professeur le souci de l'ensemble. L'exégèse, comme il est naturel, se perdait souvent en des minuties; mais les *introductions* elles-mêmes auraient singulièrement gagné à être débroussaillées. Du moins E. Mangenot a-t-il su apprendre à ses disciples à travailler en profondeur, à ne pas se contenter de l'à peu près, à partir à la recherche des solutions sans préjugé d'aucune sorte, surtout à vérifier avec soin toutes les affirmations et à contrôler toutes les sources.

Cet enseignement des cours fermés ne fut pas le seul auquel se consacra E. Mangenot. Pendant le trimestre d'été 1910, il donna dans la chaire d'apologétique de l'Institut catholique de Paris, une série de conférences sur les *Évangiles synoptiques*, où il discutait les positions prises par A. Loisy dans le volumineux commentaire sur les mêmes évangiles paru au cours de 1908. A vrai dire pourtant, il n'était pas conférencier, et ses conférences sentaient trop la dissertation. Où il excellait, c'était dans les causeries sur les matières scripturaires qu'il donnait de temps à autre dans l'intimité à un groupe d'élèves de Normale supérieure qu'avait su réunir l'abbé F. Portal. C'est en ces causeries que perçaient son immense érudition et sa connaissance approfondie des disciplines les plus diverses, que s'affinait son don naturel de la repartie. Ses interlocuteurs en furent plus d'une fois stupéfaits, et lui-même ne cachait pas le plaisir que lui causait la fréquentation de cette brillante jeunesse.

La guerre interrompit cette activité. Il en passa la première année à la cure de Moutrot (Meurthe-et-Moselle), suppléant avec un inlassable dévouement les confrères mobilisés, reprenant sans hâte quelques travaux d'érudition locale qui furent toujours son passe-temps favori. A la rentrée de 1915, il recommençait son enseignement à Paris, mais il ne retrouvait plus la Faculté de théologie qu'il avait connue jadis; le recrutement ordinaire était tari, et la Faculté n'était plus guère qu'un séminaire où se rencontraient de tout jeunes gens, attendant la levée, et quelques réformés. Il fallut en revenir aux méthodes élémentaires de Nancy; ce n'était plus l'enseignement supérieur. La paix amena sans doute une résurrection de la Faculté, mais jamais elle ne reprit complètement le caractère qu'E. Mangenot lui avait connu lors de son arrivée. Il s'en consolait difficilement. Les infirmités d'une vieillesse précoce commençaient à se faire sentir. Lui qui n'avait jamais connu la fatigue, il commençait à trouver lourdes ses multiples tâches. Plusieurs petites attaques se succédèrent; un avertissement plus sérieux lui faisait prendre en janvier 1922 une double résolution : il donnerait sa démission de professeur, n'assurant plus les cours que jusqu'à la fin de l'année scolaire, et il s'adjoindrait pour la direction du *Dictionnaire* un coadjuteur à qui il passerait graduellement la main.

Ces deux questions étaient à peine réglées, au début de février, qu'il était atteint d'une grippe infectieuse qui le mit vite en danger. Il se rétablit néanmoins en apparence, assez pour aller chercher chez son neveu, au presbytère de Moutrot, un peu de repos et de calme. Bientôt ce prodigieux travailleur se remettait à l'ouvrage, s'occupant de régler les questions de tous ordres que soulevait le transfert du *Dictionnaire* en de nouvelles mains. Il travaillerait ainsi littéralement jusqu'à la dernière minute. Le 19 mars il avait consacré sa journée à écrire des réponses urgentes et à faire diverses recherches; en se levant de sa table de travail, pour aller prendre son repas, il mourait subitement. Ses obsèques furent célébrées à Moutrot le 22 mars, avant que son corps fût transporté à Gémonville, auprès de ceux de ses parents. Elles furent très simples, très modestes, comme avait été toute sa vie.

Ce fut un travailleur acharné, un savant d'une rare conscience; mais ce fut aussi un prêtre modèle. A tous ceux qui l'ont approché, ne fût-ce qu'en passant, il a laissé le souvenir d'un homme d'Église d'une exemplaire régularité, d'une foi sincère, profonde, tranquille, d'un zèle sans agitation, mais toujours prêt à se mettre au service de la vérité, des âmes, de Dieu. Ceux qui l'ont connu de plus près ont pu apprécier davantage la loyauté et la droiture de son âme, la sûreté de son amitié, la générosité sans calcul de ses gestes, l'exquise bonté de son cœur, l'infatigable dévouement et la complaisance inlassable qu'il témoignait à tous les travailleurs. Il laisse au clergé de France un des plus beaux exemples que je connaisse en notre temps de la plus scrupuleuse honnêteté intellectuelle alliée à la plus parfaite soumission à l'Église.

II. Travaux. — La production littéraire d'E. Mangenot fut extrêmement considérable. Si l'on excepte toutefois les six premiers volumes de ce *Dictionnaire* parus sous son exclusive responsabilité (il en fut seul chargé du fasc. 6 au fasc. 53), le nombre des livres portant son nom est relativement peu élevé. Son activité, par contre, s'est dépensée en une foule d'articles parus, soit dans les revues, soit dans les divers dictionnaires. Beaucoup de ces articles dont quelques-

uns assez volumineux, ont été tirés à part, en plaquettes qu'il n'est pas toujours facile de se procurer en librairie. Nous ne pouvons songer à faire de tous ces articles une énumération exhaustive. Le mieux nous semble de grouper autour des divers sujets abordés par E. Mangenot les principales études, soit publiées, soit inédites. On se fera ainsi quelque idée de sa production littéraire. Encore laisserons-nous de côté les simples comptes rendus d'ouvrages; du moins faut-il rappeler que E. Mangenot fut l'un des infatigables recenseurs du *Polybiblion*, organe de la *Société de bibliographie*.

1° *Histoire locale.* — Toute sa vie E. Mangenot eut un faible pour le dépouillement des archives et pour l'inédit. Son premier article relatif aux *Travaux des bénédictins de Saint-Maur, de Saint-Vanne et Saint-Hydulphe sur les anciennes versions latines de la Bible* lui avait été partiellement inspiré par la découverte à la bibliothèque du grand séminaire de Nancy de quelques lettres adressées à dom Calmet par ses confrères de France. Des circonstances analogues l'amenèrent à écrire son premier livre : *Monseigneur Jacquemin, évêque de Saint-Dié (1750-1832)*, in-8°, 272 p., Nancy, 1892. Ce personnage ayant été mêlé de très près aux événements de la Révolution à Nancy, E. Mangenot fut entraîné à des recherches sur l'attitude du clergé de la Meurthe durant cette période troublée. Outre plusieurs notices de détail qui parurent à diverses dates dans la *Semaine religieuse de Nancy*, ces études fournirent un volumineux ouvrage : *Les ecclésiastiques de la Meurthe martyrs et confesseurs de la foi pendant la Révolution française*, in-8°, 524 p., Nancy, 1895. Jamais plus il ne perdra de vue la question des martyrs de l'époque révolutionnaire, et plusieurs fois il fut amené à déposer dans le procès qui devait aboutir à la béatification des victimes de septembre 1792. Ses enquêtes sur le sujet s'élargissant, il écrivait dans la *Revue du Clergé français*, en 1916, t. LXXXVIII, p. 289 et 409, un article sur *La première déportation ecclésiastique à Rochefort*, en 1917, t. XC, p. 5 et 552 une étude sur *La cause du martyre des victimes de septembre*, et en 1918 une série de sept articles sur *La législation du serment de liberté-égalité*, qui, au risque de blesser certaines susceptibilités et de remettre en cause certaines questions de personnes qui paraissaient résolues, établissaient d'une manière qui semble définitive, la nature exacte de l'acte qui avait valu la mort aux massacrés de l'Abbaye et des Carmes. A la même question se rapportent une série d'art. sur *L'intervention de Pie VI au sujet du serment de la liberté et de l'égalité*, parus dans la *Revue pratique d'apologétique*, juin, juillet, août, septembre et décembre 1917, t. XXIV, p. 257, 342, 416, 539, 726.

En 1900 la béatification des martyrs du Tonkin, parmi lesquels figure le *bienheureux Augustin Schœffler*, originaire de l'ancien département de la Meurthe et ancien élève de Nancy, lui donne l'occasion d'écrire sur ce personnage un charmant opuscule in-8° de 105 p., Nancy, 1900. — L'apparition du roman de Barrès, *La colline inspirée*, Paris, 1913, l'amène à étudier de plus près l'histoire des trois frères Baillard, à laquelle le romancier avait fait dans son œuvre une très large place. Connaissant à fond les tenants et aboutissants d'une aventure dont il avait encore fréquenté les derniers témoins, le professeur de Paris, ne put s'empêcher de relever les libertés que l'académicien avait prises avec l'histoire et il le lui dit, un peu rudement, dans *La colline inspirée. Un peu d'histoire à propos d'un roman*, in-8° de 88 p., Paris 1913 (paru en majeure partie dans la *Revue d'histoire de l'Église de France*, mai et juillet 1913). Cette histoire des Baillard devait d'ailleurs l'entraîner beaucoup plus loin qu'il ne pensait d'abord; elle l'amenait d'une part à fouiller les archives de cette même *colline inspirée*, et il donnait ainsi : *Sion, son sanctuaire, son pèlerinage*, in-8° de 704 p., Nancy, 1919, d'autre part à suivre en toutes ses péripéties l'activité des Baillard. Des recherches entreprises par lui aux endroits les plus divers sortait un énorme manuscrit, actuellement conservé au séminaire de Nancy, où les érudits de l'avenir trouveront les renseignements les plus intéressants et les plus inédits sur le mouvement illuministe de Michel Vintras auquel avaient adhéré les frères Baillard.

Il conviendrait de signaler aussi les nombreuses notices nécrologiques consacrées dans la *Semaine religieuse de Nancy* aux célébrités locales. Mentionnons au moins l'article consacré à *L'abbé Alfred Vacant*, (tiré à part, in-8°, 45 pages, Nancy, 1901), où s'exprime au mieux l'admiration d'E. Mangenot à l'égard de son confrère et ami. — L'*Académie de Stanislas*, de Nancy, admit l'auteur en 1912, en qualité de membre associé-correspondant.

2° *Questions proprement théologiques ou scripturaires.* — L'histoire locale ne fut jamais pour E. Mangenot qu'un dérivatif et un passe-temps. Le plus clair de son labeur a été consacré à des questions plus strictement ecclésiastiques et tout naturellement à celles que ses devoirs professionnels l'obligeaient à étudier.

En ce domaine je ne vois à signaler que trois livres proprement dits : *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, in-8°, 334 p., Paris, 1907, qui reproduit, jusqu'à un certain point, les leçons professées par l'auteur durant sa première année de professorat à Paris; *La résurrection de Jésus, suivie de deux appendices sur la crucifixion et l'ascension*, in-8°, 404 p., Paris, 1910, (parue d'abord en articles détachés dans la *Revue pratique d'apologétique* au cours des années 1907, 1908 et 1909); et *Les évangiles synoptiques, conférences apologétiques faites à l'Institut catholique de Paris*, in-8°, 572 p., Paris, 1911. Ces deux derniers ouvrages sont inspirés par le même esprit; il s'agit de répondre aux difficultés soulevées par A. Loisy tant contre la véracité des évangiles en général, que contre le fait de la résurrection de Jésus en particulier. E. Mangenot s'est livré, comme il aimait toujours à le faire, à une enquête minutieuse sur la « littérature » du sujet, et l'on peut dire, sans exagérer, que ces deux volumes représentent aussi exactement qu'il est possible « l'état de la question » au moment où ils furent écrits.

Le reste de sa production littéraire est dispersé d'abord dans les colonnes fort compactes du *Dictionnaire de la Bible*, et du *Dictionnaire de théologie catholique* (il y a aussi un article, *Canon catholique*, 20 col., dans le *Dictionnaire apologétique*). Mises bout à bout ces colonnes représenteraient un ensemble considérable, à tout le moins la valeur d'un des volumes de ce dictionnaire. A coup sûr nombre de ces articles sont d'importance secondaire. Le directeur de semblables publications est journellement appelé à suppléer à la carence d'un collaborateur, à improviser des articles dont l'absence se constate au dernier moment. Abstraction faite de tous ces hors-d'œuvre, il reste dans les deux encyclopédies signalées un ensemble d'articles de haute valeur, où E. Mangenot a donné la mesure de ce qu'il savait faire. Je grouperai les principaux sous un certain nombre de titres, et compléterai cette énumération par les articles de revue se rapportant au même sujet. Suivant les habitudes de notre publication, les articles du *Dictionnaire de théologie* figureront en petites capitales; ceux du *Dictionnaire de la Bible* en italiques; les articles de revue ayant quelque importance seront indiqués avec la référence exacte.

1. *Autour du texte biblique.* — Comme nous l'avons dit, l'attention d'E. Mangenot avait été attirée de bonne heure sur l'histoire du texte biblique et spécialement du texte latin. Ses deux premiers travaux,

parus dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, se rapportent à l'étude de l'ancienne version latine : *Travaux des bénédictins... sur les anciennes versions latines de la Bible*, 1888, VIe série, t. VII, p. 481, t. VIII, p. 34 et 97; *Joseph Bianchini et les anciennes versions latines de la Bible*, 1892, VIIe série, t. V, p. 150. — L'apparition en 1893 du livre fameux de Samuel Berger sur l'histoire de la Vulgate, pendant les premiers siècles du Moyen Age, dont il donne un volumineux compte rendu critique dans la *Rev. sc. eccl.*, 1893, VIIe série, t. VIII, p. 41 et 193, l'oriente définitivement vers l'histoire de la Vulgate. En plusieurs travaux de détail il étudie *La patrie et la date de la première version latine du N. T.* dans les *Questions ecclésiastiques*, juillet 1911, t. II, p. 1 sq.; *Les mss. grecs des évangiles employés par saint Jérôme*, dans *Rev. sc. eccl.*, 1900, IXe série, t. I, p. 56; *La version latine des Actes des apôtres*, *ibid.*, 1905, Xe série, t. I, p. 385 (ces deux art. à propos de la publication de Wordsworth et White); *Une recension de la Vulgate en Italie au Ve ou VIe siècle*, dans *Revue du clergé français*, décembre 1901, t. XXX, p. 29; *Saint Jérôme ou Pélage éditeur des épîtres de S. Paul dans la Vulgate*, *ibid.*, avril et mai 1916, t. LXXXVI, p. 5 et 193; *La Vulgate de Sixte-Quint*, dans *Les questions eccl.*, septembre, octobre, novembre 1913, t. II, p. 122, 193, 289. En même temps il écrivait dans le *Dict. de la Bible*, les art. *Alcuin*, *Concordances*, *Correctoires*, *Lectionnaires*, *Textes de l'A. T. et du N. T.*, (*Versions*) *françaises*, *provençales*, *romanches*, *vaudoises*, et ici l'art. Hugues de Saint-Cher. Tout ceci n'était que travaux préparatoires à l'art. *Vulgate*; celui-ci n'étant lui-même qu'un abrégé d'un très volumineux travail, demeuré en ms. et inachevé, sur l'histoire de la Vulgate.

Au même genre de travaux se rattacheraient les art. *Polyglottes* (cf. trois copieux articles sur la *Polyglotte d'Alcala* dans *Rev. Cl. fr.*, 15 janvier, 1er et 15 février 1920, t. CI, p. 102, 180, 254), *Septante*, *Targoums*, *Ulfilas*, dans *D. B.*, et ici l'art. Agrapha. C'est dans tous les travaux que nous venons d'énumérer qu'il faut chercher la vraie manière d'E. Mangenot, son goût pour les détails les plus minutieux, son recours continuel aux sources, son information abondante sur la « littérature » du sujet. Sur bien des points les articles en question complètent la documentation de Samuel Berger, et préparent les travaux en cours des bénédictins appliqués à l'édition de la Vulgate hiéronymienne.

2. *Questions théologiques relatives à la sainte Écriture.* — Trois grandes questions générales se posent sur l'Écriture : celle du Canon des Livres saints, celle de l'inspiration, celle de l'interprétation. E. Mangenot les a toutes trois abordées. L'art. Canon publié ici même, et dont l'art. de même titre publié dans le *Dict. apologétique* n'est qu'un résumé, est une contribution très personnelle, à l'étude de cette question assez complexe; il fut complété par un art. des *Questions ecclésiastiques*, septembre 1909, sur *Une période (VIIe-XVe siècle) de l'histoire du canon de l'A. T. dans l'Eglise grecque*. Cf., année 1910, t. I, p. 66, une *Réponse sur quelques points de l'histoire du canon dans l'Église grecque*.

L'art. *Inspiration* du *Dict. Bible* est un premier crayon de la très volumineuse étude parue ici sous le même titre et qui n'était point complètement achevée à la mort de l'auteur. Entre deux se placent deux articles très intéressants de la *Revue des sciences ecclésiastiques*. Le premier paru en 1904, IXe série t. X, p. 458, est une critique, parfois assez rude, des opinions avancées par F von Hummelauer, S. J., dans une brochure intitulée : *Exegetisches zur Inspirationsfrage*. Cet auteur cherchait par divers moyens à se donner du large, et pensait trouver dans la distinction des genres littéraires dans la Bible, dans l'accentuation du rôle humain de l'écrivain inspiré, une réponse à plusieurs difficultés, surtout d'ordre historique, que soulèvent certains des Livres saints. E. Mangenot qui, pour lors étudiait de près les hypothèses de la critique indépendante relative à l'origine des livres mosaïques, n'hésitait pas à écrire : « S'il était nécessaire d'abandonner en quelque chose la vérité historique de la Genèse, nous préférerions, pour notre compte, la position prise par les partisans de la critique documentaire du Pentateuque », que de recourir aux hypothèses imaginées par le savant exégète. Mais cette timide indication qui faisait une place à l'histoire littéraire dans l'étude de l'inspiration resta sans résultat immédiat. L'art. sur *L'inspiration de la sainte Écriture*, paru dans la *Revue des sciences eccl. et la Science catholique*, en mai 1907, t. I, p. 473, sous forme de compte rendu du *De inspiratione S. Scripturæ* de Ch. Pesch, S. J., se contentait de retracer les grandes lignes de l'histoire du dogme. C'est à quoi se réduit en somme l'art. Inspiration publié ici. On aimerait qu'à l'exposé analytique des multiples opinions qui se sont fait jour sur la question depuis les époques les plus reculées jusqu'à ces toutes dernières années succédât une vigoureuse synthèse, où l'auteur aurait marqué ce que, personnellement, il pensait du problème et quel concept de l'inspiration suggèrent les modernes études sur la composition, si diversifiée, des différents livres de la Bible.

Sur l'interprétation de l'Écriture, E. Mangenot a eu l'occasion d'exprimer ses idées dans un bon nombre d'articles du *Dict. de la Bible* : *Accomodatice (sens)*, *Allégorique* (cf. ici Allégories), *Anagogique*, *Mystique*, *Sens de l'Écriture*, mais surtout *Herméneutique*. Une bonne partie de tout cela est repris ici dans l'art. Interprétation de l'Écriture demeuré malheureusement inachevé. Signalons, dans le même ordre d'idées, les deux art. *Antilogies* des deux dictionnaires, où l'auteur exprime cette idée, qui, à l'époque, pouvait passer pour hardie, que certaines antilogies bibliques se résolvent aisément si l'on admet l'évolution du dogme, le développement de la législation, etc.

Faute de meilleure place, mentionnons ici l'art. sur *Les erreurs de mémoires des Évangélistes d'après Érasme* paru dans *La Science catholique*, 1893, t. VII, p. 193, et l'art. *Chronologie biblique* du *D. B.*, où, avec une simplicité fort méritoire à cette date, l'auteur signale, sans esquisser aucun geste de surprise, les opinions scientifiques qui vieillissent considérablement l'apparition de l'homme sur la terre.

3. *Introduction aux divers livres de la Bible.* — Il faut citer en tête le livre signalé plus haut sur *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, qu'il y aurait grand intérêt à comparer d'une part aux art. *Moïse* et *Pentateuque* du *Dict. Bible*, d'autre part aux art. Deutéronome, Exode et Genèse, parus ici. De la consciencieuse enquête à laquelle il s'était livré au début de son professorat parisien, l'auteur avait gardé l'impression que tout n'est pas chimère dans les résultats auxquels est arrivée la critique littéraire du Pentateuque. Sans élaborer personnellement de théorie où s'intégreraient les parties les plus recevables de l'hypothèse documentaire et les données de l'enseignement traditionnel (peut-être la date où il écrivait ne le lui permettait-elle pas), il a tenu à mettre les catholiques moyens au courant de l'état de la question, et à leur faire entendre que certaines réponses vieillottes faites jadis à la « haute critique » sont aujourd'hui périmées. Il s'efforçait également de déterminer au plus juste dans un *votum* adressé à la Commission biblique et imprimé par les soins de celle-ci la *Note théologique à donner à la thèse de l'authenticité mosaïque du Pentateuque*, in-4°, 61 p., Rome, 1905, dont les conclusions sont reproduites substantiellement dans *L'authenticité mosaïque*,

p. 267 sq.— Comme autres introductions aux livres de l'A. T., signalons les art. *Josué, Esdras, Néhémie, Paralipomènes, Prophètes, Prophétisme*, du *Diction. de la Bible.*

Cantonné depuis 1905 dans l'enseignement du N. T. E. Mangenot a été amené à étudier à ses cours la plupart des livres qui le composent. La substance de cet enseignement est passé dans les art. *Matthieu, Marc, Luc* (cf. *L'évangile de S. Luc*, dans *Rev. cl. fr.*, 15 septembre, 15 octobre 1910, t. LXIII, p. 641, t. LXIV, p. 172), *Jean* du *Dict. Bible*, et dans les art. APOCALYPSE, ÉPHÉSIENS, HÉBREUX, parus ici. Mais il faut tenir compte également de plusieurs articles de revue. L'art. intitulé *Les sources de l'histoire évangélique*, dans *Rev. sc. eccl.*, 1898, VIIIe série, t. VII, p. 146, compte rendu critique du *Jésus de Nazareth* d'A. Réville, représente ses anciennes positions. Celles-ci ont été sensiblement élargies dans *La composition des Évangiles*, de la *Rev. cl. fr.*, 15 mars 1908, t. LIII, p. 717; *Les éléments secondaires et rédactionnels du discours des paraboles* (*Marc., IV, 1-34*), *ibid.*, 15 avril 1909, t. LVIII, p. 129 et dans *Le paulinisme de Marc, ibid.*, 15 août, 15 octobre, 1er novembre 1909, t. LIX, p. 385, t. LX, p. 129 et 275 (ce dernier reproduit en appendice dans *Les Évangiles synoptiques*, p. 363 sq.). A l'endroit de certains catholiques trop timorés, l'auteur y maintient le droit qu'a tout exégète de parler d'éléments « rédactionnels » ou « secondaires »; et il reconnaît que le paulinisme de Marc n'est pas à rejeter *a priori*, qu'il est légitime d'en parler, à condition, bien entendu, de le présenter avec modération. Même attitude dans les deux *vota* adressés à la Commission biblique sur *L'authenticité johannique du IVe Évangile d'après la tradition ecclésiastique*, Rome, 1906, et sur *L'auteur et la date du livre des Actes des Apôtres*, Rome, 1912, comme aussi dans un article sur le verset des trois témoins célestes : *Le Comma Joanneum*, dans la *Rev. sc. eccl. et Science cath.*, mars 1907, t. I, p. 331.

4. *Exégèse proprement dite.* — Dans l'œuvre d'E. Mangenot l'exégèse est représentée d'abord par une série d'articles publiés dans *Le Prêtre* sur *Les Psaumes du bréviaire*, 1890, et sur *Les prophéties messianiques*, 1894; ensuite par de nombreux art. du *Dict. de la Bible* sur des personnages de l'A. T., *Abraham, David, Élie, Élisée*, etc.; par les art. *Arbres de vie et de la science, Arche de Noé, Déluge* du même recueil. On y joindra, pour apprécier la position ancienne de l'auteur, un art. de *La Science catholique*, sur *L'universalité restreinte du déluge à la fin du XVIIe siècle*, 1890, t. IV, p. 148 et 227 ; trois art. de la *Rev. sc. eccl.* : *Le déluge devant la critique historique*, 1895, VIIIe série, t. II, p. 97; *Le caractère naturel du déluge* 1896, VIIIe série, t. IV, p. 412; *La théorie sismique du déluge*, 1897, VIIIe série, t. V, p. 116 et 193. Toute cette production est encore inspirée du concordisme le plus strict; on ne semble pas encore avoir entrevu que les solutions aux difficultés soulevées par la question du déluge sont à chercher dans la critique littéraire du texte biblique et non point au dehors. Si ce point de vue n'est pas encore nettement adopté dans les art. ÈVE et HEXAMÉRON parus ici, du moins il y est indiqué et le concordisme y est visiblement en recul. Une très grande prudence se manifeste aussi dans les art. *Almah, Emmanuel* du *Dict. de la Bible.* — Signalons encore plusieurs remarquables séries d'art. : *Saint Paul et les mystères païens*, dans la *Revue prat. d'Apol.*, t. XVI, p. 176, 241 et 339; *La doctrine de S. Paul et les mystères païens*, dans *Rev. cl. fr.*, 1er avril, 1er mai, 15 juillet 1913, t. LXXIV, p. 5 et 257, t. LXXV, p. 129; et aussi *Les deux généalogies de Notre-Seigneur, ibid.*, 1911, t. LXVI, p. 129. On trouverait aussi d'excellentes choses à glaner dans une série d'articles critiques sur *M. Guignebert et le Nouveau Testament*, dans *Rev. prat. d'Apol.*, t. VI, p. 34, 105, 181.

5. *Théologie biblique.* — Cette discipline était fort mal représentée au *Dictionnaire de la Bible;* c'est avec beaucoup de circonspection qu'on lui entr'ouvrit la porte ici. On finit cependant par en saisir le concept exact, et à ce point de vue les deux art. DIEU D'APRÈS LA BIBLE, et DÉMON D'APRÈS LA BIBLE dus à la plume d'E. Mangenot doivent être remarqués. Signalons dans le même ordre d'idées : *L'eucharistie dans saint Paul*, publié dans *Rev. prat. d'Apol.*, t. XIII, p. 33, 203, 253; *La conception virginale de Jésus*, paru dans la *Revue de l'Institut catholique de Paris*, mai-juin 1907, p. 197-230, et surtout *Jésus, Messie et Fils de Dieu, d'après les Actes des apôtres, ibid.*, novembre-décembre 1907, p. 385-423, (paru en 2e édit., Paris, Bloud, 1908). Ce dernier article exprime très nettement l'objet de la théologie biblique, et s'applique à déterminer la pensée de l'auteur des Actes sur le sujet étudié.

6. *Théologie proprement dite.* — Directeur de ce dictionnaire, E. Mangenot fut obligé à plusieurs reprises de rédiger des articles de théologie. Citons au moins : ASSISTANCE DU SAINT-ESPRIT, BAPTÊME (*dans l'Église anglicane et chez les protestants*), BAPTÊME PAR LE FEU, BAPTÊME POUR LES MORTS, BLASPHÈME CONTRE LE SAINT-ESPRIT, EUCHARISTIE (*du XIIIe au XVe siècle*), FIN DU MONDE. On n'y cherchera point de haute métaphysique. L'auteur ne s'aventurait pas volontiers dans la spéculation; son domaine était plutôt celui des faits historiques, et l'on trouvera dans les articles signalés le même souci d'énumération exhaustive des témoignages que nous avons déjà fait remarquer, la même préoccupation de grouper les textes par époques, dans un ordre chronologique parfois un peu décevant.

7. *Érudition ecclésiastique.* — A plus forte raison ces mêmes qualités, se retrouvent-elles dans des articles comme CATÉCHISME, FRANCE (*Publications théologiques*). C'est ici qu'éclate tout spécialement l'immense érudition qui était le propre de l'auteur. Ayant lu de ses yeux une masse d'ouvrages dont on se fait difficilement idée, servi par une mémoire d'une ténacité prodigieuse et qui le dispensait bien souvent de prendre des notes, il avait accumulé une quantité vraiment extraordinaire de connaissances. C'est dans des travaux comme ceux que nous venons de signaler et qui ont été exécutés avec une rapidité relative que de tels dons trouvent naturellement leur emploi. — Comme exemple de recherche érudite sur un point de détail signalons l'art. sur *Un soi-disant antécédent juif de l'eucharistie*, dans *Rev. cl. fr.*, 15 février 1909, t. LVII, p. 385 (reproduit en appendice dans les *Évangiles synoptiques*), où fut signifié un congé définitif à l'hypothèse qui voulait voir dans la cérémonie juive du *Kiddûsch* un antécédent de l'eucharistie.

Un autre travail, que nous nous reprocherions de ne pas signaler, donne la mesure de la probité littéraire d'E. Mangenot; c'est la série de trois articles sur *Les miracles d'Esculape* parus dans la *Revue du clergé français*, 15 août, 1er septembre, 15 septembre 1917, t. XCI, p. 289, 424, 495. Un publiciste catholique traitant dans un journal religieux la question du miracle et de ses contrefaçons avait cru pouvoir avancer, après une enquête approfondie, disait-il, dans la littérature classique, que le paganisme ne saurait montrer aucun fait matériel de guérison qui ressemblât, même de loin, aux miracles de Lourdes. Amené par son étude sur les miracles évangéliques à discuter la question des prodiges du paganisme, E. Mangenot n'eut pas de peine à se convaincre que l'enquête dudit publiciste avait été bien légèrement conduite. « Il nous semble prouvé, écrivait-il à la suite de ses recherches, qu'il y a eu au cours de près de dix siècles un nombre considérable de guérisons attribuées à l'intervention d'Esculape. Il nous apparaît que c'est une mauvaise tactique

d'apologétique que de nier l'évidence même. Non, ce n'est pas sans fondement historique que les ennemis de notre foi... parlent couramment de nombreuses cures merveilleuses attribuées à la toute-puissante bonté des dieux de la médecine. » A ceux qui lui firent remarquer que de telles affirmations pouvaient mettre l'apologiste catholique en mauvaise posture, E. Mangenot riposta sans doute par la même phrase sur laquelle il termina la polémique passablement discourtoise que son contradicteur avait engagée : « Je l'ai fait par amour de la vérité complète d'abord, et aussi un peu pour l'honneur de l'enseignement supérieur auquel nous appartenons tous deux. » — Nulle parole ne saurait mieux caractériser l'ensemble de l'œuvre scientifique fournie par l'abbé Joseph-Eugène Mangenot.

É. Amann.

MANICHÉISME, secte religieuse fondée au IIIe siècle par Manès ou Mani. — I. Sources. — II. Vie de Mani (col. 1858). — III. Expansion du manichéisme (col. 1864). — IV. Les doctrines manichéennes (col. 1872). — V. Origines du manichéisme (col. 1888).

I. Sources. — Le manichéisme est encore pour l'historien une sorte d'énigme. Apparu brusquement, vers le milieu du IIIe siècle, en Babylonie, c'est-à-dire dans un pays de syncrétisme religieux intense dans lequel se rencontraient et se mélangeaient les influences les plus diverses : celles du christianisme, du judaïsme, du mithraïsme, des vieilles religions locales de la Chaldée, il s'est répandu avec rapidité jusqu'en Espagne et en Afrique du Nord d'une part, et de l'autre jusqu'aux extrémités de la Mongolie et de la Chine. Pendant près d'un millier d'années, il a su conserver sa vitalité, en butte à l'hostilité des pouvoirs établis aussi bien qu'à la contradiction des systèmes qu'il prétendait remplacer. Les combats qu'il a été obligé de livrer ont parfois semblé accroître sa force. Mais, après ce rude effort de conquêtes et de luttes, le manichéisme a presque entièrement disparu. Les documents de l'activité littéraire de ses membres ont péri, victimes de l'usure du temps et surtout de l'hostilité des hommes. Il est aujourd'hui difficile de faire un tableau exact du manichéisme et beaucoup de ceux qui s'y sont essayés ont finalement échoué dans leurs efforts.

Naturellement, les sources les mieux assurées pour connaître la doctrine et l'histoire du manichéisme seraient les écrits mêmes de Mani et de ses disciples. Nous savons que les ouvrages du maître et ceux de ses principaux disciples formaient une sorte de livre sacré, de Bible, à laquelle on attribuait la plus haute autorité. En dehors de fragments et d'analyses, plus ou moins considérables, ces ouvrages sont aujourd'hui perdus. Il n'en faut pas moins les citer en première ligne, au début de cette étude, avec l'indication des auteurs qui nous renseignent sur eux.

En second lieu, nous aurons à mentionner un certain nombre d'écrits manichéens, récemment retrouvés dans l'Asie Centrale. Ces écrits sont d'autant plus précieux qu'ils proviennent de cercles qui conservaient les traditions de Mani. Ils ne suffisent pourtant pas à satisfaire toutes les curiosités : rédigés dans des langues difficiles à comprendre, composés à des dates mal connues et peut-être assez récentes, conservés souvent à l'état de fragments, ils ont besoin d'être complétés et contrôlés par les témoignages des sources indirectes.

Celles-ci sont elles-mêmes de deux sortes : les sources orientales et les sources latines et grecques. Les sources orientales les plus importantes sont d'origine musulmane. Aboul Faradj Mohammed ben Ishaq, plus connu sous le nom d'An-Nadim (vers 980), et Sharastani (XIIe siècle) surtout ont eu l'occasion de s'intéresser au manichéisme. Ils ont eu l'un et l'autre en main des ouvrages authentiques de Mani et de ses premiers disciples : les extraits et les analyses qu'ils nous fournissent sont de la première importance. Parmi les écrivains chrétiens de langue syriaque, saint Éphrem au IVe siècle, et Théodore Bar-Khôni au VIIIe siècle sont spécialement bien renseignés, et leur témoignage doit être pris en sérieuse considération. Quant aux sources latines et grecques, il suffit pour l'instant de signaler les *Acta Archelai* d'Hégémonius, ouvrage du IVe siècle, qui met en scène Mani lui-même et un de ses principaux disciples Turbo, et les traités antimanichéens de saint Augustin : celui-ci, avant sa conversion, avait passé plusieurs années dans la secte et avait eu l'occasion de lire de nombreux ouvrages manichéens, de recueillir un certain nombre de traditions : par lui, nous sommes bien renseignés sur le manichéisme africain de la fin du IVe siècle.

I. Sources manichéennes. — 1° *Ouvrages de Mani.* — L'historien arabe An-Nadim, parlant de l'activité littéraire de Mani, écrit : « Mani composa sept livres, un en persan et six en langue syriaque. Parmi eux se présentent : d'abord le livre des *Mystères...*, secondement le livre des *Géants...*, troisièmement le livre des *Préceptes* pour les Auditeurs, avec un appendice des Préceptes pour les Élus..., quatrièmement le livre intitulé : *Shâpurakân...*, cinquièmement le livre de la *Vivification...*, sixièmement le livre intitulé : *Farakmatija...* » G. Flügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften...*, Leipzig, 1862, p. 102, 103. Le texte d'An-Nadim, qui a ici une lacune, ne donne pas le titre du septième livre annoncé.

Birûni (vers 1000) donne une liste qui reproduit à peu près celle d'An-Nadim. Il a trouvé, dit-il, à Hawarizim un volume de livres manichéens, qui contenait les écrits suivants : la *Farakmatija;* le livre des *Géants;* le *Trésor de la vivification;* le *Soleil de la certitude et du fondement;* l'*Évangile;* le *Shâpurakân;* une quantité d'*Épîtres* de Mani; enfin le livre des *Mystères.* Birûni, *Chronologie orientalischer Völker*, édit. Sachau, Leipzig, 1898, p. XXXVIII.

Ces listes sont les plus complètes et les plus vraisemblables des écrits authentiques de Mani. Les six premiers du catalogue d'An-Nadim auraient été rédigés en syriaque, par où il faut entendre non pas le syriaque classique, la langue parlée à Édesse, mais l'araméen de Babylone, et plus précisément la langue du Sûristan, c'est-à-dire de la région du Tigre et de l'Euphrate inférieurs. D'après An-Nadim, Mani aurait inventé, pour transcrire ses œuvres une écriture spéciale, dérivée du syriaque et du persan, et plus riche en caractères que l'arabe. G. Flügel, *op. cit.*, p. 167, 168. Après lui, les manichéens auraient conservé ce système d'écriture dans la copie de leurs livres saints.

Que savons-nous de chacun des livres de Mani?

1. *Le livre des Mystères.* — Cet ouvrage est cité par Hégémonius, *Acta Archel.*, 62, édit. Beeson, p. 91, par Titus de Bostra, *Contra Man.*, I, 5, *P. G.*, t. XVIII, col. 1076, et par saint Épiphane, *Hæres.*, LXVI, 13, *P. G.*, t. XLII, col. 48 C. L'analyse soi-disant fournie par ce dernier est empruntée à Titus qui, en réalité, ne semble pas avoir connu l'œuvre de l'hérésiarque. Photius, *Contra Man.*, I, 12, *P. G.*, t. CII, col. 36 A, et la seconde formule grecque d'abjuration, *P. G.*, t. I, col. 1465, assurent que dans le livre des *Mystères*, les manichéens s'efforcent de détruire la Loi et les Prophètes. L'analyse donnée par An-Nadim, édit. Flügel, *op. cit.*, p. 102, 103, confirme cette assertion. D'après An-Nadim, les *Mystères* étaient divisés en 18 chapitres, dont le 17e traitait des prophètes, tandis que d'autres (4, 5, 10) étaient consacrés à Jésus. Plusieurs chapitres, 1, 12 et 13, s'occupaient des Deisanites, qui se rattachaient à Bardesane. Dans l'ensemble, le livre

des *Mystères* s'occupait donc des relations entre le judaïsme et le christianisme; et il s'intéressait spécialement aux rapports entre l'âme et le corps.

Ce livre est perdu. Perdu également le résumé qu'en avait rédigé Birûni. Par ce dernier auteur, nous en connaissons pourtant quelques fragments qu'il a insérés dans son *India*. Cf. P. Alfaric, *Les écritures manichéennes*, t. II, étude analytique, p. 17-21.

2. *Le livre des Géants.* — Mentionné par An-Nadîm et par Birûni, le livre des Géants est également signalé par Timothée de Constantinople, *De recept. hæretic.*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 21 et par Photius, *Biblioth.*, cod. 85, *P. G.*, t. CIII, col. 288. D'après le titre, il devait s'occuper surtout de la légende des Géants fondée sur les récits de la Genèse et déjà exploitée dans les milieux gnostiques.

Une hypothèse assez vraisemblable de P. Alfaric, *op. cit.*, p. 31, veut que ce livre soit le même ouvrage que le *Liber capitulorum* (livre des principes) mentionné par Archélaüs, *Acta Hegem.*, 62, édit. Beeson, p. 91; et aussi qu'il ait été cité par Alexandre de Lycopolis, Titus de Bostra, saint Épiphane, Théodoret de Cyr, Sévère d'Antioche, comme renfermant les doctrines essentielles, les κεφάλαια, du manichéisme. De fait, Alexandre de Lycopolis, en terminant son exposé des κεφάλαια manichéens, note que les hérétiques invoquaient la gigantomachie des anciens poètes pour montrer comment ces derniers avaient connu la lutte engagée par la matière contre Dieu.

Les κεφάλαια, tels qu'ils sont connus par les analyses d'Alexandre de Lycopolis, de Titus de Bostra, de Théodoret et de Sévère, contenaient un exposé de la cosmogonie manichéenne. Ils racontaient l'origine du monde, l'apparition de l'homme sur la terre, et la lutte acharnée que se livrent les deux principes jusqu'au triomphe définitif du Bien.

Le livre des *Principes* semble avoir été particulièrement répandu en Chine : un fou-to-tan, c'est-à-dire un haut dignitaire manichéen, venu de Perse, l'apporta en 694 dans l'empire du Milieu; il y prit le nom de Livre *des deux Principes*, ou *des deux Racines*. Les textes de Touen-houang y font de fréquentes allusions. Cf. P. Alfaric, *op. cit.*, p. 32-34.

3. *Le livre des Préceptes* pour les auditeurs, avec un chapitre additionnel des préceptes pour les Élus : c'est ainsi qu'An-Nadim désigne le troisième des écrits de Mani. Il semble que ce ne soit pas là un titre à proprement parler; mais plutôt une analyse rapide d'un ouvrage anépigraphe. A sa place, Birûni mentionne le *Soleil de la certitude et du fondement* : peut-être avons-nous dans cette formule un peu mystérieuse le titre original du livre des *Préceptes*.

En tout cas, nous savons fort peu de choses de cet ouvrage, dont l'identification a donné lieu à beaucoup de difficultés. Suivant K. Kessler, art. *Mani, Manichäer*, dans la *Protest. Realencycl.*, 3e édit., t. XII, p. 220, le livre des *Préceptes* serait à identifier d'une part aux κεφάλαια dont parlent les auteurs grecs, cf. *supra*, et d'autre part, à la célèbre *Épître du fondement* que nous connaissons bien par l'ouvrage de saint Augustin, *Contra epistolam Manichæi quam vocant fundamenti liber unus*. P. Alfaric, qui a déjà identifié les κεφάλαια au livre des *Géants*, voit dans le livre des *Préceptes*, un ouvrage mentionné par saint Augustin dans le *De moribus manichæorum*, 19 sq., *P. L.*, t. XXXII, col. 1353 sq., et analysé en partie par lui : c'est dans cet ouvrage que sont étudiés les trois sceaux de la bouche, de la main et du sein, imposés aux élus. Il ajoute que les textes de l'Asie Centrale et spécialement le *Khouastouanift* font allusion à la première partie du traité de Mani, lorsqu'ils parlent des « Trois Moments » que doit comprendre l'homme décidé à entrer en religion. P. Alfaric, *op. cit.*, p. 54-58.

Tout cela est assez incertain. Il reste que le livre des *Préceptes* était un traité de morale, et qu'il se divisait en deux parties : l'une destinée à tous les fidèles manichéens, aux auditeurs; l'autre réservée aux élus, c'est-à-dire aux parfaits.

4. *Le Shâpurakân.* — Selon Birûni, *Chronologie*, trad. Sachau, p. 189, Mani aurait composé cet ouvrage, peut-être le plus ancien de ses écrits, pour le grand roi des Perses, Sapor Ier, le fils d'Adraschir, afin de l'instruire et de le gagner à ses doctrines. Le titre de *Shâpurakân*, appartenant à Sapor, confirme ce récit. Vraisemblablement, cet ouvrage était rédigé en persan, selon les renseignements d'An-Nadim qui connaît un livre de Mani écrit en cette langue.

C'était un écrit eschatologique : An-Nadim nous apprend qu'il se divisait en trois parties, dont une décrivait la fin de auditeurs, une autre celle des élus, la troisième celle de pécheurs. Flügel, *Mani*, p. 103. Peut-être un résumé assez long en est-il donné dans un passage du même auteur intitulé : *Doctrines des manichéens sur la vie future*, et où apparaissent successivement les trois classes d'hommes. Flügel, *Mani*, p. 100, 101.

Le *Shâpurakân* a été connu en Orient : deux feuillets d'un manuscrit de Tourfan portent encore le titre de l'ouvrage et en donnent des fragments, malheureusement illisibles ou inintelligibles. Par contre, les occidentaux n'ont jamais connu cet écrit, et ne le citent pas, du moins sous son titre original. P. Alfaric, *op. cit.*, p. 49, croit que c'est peut-être lui que vise la formule grecque d'abjuration lorsqu'elle cite le livre des *Secrets*. *P. G.*, t. I, col. 1468.

5. *Le livre de la vivification*, appelé le *Trésor de la vivification* par Birûni, est intitulé plus simplement le *Trésor* par Hégémonius, *Acta Archel.*, 62, et par saint Épiphane, *Hæres.*, LXVI, 13. Timothée de Constantinople, Pierre de Sicile, Photius, les deux formules grecques d'abjuration, donnent le titre complet, θησαυρὸς ζωῆς. Ce titre est d'autant plus remarquable qu'il se retrouve chez les mandéens, où il désigne une écriture très importante.

Saint Augustin a connu lui aussi le *Trésor* : il en cite deux fragments, l'un provenant du second livre, *Contra Felic.*, II, 5, *P. L.*, t. XLII, col. 538, l'autre provenant du septième livre, *De natura boni*, 44, *ibid.*, col. 568. Les deux fragments sont également cités par Évodius, *De fide cont. Man.*, 5 et 14-16, *ibid.*, col. 1141, 1144. Avec un troisième passage, signalé par Birûni, *India*, trad. Sachau, t. I, p. 39, ils constituent tout ce qui nous reste de ce traité qui devait être fort important, puisqu'il avait au moins sept livres. Nous savons qu'il y était question de la lutte des deux royaumes des Ténèbres et de la Lumière, et du rôle joué par le Troisième messager et par la Vierge de Lumière dans la délivrance des éléments divins tenus en captivité par les démons aériens.

Saint Épiphane, après avoir mentionné le *Trésor*, ajoute que Mani a associé à ce livre, celui qu'on appelle le *Petit Trésor*, *Hæres.*, LXVI, 13. On a cru souvent que c'était là un simple résumé du *Trésor*. Il est fort possible qu'il s'agisse en réalité de deux écrits différents; et de fait saint Cyrille de Jérusalem signale les *Trésors* au pluriel, parmi les ouvrages importants de Mani. *Catech.*, VI, 22, *P. G.*, t. XXXIII, col. 577.

6. *La Farakmatija* d'An-Nadim et de Birûni semble avoir été un traité de morale. Le titre lui-même doit être lu Πραγματεία, ce mot désignant précisément un livre ayant une partie pratique, et se trouvant employé par Photius à propos du livre des *Géants* qu'il nomme ἡ τῶν γιγάντων πραγματεία. Selon Kessler, *art. cit.*, p. 221, nous ne connaissons rien de cet ouvrage.

P. Alfaric, *op. cit.*, p. 58-68, pense, au contraire, que

la *Pragmateia*, n'est autre que l'*Epistola fundamenti*, déjà rappelée tout à l'heure. Cette lettre, adressée à un certain Patticius — peut être le père de Mani lui-même — est un résumé de toute la doctrine manichéenne; et c'est un des écrits que nous connaissons le mieux, grâce à saint Augustin qui en a composé une réfutation en règle, non sans en transcrire des passages importants. On y trouve la description des deux principes éternels, la narration de la lutte originelle entre le bien et le mal, l'histoire de l'homme, la rédemption apportée par le Christ; bref un exposé systématique des enseignements du Maître.

Peut-être l'*Épître du Fondement* est-elle le même ouvrage que les sources orientales mentionnent sous le nom de livre des *Trois moments*. La lettre, en effet, se présente comme renfermant *initium, medium et finem*, c'est-à-dire comme faisant connaître toute l'histoire du monde. Les trois moments, antérieur, médian et postérieur, sont également ceux entre lesquels se partage toute l'évolution des choses. Comme cependant le livre des *Trois moments* a déjà été identifié par P. Alfaric au livre des *Preceptes*, il vaut mieux ne pas multiplier les hypothèses, plus ou moins hasardeuses au sujet de ces textes.

7. *L'Évangile* est signalé par les *Acta Archelai* d'Hégémonius; et c'est un des ouvrages de Mani qui sont le plus fréquemment cités. Tour à tour Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, VI, 22, *P. G.*, t. XXXIII, col. 576, Pierre de Sicile, *Hist. Man.*, I, 11, t. CIV, col. 1257; Photius, *Cont. Man.*, I, 12, t. CII, col. 36, les deux formules grecques d'abjuration les mentionnent en tête de la liste des écrits manichéens. Plusieurs textes lui donnent le nom d'*Évangile vivant*, τὸ ζῶν εὐαγγέλιον. Kessler pense qu'il était rédigé en persan; il semble que, comme les autres écrits de Mani, à l'exception du *Shâpurakân*, il ait été composé en syriaque.

Ce que nous savons de plus précis sur l'Évangile de Mani, c'est la notice de Birûni : « Chacun des adeptes de Marcion et de Bardesane se sert d'un évangile qui contredit en partie les Évangiles véritables. Mais les adeptes de Mani en ont un qui, du commencement jusqu'à la fin, renferme le contraire de la croyance des chrétiens. Ils en professent la doctrine, ils le présentent comme le seul véritable; ils disent qu'en lui est enseignée la vraie foi de Mani et qu'en dehors de lui, on ne trouve que vanité et mensonge. » Birûni, *Chronologie*, trad. Sachau, p. 23. Birûni ajoute, *id.*, p. 207, que Mani avait divisé son Évangile en 22 sections d'après les 22 lettres de l'alphabet, et ce renseignement est confirmé par un catalogue d'écrits manichéens trouvé à Tourfan. P. Alfaric, *op. cit.*, p. 36, 37.

Nous savons peu de choses sur le contenu de l'Évangile de Mani. Les auteurs occidentaux évitent d'en parler; et les manichéens avec lesquels discute saint Augustin ne se servent que des Évangiles canoniques. Quelques phrases décousues et peu intelligibles, retrouvées dans les manuscrits de Tourfan, quelques indications fournies par l'historien arabe Ibn-al-Mournada, ne nous permettent pas de nous faire une idée précise de l'ouvrage, ni de décider avec certitude s'il était un évangile proprement dit ou seulement un commentaire des récits évangéliques.

Peut-être l'*Évangile* de Mani est-il la même chose qu'un ouvrage important dont parlent, avec le plus grand éloge, plusieurs auteurs persans du Moyen Age, et auquel ils donnent le nom d'*Ertenk* de Mani. Le mot perse *ertenk*, ou plus exactement *erzeng* ou *ertscheng*, signifierait discours remarquable, parole sainte, et serait par suite le synonyme approximatif du terme évangile. *L'ertenk* portait encore le nom de *Destour Mani*, ce qui veut dire Loi ou canon de Mani. Il faut avouer que de tels titres sont bien vagues et ne renseignent guère sur le contenu d'un ouvrage.

Les écrivains qui parlent de l'*Ertenk* signalent surtout les miniatures remarquables dont l'auteur avait orné son ouvrage, et qui devaient servir à démontrer sa mission prophétique. Le récit le plus complet est fourni par Mirchond : « On raconte, dit ce dernier, que Mani, voyageant dans les contrées d'Orient, arriva à une montagne qui contenait une grotte possédant l'agrément désirable avec son air rafraîchissant et ses sources d'eau. Cette grotte n'avait qu'une seul entrée. Sans qu'on s'en aperçut, il y amassa de la nourriture pour un an. Puis, il dit à ses partisans : « Je vais monter au ciel et j'y prolongerai mon séjour pendant une année. Après quoi, je reviendrai sur la terre vous apporter un message de Dieu. » Il ajouta : « Au début de la seconde année, trouvez-vous à tel et tel endroit, dans le voisinage de la grotte, et donnez-moi votre attention. » Après cet avertissement, il se déroba aux regards des hommes, entra dans la grotte, et s'y occupa pendant une année de peintures. Il traça de merveilleux dessins sur une tablette qu'il appela l'*Ertenk Mani*. Puis, au bout d'une année, il se montra à ses gens, dans le voisinage de la caverne, tenant à la main une tablette couverte de peintures merveilleuses de dessins variés. A cette vue, chacun disait : Le monde nous offre des milliers de dessins, mais nous n'avons encore rencontré aucune peinture de ce genre. Comme tous étaient pétrifiés d'admiration, il leur dit : « J'ai apporté du ciel cette tablette pour établir mon caractère prophétique. » *Hist. univ.*, Bombay, 1854, t. I, p. 223. Cf. P. Alfaric, *op. cit.*, p. 41, 42.

Les sept traités, dont nous venons de parler, sont les ouvrages capitaux de Mani. En dehors d'eux, on connaissait encore un certain nombre de lettres de Mani, qui semblent avoir été assez répandues et qu'on lisait, au temps de saint Augustin, dans les assemblées religieuses. Augustin, *Cont. epist. Man.*, 7; *Cont. Faust.*, XIII, 4, *P. L.*, t. XLII, col. 177, 284. An-Nadim donne le catalogue de ces lettres : il en compte 76, parmi lesquelles il paraît avoir directement connu les 52 premières; des 24 autres il n'aurait pas eu le texte entre les mains. Flügel, *Mani*, p. 103,104.

Parmi ces lettres, les unes étaient adressées à un pays ou à une ville, ainsi la 3ᵉ à l'Inde, la 6ᵉ à Kashkar, la 8ᵉ à l'Arménie, la 10ᵉ à Ctésiphon, la 23ᵉ à Babel; d'autres avaient un destinataire individuel : Fouttak (n. 7), Amoulija l'incroyant (n. 9; lire sans doute ici le nom romain d'Æmilius ou Æmilianus), Abrahija l'incroyant (n. 47 et 49), la persane Menak (n. 60, 61, 63) : cette dernière peut être la vierge Menoch que saint Augustin connaît comme la destinataire d'une lettre de Mani.

Nous connaissons par An-Nadim le sujet d'un grand nombre de ces lettres : les matières traitées étaient des plus variées. Mani s'occupait, par exemple, du sceau de la bouche (n. 13), de la bonne odeur (n. 17), de la propriété (n. 66), de la dîme (n. 27, 44, 52, 62), des relations sociales (n. 12), des donations religieuses (n. 40), de l'administration de l'aumône (n. 55), de l'amour (n. 32), de l'explication des songes (n. 59), de l'habillement (n. 76). La lettre 71 de Mani sur le crucifiement pouvait se rapporter à la passion du Christ.

Toutes ces lettres sont perdues, à l'exception de quelques fragments insignifiants retrouvés dans les manuscrits de l'Asie centrale. P. Alfaric, *op. cit.*, p. 72. Quelques citations des lettres de Mani se trouvent dans les auteurs chrétiens. Hégémonius donne le texte d'une lettre que Mani aurait adressée à Marcellus pour le convertir à la foi nouvelle, *Acta Archel.*, 5ᵉ édit. Beeson, p. 5-8. Cette lettre, selon Kessler, *art. cit.*, p. 222 sq. serait l'œuvre, sinon de Mani lui-même, du moins d'un manichéen influent; P. Alfaric, *op. cit.*,

p. 73 sq., y voit, au contraire, une composition artificielle d'Hégémonius.

Saint Augustin reproduit, d'après Julien d'Eclane, qui l'avait apportée dans la controverse, une lettre de Manichée à la vierge Menoch, *Contra Julian. op. imperf.*, III, 166, 172, IV, 109, *P. L.*, t. XLV, col. 316, 1318, 1404. Bien que le nom de Menoch apparaisse dans le catalogue d'An-Nadim et que le style de cette lettre soit tissé d'expressions manichéennes, nous devons tenir compte de l'attitude réservée de saint Augustin à son endroit : l'authenticité en est donc douteuse.

Cinq fragments de soi-disant lettres de Mani adressées à Scythianus, à Addas ou Odda, à Koudaros le Sarrasin, à Zebenas, se trouvent dans les traités de Nicéphore de Constantinople contre Eusèbe, contre Épiphanide et contre le grand concile iconoclaste, dans Photius résumant les discours d'Euloge, et dans la *Doctrina Patrum de incarnatione Dei Verbi.* Ces cinq fragments ne sont pas authentiques ; ils professent la doctrine monophysite en des termes que Mani ne pouvait pas employer et ils ne sauraient être retenus. On trouvera un recueil des fragments de Mani en grec dans Fabricius-Harless, *Bibliotheca græca*, 2e édit., t. VII, p. 315 sq.

2° *Ecrits perdus des manichéens.* — L'activité littéraire des disciples de Mani a été considérable. Pendant les mille années environ que dura la propagande de la secte, un nombre très grand d'ouvrages, appartenant aux genres les plus divers, dut être publié. Tous ces livres nous seraient précieux pour connaître l'histoire du manichéisme, et surtout pour étudier les développements doctrinaux qui ne purent manquer de s'y produire. De la plupart de ceux dont nous connaissons les auteurs et les titres, nous n'avons rien conservé, sinon parfois quelques fragments. Nous devons tout au moins rappeler quelques-uns des noms les plus importants de la littérature manichéenne.

1. La formule grecque d'abjuration, *P. G.*, t. I, col. 1468, mentionne un livre des *Mémorables*, βίβλος τῶν ἀπομνημονευμάτων, qui devait raconter la vie de Mani ; les détails qu'elle connaît de cette vie pourraient provenir de ce livre des *Mémoires*. An-Nadim a lu également une vie de Mani qui est probablement la même que celle de la formule d'abjuration. Flügel, *Mani*, p. 84, 85 ; P. Alfaric, *op. cit.*, p. 80. Mais l'historien arabe sait qu'il existe des traditions divergentes, et que l'on raconte de diverses manières la biographie du Maître.

2. An-Nadim semble avoir connu une *histoire des imans de Babylone*, qui racontait les faits et gestes des successeurs de Mani ; Flügel, *Mani*, p. 97-99. Cet ouvrage historique se plaçait au point de vue de l'orthodoxie manichéenne et montrait la continuité de la tradition parmi les imans de Babylone.

3. Le plus ancien peut-être, et en tout cas le plus importants des écrivains manichéens est un certain Addas que les *Acta Archelai*, 13, p. 22, représentent comme le premier missionnaire de Mani. Cet Addas avait beaucoup écrit. Photius, *Biblioth.*, cod. 85, *P. G.*, t. CIII, col. 288, rapporte qu'Héraclien de Chalcédoine a connu des ouvrages d'Addas qui exposaient le manichéisme, et qui avaient été réfutés par Titus de Bostra et par Diodore de Tarse. En particulier, Diodore avait copieusement répondu à un ouvrage intitulé le *Boisseau*, qui, peut-être, étudiait la vie du Christ et ses enseignements.

Sous le nom d'Ato, que Chavannes et Pelliot ont identifié avec Addas, *Journal asiat.*, Xe sér., t. XVIII, p. 501, n. 2, on a retrouvé à Touen-houang un traité manichéen qui est actuellement conservé au Musée de Pékin. Ce traité se présente comme un recueil de morceaux choisis, extraits vraisemblablement d'œuvres authentiques de Mani, et relatifs à cette question : la nature primitive du corps charnel est-elle simple ou double? Il a été édité, traduit et commenté par MM. Chavannes et Pelliot dans le *Journal asiatique*, Xe sér., t. XVIII, p. 499-618 ; cf. XIe sér., t. I, p. 99-104 et 378-383. P. Alfaric, *op. cit.*, p. 99-103.

Suivant saint Augustin, Addas était aussi connu sous le nom d'Adimante, que les manichéens de son temps vénéraient comme le seul auquel on doive s'attacher après Mani, et comme le plus grand docteur de la secte. *Cont. advers. Leg. et proph.*, II, 42; *Cont. Faust.*, I, 2; *Cont. Adim.*, XII, 2, *P. L.*, t. XLII, col. 666, 207, 144. Adimante était l'auteur de traités qui combattaient la loi et les prophètes et qui leur opposaient l'Évangile et l'Apôtre : de ces traités Augustin a donné une critique vigoureuse dans son *Contra Adimantum Manichæi discipulum, ibid.*, col. 129-172. Les mêmes ouvrages sont signalés par la seconde formule grecque d'abjuration, *P. G.*, t. I, col. 1468. Saint Augustin a connu aussi le début d'un ouvrage d'Adimante, disciple de Manichée ; cet écrit était destiné à montrer que la chair n'a point été faite par Dieu. *Cont. advers. Leg. et proph.*, II, 42, *P. L.*, t. XLII, col. 666.

4. Photius a lu et donné l'analyse détaillée de deux ouvrages d'un certain Agapius, l'un en 23 livres, l'autre en 102 chapitres, et dédiés à une femme du nom d'Uranie. *Biblioth.*, cod. 179, *P. G.*, t. CIII, col. 521. Les doctrines professées par Agapius se rattachent à celles de Mani ; mais elles sont beaucoup plus pénétrées d'hellénisme que les enseignements authentiques du Maître. Agapius empruntait beaucoup aux superstitions des Grecs ; Platon était le philosophe qu'il préférait entre tous. On peut regarder ses œuvres comme des essais de syncrétisme.

Timothée de Constantinople, *De recept. hæret.*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 21, et les deux formules grecques d'abjuration signalent un *Heptalogus* d'Agapius, sur lequel on n'a aucun renseignement.

5. A la suite de l'*Heptalogus* d'Agapius, la seconde formule grecque d'abjuration mentionne « le livre d'Aristocrite intitulé *Théosophie* ». *P. G.*, t. I, col. 1468. Elle donne de ce livre le résumé suivant : « Dans cet écrit, l'auteur s'efforce de montrer que le judaïsme, l'hellénisme, le christianisme et le manichéisme professent une seule et même doctrine. Et, afin d'avoir l'air de dire la vérité, il s'attaque à Manès lui-même comme à un homme pervers. »

6. Alfaric, *op. cit.*, p. 108 sq., a cru pouvoir identifier l'œuvre d'Aristocrite avec la *Théosophie* en quatre livres, citée et analysée par l'opuscule intitulé : *Oracles des dieux helléniques*. Il suppose même qu'Aristocrite était un pseudonyme, tout de même qu'Agapius, l'auteur supposé de l'*Heptalogus*, et il attribue les deux ouvrages à un seul écrivain, inconnu par ailleurs, et vivant vers la fin du Ve siècle. Les hypothèses sont plausibles. Mais elles n'emportent pas avec elles un assentiment décisif.

7. Parmi les disciples de Mani figurent, dans les deux formules grecques d'abjuration aussi bien que chez Photius et Pierre de Sicile, Hiérakas, Héraclide et Aphthonius, « les commentateurs et exégètes de ses écrits ». *P. G.*, t. I, col. 1468.

Hiérakas nous est connu par saint Épiphane, qui lui consacre une longue notice, *Hæres.*, LXVII, *P. G.*, t. XLII, col. 172-184. C'était un ascète égyptien auquel l'hérésiologue attribue plusieurs ouvrages écrits en grec et en copte, spécialement un Hexaméron, divers commentaires de l'Écriture et des psaumes. Toutefois, saint Épiphane ne le range pas parmi les manichéens bien que certaines des idées qu'il lui attribue puissent être rapprochées de celles de Mani.

Un certain Héraclide est mentionné dans l'*Histoire Lausiaque* de Palladius, comme l'auteur d'un recueil

de sentences et de vies des Pères du désert. *P. G.*, t. XXXIV, col. 13-15. On n'oserait affirmer que ce fût le même personnage que celui qui est visé par les auteurs antimanichéens.

Aphthonius vivait en Égypte au IVe siècle. Selon Philostorge, *H. E.*, III, 15, edit. Bidez, p. 46-47, Aèce d'Antioche alla un jour à Alexandrie pour engager avec lui une conférence contradictoire.

Nous ne savons rien des commentaires que ces exégètes auraient composés des écrits de Mani; et il est permis de se demander si véritablement nous avons ici affaire avec des manichéens, ou si plutôt les auteurs grecs qui les mentionnent ne se sont pas trompés à leur sujet.

8. D'autres disciples de Mani, Sisinnius, son successeur, Zarouas, Gabriabius, Hilarius, Olympius, Salmaius, Innaius, Paapis, Baraias, sont également mentionnés dans la seconde formule grecque d'abjuration; il n'y a pas lieu d'insister ici sur ces personnages qui ne sont pas connus autrement. On peut identifier Sisinnius avec Sis dont parle An-Nadim, Flügel, *Mani*, p. 103 ; Zarouas avec Zakouas que signale saint Épiphane, Salmaius avec Salam, le destinataire de la LXIXe lettre de Mani, Flügel, *Mani*, p. 105, etc... Ces identifications ne dépassent pas les bornes de la simple possibilité. Cf. P. Alfaric, *op. cit.*, p. 115-118.

9. Nous retrouvons un témoin plus solide en arrivant à Fauste de Milève. Celui-ci, originaire de Milève en Numidie, était un contemporain un peu plus âgé de saint Augustin; et il jouissait à la fin du IVe siècle d'une solide réputation parmi les manichéens d'Afrique. Il avait écrit un ouvrage important que saint Augustin se crut obligé de réfuter par le détail aussitôt qu'il en eut pris connaissance. Le *Contra Faustum manichæum*, *P. L.*, t. XLII, col. 209-518, édit Zycha, dans le *Corpus de Vienne*, t. XXV, 1891, comprend 33 livres, et il reproduit l'ouvrage à peu près entier de Fauste, au fur et à mesure qu'il avance dans sa réfutation. Cf. A. Bruckner, *Faustus von Mileve, Ein Beitrag zur Geschichte des abendländischen Manichäismus*, Bâle, 1901; P. Monceaux, *Le manichéen Faustus de Milev; restitution de ses capitula*, Paris, 1924.

10. Il faut également rappeler pour mémoire Secundinus, un manichéen de Rome, dont nous connaissons par la réponse de saint Augustin, *Contra Secundinum manichæum*, *P. L.*, t. XLII, col. 571-602, une lettre adressée à l'évêque d'Hippone en 405.

On voit par la liste précédente combien nous sommes mal renseignés sur la littérature manichéenne par les auteurs occidentaux. De l'abondante production de cette littérature, c'est à peine si quelques noms ont survécu à l'oubli. Les seules œuvres authentiques que nous en possédions ont été transmises dans les réfutations de saint Augustin à qui nous devons la lettre de Secundinus, les *opuscula* de Fauste, les *disputationes* d'Adimante, pour ne plus parler de l'*Epistola fundamenti* de Mani lui-même.

3° *Les manuscrits découverts en Mongolie.* — Mais nous avons déjà dû signaler certains fragments de cette littérature qui nous ont été rendus récemment par des trouvailles faites dans l'Asie centrale. Il faut maintenant revenir sur ces importantes découvertes. Cf. H. Cordier, *Les fouilles en Asie centrale*, dans le *Journal des Savants*, 1910, p. 210-224, 241-252.

A la fin du XIXe siècle, des voyageurs qui passaient par la région de Tourfan avaient été frappés de l'abondance des vieux papiers qui y sortaient de terre. On savait d'autre part que, au nord de Tourfan, s'était élevée jadis la ville de Kao-Tschang, ou Kouchan, capitale d'un royaume ouïgour. On décida d'y entreprendre des fouilles. Les travaux furent commencés de 1893 à 1895 au nom de la Société de géographie de Saint-Pétersbourg; ils furent continués en 1898 par les soins de l'Académie des Sciences de Saint-Pétersbourg, puis, à partir de 1902, par une Association internationale pour l'exploration historique, archéologique linguistique et ethnographique de l'Asie centrale et de l'Extrême-Orient. En même temps, l'Académie des Sciences de Munich (1902-1903), puis celle de Berlin (1904-1905; 1905-1907) envoyèrent à Tourfan des missions dirigées par Grünwedel et von Le Coq.

Vers le même temps, des fouilles considérables étaient entreprises à Touen-houang, dans le Turkestan chinois. A 20 kilomètres environ au S.-E. de cette ville se trouvent de très nombreuses grottes, appelées en chinois les grottes des mille Bouddhas. Un moine taoïste découvrit, par hasard, en 1900, dans une de ces grottes une cachette qui contenait un nombre considérable de manuscrits anciens. Un savant anglais, M. Aurel Stein, ayant appris cette découverte, alla le premier à Touen-houang et y acheta environ 5 000 manuscrits qu'il fit envoyer à Londres. En 1908, M. P. Pelliot fut envoyé à son tour par le gouvernement français, en Asie centrale ; il parvint à se faire céder un grand nombre de manuscrits qui furent déposés à la Bibliothèque nationale de Paris. Les manuscrits restants furent envoyés à Pékin. Cf. P. Pelliot, *Une bibliothèque médiévale retrouvée au Kan-sou*, dans le *Bulletin de l'école française d'Extrême-Orient*, t. VIII, 1908, p. 501-529, *Rapport* de M. P. Pelliot *sur sa mission au Turkestan chinois* (1906-1909), dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1910, p. 58-68; P. Pelliot, *Les grottes de Touen-Houang*, 6 atlas, Paris, 1914.

Toutes ces fouilles ont abouti à d'importants résultats. Un bon nombre parmi les manuscrits retrouvés, renferment des œuvres manichéennes. Nous sommes ainsi entrés en possession de documents précieux pour la connaissance de l'histoire, de la doctrine, de la liturgie manichéennes. Toutefois, il ne faudrait pas s'exagérer la valeur des documents en question. « La plupart, écrit P. Alfaric, sont très incomplets, et consistent en feuillets épars, plus ou moins déchirés et à peine lisibles. Ils se trouvent écrits en langues peu connues que les philologues ont peine à déchiffrer, et ils sont d'une intelligence d'autant plus difficile qu'ils se présentent comme de simples versions très littérales et peu adaptées à l'esprit de la langue, faites d'ailleurs, en certains cas, sur d'autres versions également défectueuses. Aussi leurs récents éditeurs ont-ils soin de faire remarquer que la traduction qu'ils en donnent est, sur bien des points, hypothétique et provisoire. D'ailleurs, les textes les plus clairs et les mieux conservés demeurent encore sujets à caution. Leur origine est peu connue, et on peut se demander avec inquiétude si tous sont authentiques. » P. Alfaric, *op. cit.*, t. I, p. 137. Somme toute, ces documents orientaux confirment et complètent ce que nous savons par ailleurs du manichéisme, ce que nous en apprennent les autres témoignages; ils ne remplacent pas ces témoignages. Sous ces réserves, les plus importants des textes orientaux sont les suivants :

1. *Le Kouastouanift* est un formulaire de confession manichéenne, rédigé en vieux turc. Cet ouvrage a été retrouvé presque complet dans un manuscrit de Touen-houang; des fragments importants, et en particulier le début qui fait défaut dans le ms. de Touen-houang, ont encore été découverts à Tourfan. Cf. W. Radloff : *Chuastuanit, Das Bussgebet der Manichäer*, Saint-Pétersbourg, 1909; *Nachträge zum Chuastuanit*, dans les *Comptes rendus de l'Académie des Sciences de Saint-Pétersbourg*, 1911, p. 867-896; A. von Le Coq, *Chuastuanift, eine Sünderbekenntnis der manichäischen Auditores, gefunden in Turfan*, dans les *Abhandlungen* de l'Académie des Sciences de Berlin,

1910; Id., *Dr. Stein's turkish Khuastuanift from Tuen-huang, being a confession prayer of the manichaean Auditores*, dans le *Journal of the royal asiatic Society*, 1911, p. 277-314.

Le document se divise en 15 sections numérotées, dont chacune concerne un genre spécial de fautes. Les disciples de Mani s'accusent des péchés qu'ils ont commis : « 1. en reniant Zervan, le bien suprême, ou son fils Khormutza, l'adversaire de Smnu ou du démon; 2. en offensant le Dieu du soleil et de la lune, dont la vigilance recueille les bons éléments tombés au pouvoir des puissances mauvaises; 3. en s'attaquant à ces débris de la substance spirituelle qui animent les diverses parties du monde matériel; 4. en méconnaissant les Bourkhans ou envoyés du ciel et les Élus, chargés de continuer ici-bas leur œuvre salutaire; 5. en torturant les cinq genres d'êtres vivants, hommes, quadrupèdes, volatiles, poissons ou reptiles, dans lesquels l'Être divin demeure emprisonné; 6. en commettant un des dix genres de péchés auxquels on peut se laisser entraîner par pensées, paroles ou actions; 7. en adoptant de fausses croyances ou en pratiquant des rites diaboliques; 8. en négligeant les deux principes, les trois moments ou les quatres sceaux; 9. en enfreignant les dix commandements qui règlent l'usage de la bouche, du cœur, de la main ou de l'ensemble des organes; 10. en ne s'acquittant pas, comme il convient de la louange qui est due à Zervan, aux dieu du soleil et de la lune, à l'esprit puissant et aux Bourkhans; 11. en ne distribuant pas aux Élus les sept aumônes prescrites par la loi pour la libération des éléments divins; 12. en n'observant pas fidèlement les cinquantes jeûnes annuels; 13. en n'assistant pas aux oraisons du lundi où se fait la confession des péchés; 14. en ne sanctifiant pas les mois de la pénitence par de bonnes œuvres; 15. enfin, en se laissant aller à toutes sortes de négligences quotidiennes, dans les pensées, dans les paroles, ou dans les actes. » P. Alfaric, *op. cit.*, t. II, p. 134,135.

2. *Hymnes.* — Nous savons que les manichéens possédaient des recueils d'hymnes : saint Augustin parle à plusieurs reprises d'hymnes, de psaumes et de cantiques qu'il a connus du temps où il était lui-même manichéen, et qu'il chantait dans les assemblées, *De mor. man.*, 55; *Enarr. in Psalm.* 140, 12; *Cont. Faust.*, XIII, 18; *Conf.*, III, 14, *P. L.*, t. XXXII, col. 1369; t. XXXVII, col. 1823; t. XLII, col. 293; t. XXXII, col. 689.

Deux feuillets d'un recueil ouïgour d'hymnes manichéennes ont été retrouvés à Tourfan. Le premier de ces feuillets est une sorte de préface, qui raconte comment fut entreprise la collection des hymnes, et comment elle fut poursuivie après une longue interruption; le second, intitulé : Commencement des chants, donne les titres d'environ 200 hymnes liturgiques réparties en quatre séries : prières pour les morts, invocations pour les vivants, chants de louange, psaumes de pénitence (?). Cf. F. W. K. Müller, *Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch*, (*Mahrnamag*), dans les *Abhandlungen* de l'Académie des Sciences de Berlin, 1913; P. Alfaric, *op. cit.*, t. II, p. 126-132. D'autres fragments d'hymnes, plus ou moins importants, mais qui semblent d'origine assez récente, ont encore été retrouvés à Tourfan, et publiés surtout par F. W. K. Müller, *Handschriften Reste in Estranghelo Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan*, dans les *Abhandlungen* de l'Acad. des Sciences de Berlin, 1904.

3. *Le traité de Touen-houang.* — On a déjà signalé ce traité dogmatique, retrouvé naguère dans la grotte de Touen-houang et aujourd'hui conservé à Pékin. Cf. *supra*, col. 1850. Ce traité se présente comme l'œuvre commune d'Ato, qu'il faut probablement identifier à Addas, et de Mani.

4. *Fragments historiques.* — Un certain nombre des morceaux retrouvés en Asie Centrale doivent provenir d'ouvrages historiques.

Deux fragments de Tourfan, F. W. K. Müller, *Handschriften Reste*, p. 80 sq., racontent des épisodes de la vie de Mani. Sans doute était-ce à la vie de Mani qu'était aussi consacré l'*Ardavift*, dont le titre se retrouve sur un catalogue d'écrits manichéens provenant aussi de Tourfan. C. Saleman, *Ein Bruchstück manichäischen Schrifttums im asiatischen Museum*. dans les *Comptes rendus de l'Académie des Sciences de Saint-Pétersbourg*, 1904. Peut-être quelques fragments publiés par F. W. K. Müller, *op. cit.*, p. 86-92, proviennent-ils de l'*Ardavift*. P. Alfaric, *op. cit.*, t. II, p. 86, 87.

D'autres morceaux racontent l'apostolat d'un certain Mar-Amou dans les régions de l'Oxus; ils faisaient partie d'un livre historique relatif à l'une des principales sectes manichéennes. Ces morceaux ont été publiés par F. W. K. Müller, *op. cit.*, p. 30, et par A. von Le Coq, *Türkische Manichäica aus Chotscho*, I, dans les *Abhandlungen* de l'Académie de Berlin, 1912; cf. P. Alfaric, *op. cit.*, t. I, p. 33; t. II, p. 88, 89.

Nous achevons ainsi l'énumération des sources proprement manichéennes. Écrits authentiques de Mani et œuvres des fidèles manichéens ont constitué une importante littérature qui exposait les doctrines de la secte, faisait connaître sa liturgie et racontait son histoire. De toute cette production, nous ne possédons plus que de rares fragments. Les mesures de persécution dont les livres manichéens ont de bonne heure été la victime n'expliquent que trop cette disparition presque complète. Il suffira ici de marquer les principales de ces mesures.

En Occident, dès 287, une loi de l'empereur Dioclétien, portée à la requête du proconsul d'Afrique, Julien, condamnait au feu les organisateurs et chefs du manichéisme, avec leurs abominables Écritures. *Cod. gregor.*, l. XIV, tit. IV. Durant tout le IVe siècle, le manichéisme ne cessa d'être poursuivi par les empereurs chrétiens. Au Ve siècle, le pape saint Léon fit brûler les manuscrits des manichéens, dont de grandes masses avaient été saisies. Prosper, *Chronicon*, *P. L.*, t. LI, col. 600. Sous le pape Gélase (492-496), on brûla de nouveau les manuscrits manichéens devant les portes de la basilique de Sainte-Marie. Mêmes exécutions devant les portes de la basilique constantinienne sous les papes Symmaque et Hormisdas. *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 270 sq. Le Décret de Gélase condamne nominativement l'*Épître du Fondement* et le *Trésor*, ainsi que les opuscules de Fauste de Milève. *P. L.*, t. LIX, col. 162. A partir du VIe siècle, il n'est plus question d'écrits manichéens dans les pays latins.

En Orient, la littérature de la secte mit plus de temps à disparaître. Justinien dut porter contre elle et contre ses détenteurs le décret suivant : « Nous décrétons que si quelqu'un, ayant des livres qui professent l'erreur absolument impie des manichéens ne les montre pas pour les faire brûler et disparaître entièrement, ou si quelqu'un, sous quelque prétexte que ce soit, se trouve garder chez lui ces sortes de livres, il subira un semblable châtiment (c'est-à-dire la mort). » *Cod. Justin.* I, v, 16.

En dehors de l'empire romain, les ouvrages manichéens furent poursuivis avec plus de rigueur encore. Les souverains perses de la dynastie des Sassanides firent une guerre à mort à Mani et à ses disciples, et leurs persécutions atteignirent les livres des sectaires. Les conquérants arabes suivirent cet exemple : le manichéisme ne fut pas plus toléré par les princes Abassides que par les souverains de la Perse. Dès le

XIe siècle, les Écritures manichéennes avaient disparu de l'Asie antérieure.

En Chine, la persécution commença plus tard; mais elle ne fut ni moins violente, ni moins persévérante. Dès 842, une ordonnance impériale chargea les fonctionnaires que cela concernait de recueillir les livres et les images des manichéens et de les brûler sur la place publique. En 1166, un certain Lou Yeou adressa à l'empereur une supplique qui lui demandait d'accorder un délai d'un mois aux détenteurs de livres et d'images manichéens: après ce délai, une punition sévère devait être infligée aux réfractaires; et les livres découverts devaient être jetés au feu. A partir du XIIIe siècle, il n'est plus question en Chine de ces livres. Chavannes et Pelliot, *Un traité manichéen retrouvé en Chine*, dans le *Journal asiatique*, 1913, mars-avril, XIe sér., t. I, p. 261-370.

II. SOURCES INDIRECTES. — 1° *Sources orientales* — Si incomplets, si fragmentaires sont les renseignements que nous fournissent sur le manichéisme, son histoire et sa doctrine, les sources proprement manichéennes, que nous sommes obligés de recourir, pour compléter notre documentation, aux sources indirectes, c'est-à-dire aux écrivains qui possédaient encore dans leur intégrité les écrits authentiques de Mani et de ses disciples, et qui ont pu nous en donner des extraits ou des analyses.

1. Des témoignages orientaux, les plus importants sont *d'origine musulmane*.

a) L'auteur qu'il faut citer en premier lieu, le plus riche en renseignements sur Mani et sa doctrine est Aboul Faradj Mohammed ben Ishak an-Nadim, connu habituellement sous le nom d'An-Nadim, et surnommé le libraire de Bagdad. Celui-ci rédigea en 988 son *Fihrist al-âloum*, ou *Catalogue des sciences*, qui est une sorte d'histoire de la littérature, donnant la vie des principaux auteurs et le résumé de leurs œuvres. Dans la Ire section du IXe livre, immédiatement après avoir parlé des sabéens, il étudie les doctrines des manichéens. Il commence par un résumé de la vie de Mani. Il expose ensuite ses enseignements, et complète son œuvre par une rapide histoire du manichéisme jusqu'à son époque. L'œuvre d'An-Nadim est d'autant plus précieuse que le plus souvent il cite ou résume les écrits des manichéens; malheureusement il n'indique pas de référence exacte, et se borne à citer ses sources sous la formule générale : Mani enseigne, ou : les manichéens rapportent. Malgré tout, An-Nadim demeure un des plus précieux informateurs sur le manichéisme. La partie du *Fihrist* qui nous intéresse a été éditée et commentée par Gustave Flügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus. Aus dem Fihrist.* Texte, traduction et commentaire, Leipzig, 1862, in-8° de 440 p.

b) Après le *Fihrist*, le plus remarquable des textes arabes relatifs au manichéisme est l'*Histoire des sectes religieuses et des doctrines philosophiques*, *Kitab al milal wannu'al* du savant historien de la philosophie, Aboul Fath Mouhammad Sharastâni, qui mourut en 1153. Sharastâni étudie d'abord les religions qui ont une Écriture révélée, à savoir l'islamisme, le judaïsme et le christianisme; puis celles qui ont un semblant d'Écritures; et c'est parmi celles-ci qu'il range le manichéisme à côté du mazdéisme. Il connaît les *Géants* et le *Shapurakan* de Mani, dont il cite quelques phrases intéressantes. Le *Kitab almil al* a été édité par W. Cureton, Londres, 1842, 2 vol. (voir surtout le t. I, p. 188-192) et traduit en allemand par Th. Haarbrücker, *Sharastani's Religionsparteien und Philosophenschulen*, Halle, 1850, 2 vol. (voir t. I, p. 285-290).

c) Un autre historien, le persan Al-Birûni, de Khwarizm, dans sa *Chronologie des peuples orientaux*, écrite aux environs de l'an 1000, donne d'intéressants détails sur la vie de Mani et cite divers extraits de l'*Évangile* et du *Shapurakan*. La *Chronologie* a été éditée par E. Sachau, Leipzig, 1878; une traduction anglaise, faite par le même auteur a paru à Londres en 1879, dans l'*Oriental Translation Fund*. Une étude détaillée de ce texte de Birûni avec d'importants commentaires a été donnée par K. Kessler, *Mani*, t. I, 1889, p. 304-323.

Al-Birûni parle encore de Mani et de sa doctrine dans un autre ouvrage écrit vers 1030, l'*Histoire de l'Inde;* il y cite des passages des *Mystères* et du *Trésor*. Cf. *Albiruni's India, edited in the arabic original* by Dr Edward Sachau, Londres, 1887. Une traduction anglaise de E. Sachau a paru en 1888 à Londres.

d) A la suite de ces trois auteurs, les plus importants, on peut encore citer :

Al-Gahiz († 859), dans son *Kitab al haiwan* (*Livre des animaux*), donne quelques renseignements doctrinaux et historiques sur le manichéisme. Cf. K. Kessler, *Mani*, p. 365-370. Ibn-Wâdih al-Yaqoubi (IXe s.), dans son *Histoire*, édit. Houtsma, Leyde, 1883, raconte l'histoire de Mani et donne sur ses ouvrages des indications assez précises. Cf. K. Kessler, *op. cit.*, p. 323-331. Tabari († 923) dans sa *Chronique* rapporte divers incidents de la vie de Mani et de ses principaux disciples; trad. Zotenberg, t. IV, p. 447-453. Masoudi († 956), dans le *Livre de l'avertissement et de la vision*, signale quatre ouvrages de Mani; trad. Carra de Vaux, Paris, 1898, p. 187, 188. Dans les *Prairies d'or*, il fait allusion aux dogmes manichéens; édit. et trad. E. Barbier de Meynard, Paris, 1863; t. I, p. 199, 288, 299; t. II, p. 167, 168, 195; t. III, p. 435; t. VI, p. 385; t. VII, p. 12-16; t. VIII, p. 293. Ibn al-Mourtada (XIVe siècle) dans son grand ouvrage historico-philosophique intitulé *La pleine mer*, analyse avec détails les doctrines manichéennes. Il cite même, mais indirectement l'*Évangile* et le *Shâpurakân*. Cf. K. Kessler, *Mani*, p. 343-355.

2. Parmi les *sources persanes*, écrites en pehlvi, signalons seulement :

a) *Le Shikand goummanig vidshar* (*Explication dissipant le doute*) œuvre du IXe siècle. « La partie consacrée à la critique des manichéens s'ouvre par un exposé assez court, mais très dense des doctrines de Mani. Elle ne mentionne aucun livre, mais elle doit en viser un, plus connu et plus important que les autres, et elle semble en faire l'analyse. » P. Alfaric, *op. cit.*, t. I, p. 122. Trad. anglaise par E.-W. West, dans *The sacred book of the East*, t. XXIV, Oxford, 1885, p. 243-251. Trad. allemande et commentaire par C. Saleman, dans les *Mémoires* de l'Acad. des Sciences de Saint-Pétersbourg, 1904.

b) Plus important est peut-être le *Dinkard*, qui appartient à la même période, et où sont énumérées les dix formules du démon Manès contre les avertissements du pieux Atarepat-i-Marespand. Trad. anglaise par Peshotun Dustoor Behramjee Sunjana, Bombay, 1874-1891; t. IV, p. 211, 212; t. V, p. 315-317

Dans la 2e moitié du XVe siècle, le persan Mirchond a publié *Le jardin de la pureté*, sorte d'histoire universelle, où il raconte l'histoire de Mani et en particulier insiste sur l'origine de l'*Évangile*. Il ne sort d'ailleurs pas du domaine de la légende. Cf. K. Kessler, *Mani*, p. 377-381.

3. Un grand nombre d'*écrivains chrétiens*, surtout de langue syriaque, ont eu à s'occuper de Mani, pour le combattre, et ont été de la sorte amenés à exposer ses doctrines.

a) Le premier Père qui mentionne Mani est Aphraate, le Sage persan; il se contente d'ailleurs de le nommer à côté de Marcion et de Valentin, parmi les adversaires de l'unité divine. Hom. II, 9, *Patrol. syriaca*, t. I, p. 115.

b) Saint Éphrem a eu à plusieurs reprises l'occasion de combattre le manichéisme.

Les *Sermones adversus hæreses*, édit. romaine, t. v, col. 437-560, sont dirigés contre les partisans de Bardesane, de Marcion et de Mani. Aux manichéens, Éphrem reproche surtout leur doctrine de l'impureté de la matière.

Les *Tractatus ad Hypatium adversus hæreses* sont dirigés contre les mêmes adversaires. Il faut en dire autant du discours intitulé : *Ad Domnum*. Le l. I et des fragments du l. II *ad Hypatium* sont édités par J. J. Overbeck, *S. Ephræmi Syri... opera selecta*, Oxford, 1865, p. 21-73; les fragments conservés des l. II-V et le livre *ad Domnum* par C.-W. Mitchell, *S. Ephraim's prose refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, t. I, *The discourses adressed to Hypatius*, Londres, 1912 ; t. II (publié par A. A. Bevan et F. C. Burkitt), *The discourse called of Domnus and six other writings*, Londres, 1921.

Parmi les *Carmina Nisibena*, les numéros 43-51 défendent la foi à la résurrection contre les attaques de Mani, Marcion et Bardesane; édit. G. Bickell, Leipzig, 1866.

Tous ces écrits de saint Éphrem sont intéressants à consulter, parce que le diacre d'Édesse y donne d'utiles renseignements sur la littérature manichéenne.

c) Théodore Bar-Khôni, dans le livre des *Scholies*, écrit vers 791, consacre une section importante au manichéisme. Il s'inspire de saint Épiphane; mais il possède une connaissance personnelle des écrits manichéens, dont il cite un certain nombre de phrases plus ou moins intelligibles. Cf. H. Pognon, *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir*, Paris, 1899; F. Cumont, *Recherches sur le manichéisme*, fasc. 1, Bruxelles, 1908.

d) Michel le Syrien, dans sa *Chronique*, édit. J.-B. Chabot, Paris, 1900, p. 198-201, se montre exactement renseigné sur le manichéisme.

e) Il faut en dire autant de Bar-Hebræus qui, dans sa *Chronique ecclésiastique*, édit. Abbeloos-Lamy, Louvain, 1892, t. I, p. 59-62, et dans son *Histoire abrégée des dynasties*, édit. Pococke, Oxford, 1663, p. 82, 83, donne certains détails intéressants.

f) L'arménien Eznik de Kolb, dans l'ouvrage connu sous le nom de *De sectis*, et qui d'ailleurs est bien plutôt un traité *De Deo*, consacre un passage à la doctrine des deux racines, exposée par les Zandiques, disciples de l'hérésiarque persan.

2° *Sources grecques et latines*. — 1. Le plus ancien auteur grec qui parle des manichéens semble bien être Alexandre de Lycopolis, à la fin du IIIe ou au début du IVe siècle. On doit à Alexandre un traité *De placitis manichæorum*, *P. G.*, t. XVIII, col. 409-448. L'auteur n'est probablement pas chrétien. Il connaît bien le manichéisme et semble avoir utilisé les œuvres authentiques de Mani, tout au moins les κεφάλαια.

2. Parmi les chrétiens il faut donner la première place, tant par sa date que par son importance, à Hégémonius, l'auteur, inconnu d'ailleurs, des *Acta Archelai*. De cet ouvrage, écrit au IVe siècle, nous ne possédons, à l'exception de quelques fragments grecs, qu'une traduction latine, qu'il faut lire dans l'édition de Beeson du *Corpus* de Berlin, Leipzig, 1906. C'est un dialogue ou plutôt une série de dialogues entre Archélaüs, évêque de Kashkar, et Mani. Quelques personnages épisodiques, Turbo, disciple de Mani, Marcellus, chrétien de Kashkar traversent la scène. L'auteur a puisé ses renseignements à de très bonnes sources. Sans doute, on y trouve déjà un certain nombre d'éléments légendaires; mais sa connaissance des écrits de Mani l'a préservé de beaucoup d'erreurs, et lui a permis de tracer une image exacte de la doctrine. Cf. K. Kessler, art. *Mani, Manichäismus*, dans la *Protest. Realenc.*, t. XII, p. 196; P. Alfaric, *op. cit.*, t. II, p. 3-8.

3. Sérapion de Thmuis († vers 358) a écrit contre les manichéens un traité important, qui a été réemployé par Titus de Bostra, quelques années après la mort de son auteur. Cf. A. Brinkmann, *Serapion von Thmuis*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1894, p. 479-491. Pour l'œuvre de Titus, voir l'édition de P. de Lagarde, *Titi Bostreni quæ ex opere contra manichæos edito in codice Hamburgensi servata sunt græce*, Leipzig, 1859. L'écrit de Sérapion figure dans *P. G.*, t. XL, col. 900-924.

4. Saint Épiphane a consacré l'hérésie LXVI à Mani et au manichéisme. Il utilise surtout les *Acta Archelai* et l'œuvre de Titus de Bostra. Son érudition est ici un peu courte, et l'on n'a pas grand'chose d'important à en tirer. *P. G.*, t. XLII, col. 29-172.

5. Autant faut-il dire de l'ouvrage de Didyme d'Alexandrie, *Adversus manichæos*, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1085-1109, qui n'a rien de particulièrement remarquable.

6. On doit, au contraire, donner une place à part aux traités antimanichéens de saint Augustin. Celui-ci a une connaissance directe du manichéisme, dont il a fait profession pendant neuf ans, entre sa 19e et sa 28e année. Il a étudié les écritures manichéennes; il a défendu avec ardeur les doctrines de la secte, à laquelle il a recruté des adhérents. Converti au catholicisme, il a continué à s'intéresser au manichéisme, à en lire les livres, à en étudier les doctrines. Il est donc un témoin d'une exceptionnelle autorité. Les ouvrages dans lesquels il prend à parti ses anciens coreligionnaires et qui doivent être ici signalés sont les suivants :

a) *De moribus Ecclesiæ catholicæ et de moribus manichæorum libri duo*, *P. L.*, t. XXXII, col. 1309-1378, commencé à Rome en 388 et achevé en Afrique en 389.

b) *De libero arbitrio libri tres*, *P. L.*, t. XXXII, col. 1221-1310, commencé en 388 et achevé seulement en 395. Sur l'origine du mal qui provient du libre arbitre.

c) *De Genesi contra manichæos libri duo*, *P. L.*, t. XXXIV, col. 174-220; écrit à Thagaste en 389; justification des trois premiers chapitres de la Genèse contre les objections manichéennes.

d) *De vera religione liber unus*, *P. L.*, t. XXXIV, col. 121-172, rédigé à Thagaste en 390. L'ouvrage est consacré à établir l'existence d'un Dieu unique, contre le dualisme des manichéens.

e) *De utilitate credendi ad Honoratum*, *P. L.*, t. XLII, col. 65-92; édit Zycha, dans le *Corpus* de Vienne, t. XXV *a*; écrit à Hippone en 391.

f) *De duabus animabus contra manichæos*, *P. L.*, t. XLII, col. 93-112; édit. Zycha, *ibid.*; composé en 391. Sur l'enseignement manichéen des deux âmes.

g) *Acta seu disputatio contra Fortunatum manichæum*, *P. L.*, t. XLII, col. 111-130. Sur l'origine du mal; compte rendu sténographié d'une discussion tenue les 28 et 29 août 392.

h) *Contra Adimantum Manichæi discipulum*, *P. L.*, t. XLII, col. 129-172; édit. Zycha, dans le *Corpus* de Vienne, t. XXV *a*; rédigé en 394. Sur les contradictions entre l'Ancien et le Nouveau Testament.

i) *Contra epistolam Manichæi quam vocant fundamenti*, *P. L.*, t. XLII, col. 173-206; édit. Zycha, *ibid.*; de 397. Très important; cf. ci-dessus col. 1845.

j) *Contra Faustum manichæum libri triginta tres*: *P. L.*, t. XLII, col. 207-518; édit. Zycha, *ibid.*; rédigé vers 400. Réfutation d'un ouvrage de Faustus, évêque manichéen de Milève.

k) *De actis cum Felice manichæo libri duo*, *P. L.*, t. XLII, col. 519-552. Discussion sténographiée, tenue à Hippone les 7 et 12 décembre 404.

l) *De natura boni contra manichæos*, P. L., t. XLII, col. 551-572; édit. Zycha, dans le *Corpus* de Vienne, t. XXV *b*. Écrit peu après 404.

m) *Contra Secundinum manichæum*, P. L., t. XLII, col. 571-602; édit. Zycha, *ibid*. Réponse composée vers 405 à une lettre du manichéen Secundinus.

7. Des écrits de saint Augustin, il faut rapprocher le livre d'Évode d'Uzalis, *De fide contra manichæos*, P. L., t. XLII, col. 1139-1154; édit. Zycha, *ibid*., où sont cités à plusieurs reprises les ouvrages manichéens.

8. Sévère d'Antioche († vers 539), consacre une homélie à exposer les principes de la foi manichéenne. Le texte grec de cette homélie est perdu; mais nous en avons encore une version syriaque qui a été publiée, traduite et commentée par F. Cumont, *Recherches sur le manichéisme*, fasc. 2, Bruxelles, 1912.

9. Saint Jean Damascène est l'auteur d'un *Dialogue contre les manichéens*, P. G., t. XCIV, col. 1503-1584 et d'une *Discussion de Jean l'orthodoxe avec un manichéen*, t. XCVI, col. 1319-1326. Si tardives que soient ces œuvres, elles n'en contiennent pas moins quelque renseignements intéressants.

10. Photius, l'auteur d'une *Histoire des manichéens*, P. G., t. CII, col. 16-84, sera le dernier écrivain que nous signalerons. Il a surtout en vue la propagande paulicienne; mais il se montre bien informé sur le manichéisme, et il donne sur Mani et sa doctrine des renseignements qui ne figurent pas ailleurs.

Si longue qu'elle soit, la liste que nous venons de donner est loin d'être complète. Presque tous les Pères de l'Église depuis la fin du IIIe siècle ont eu à certains moments l'occasion de s'occuper du manichéisme; et l'on pourrait recueillir dans leurs œuvres des détails utiles pour la connaissance sinon de la doctrine, du moins de l'histoire extérieure et de la diffusion du manichéisme.

Ceux que nous avons mentionnés sont pourtant les plus utiles à consulter. Il resterait maintenant à traiter la grosse question de l'emploi de ces sources. A défaut des ouvrages authentiques de Mani ou de ses premiers disciples, nous sommes obligés de recourir habituellement à des témoignages de seconde main. Parmi les historiens du manichéisme, les uns donnent la préférence aux sources orientales, et plus précisément aux historiens musulmans; ainsi fait K. Kessler dans son grand ouvrage sur Mani et dans l'article *Mani* de la *Protest. Realencyclopädie*. D'autres, au contraire, s'appuient plus volontiers sur les documents gréco-romains, c'est-à-dire aussi chrétiens.

Il est certain que les Pères, lorsqu'ils parlent du manichéisme, le considèrent comme une erreur et le représentent par suite avec des traits poussés au noir. Mais on a quelquefois exagéré leur parti pris. Les hérésiologues sont loin de mériter le mépris dont certains critiques les ont accablés. Ils disposent souvent de documents précieux, et ils ne défigurent pas les doctrines qu'ils ont à combattre. Le témoignage de saint Augustin en particulier a pour nous une autorité toute spéciale, puisque c'est celui d'un ancien manichéen; et bien des détails qu'il rapporte ont été confirmés par les documents trouvés dans le Turkestan chinois.

Il ne faut pas oublier non plus que les sources chrétiennes sont plus anciennes que les historiens arabes. Ceux-ci connaissent, il est vrai, les livres authentiques de Mani. Mais ils connaissent également les transformations subies par sa doctrine au cours des siècles; et il ne font pas d'ordinaire le départ entre l'original et l'adventice.

Une étude d'ensemble, comme celle que nous avons à faire, ne saurait entrer dans une discussion de détail. On s'efforcera ici de recueillir les témoignages les plus solides. Mais il faut avouer que certains points, tout au moins de la légende de Mani et de son enseignement, restent enveloppés d'obscurités impossibles peut-être, dans l'état actuel de nos connaissances, à faire disparaître.

II. Vie de Mani. — Le fondateur du manichéisme est connu sous le nom de Mani; en grec Μάνης ou quelquefois Μανιχαῖος. Les auteurs latins l'appellent *Manes* ou *Manichæus*, et cette dernière forme est celle qu'emploie saint Augustin. La signification étymologique de ce nom est inconnue. Les anciens écrivains grecs toujours préoccupés de l'onosmastique, l'expliquent comme l'équivalent de σκεῦος ou de ὁμιλία. Il est vraisemblable que le nom de Manès se rattache à une racine araméo-babylonienne et peut être identifié à celui de Mana, qui, chez les Mandéens, sert à désigner un esprit du monde lumineux. Il se pourrait alors qu'il n'ait pas été le nom primitif de Mani, mais un titre honorifique pris par le fondateur lui-même ou décerné à celui-ci par ses disciples. S'il fallait croire les *Acta Archelai*, 64, p. 92, Mani se serait d'abord appelé Corbicius.

Il est difficile, au milieu des divergences de nos sources, de se faire une idée complète de la vie de Mani. Seules, les grandes lignes du récit peuvent prétendre à l'exactitude.

Suivant Birûni, qui empruntait ce détail au *Shâpurakân*, Mani était né en l'année 527 de l'ère des astronomes babyloniens ou du comput d'Alexandre, la 5e du règne d'Adharban, ce qui correspond aux années 215-216 de l'ère chrétienne; Birûni, *Chronologie*, trad. Sachau, p. 121. Au dire du même historien, Mani ajoutait qu'il était venu au monde à Mardinu, en Babylonie, dans le district de Nahar-Koutha, au sud de Ctésiphon.

On a souvent remarqué que la Babylonie était alors la terre promise du syncrétisme religieux et constituait un terrain merveilleusement préparé pour la prédication du futur réformateur. Nous avons d'autant moins à insister sur cette idée que nous connaissons assez mal l'état religieux de cette région au IIIe siècle. Il est pourtant certain, et nous le constaterons sans peine, que Mani doit la plupart de ses théories aux religions, ou même aux superstitions au milieu desquelles il a grandi, et que sa principale originalité réside dans la systématisation qu'il a su fournir d'un si grand nombre d'éléments épars.

An-Nadim raconte que le père de Manès portait le nom de Fouttak ben ali Barzam et provenait de la famille des Askanides. Flügel, *Mani*, p. 84. La formule grecque d'abjuration transforme ce nom en celui de Pateikos; et l'on peut rapprocher cette forme grécisée de Patricius, nom du destinataire de l'*Épître du fondement* selon saint Augustin.

La mère de Mani, selon la même formule grecque, se serait appelée Karossa. Ce nom est certainement légendaire. On ne saurait attacher plus d'importance aux noms de Meis, Outachim et Mar Mariam indiqués par An-Nadim.

Fouttak était originaire de Hadaman, ville persane, d'où il s'était rendu en Babylonie, pour résider habituellement à Al-Madaïn, dans la partie de la ville appelée Ctésiphon. « En cet endroit, continue An-Nadim, se trouve le temple des idoles. Fouttak avait soin de s'y rendre ainsi que les autres habitants. Or un jour, au fond du sanctuaire, une voix lui dit : O Fouttak, ne mange pas de viande, ne bois pas de vin, et tiens-toi loin des femmes. Pendant trois jours la même voix se fit entendre à lui à diverses reprises. Après avoir réfléchi là-dessus, Fouttak se joignit aux gens de la contrée de Dastou Meisan, connus sous le nom de Moughtasilas, ceux qui se purifient. » Flügel, *Mani*, p. 84.

Ce dernier trait est à relever. Les moughtasilas

admettaient des théories dualistes : Au Dieu Très-Haut, qui domine tous les êtres, étaient subordonnés, suivant eux, deux personnages, le Christ et le Diable, également issus de lui, et préposés par lui, l'un aux temps futurs, l'autre au siècle présent. Dans toute la création se retrouvait l'opposition du bien et du mal, du mâle et du femelle, de la droite et de la gauche, de l'eau et du feu. L'eau était le moyen du salut, le feu celui de la perdition. L'eau du baptême délivrait du feu de l'enfer. Les baptisés devaient, d'ailleurs, mener une vie sainte, ne prendre aucune nourriture animale, s'abstenir des femmes. La vérité religieuse était consignée dans la Loi et dans l'Évangile; mais le véritable sens des Livres saints s'était perdu : seuls, les moughtasilas l'avaient conservé, grâce au livre qu'Elchasaï avait apporté du ciel sous la forme d'un ange.

Dès son enfance, Mani fut agrégé à la secte des moughtasilas. Son père l'emmena avec lui pour l'élever suivant ses propres idées. La légende raconte que, lorsqu'il eut l'âge de douze ans, Mani reçut sa première révélation : « Après avoir accompli sa douzième année, écrit An-Nadim, il reçut selon son propre témoignage, les révélations du roi du paradis de la lumière, c'est-à-dire, d'après ses expressions, du Dieu Très-Haut. L'ange qui les lui apporta s'appelait Eltawan, ce qui veut dire en nabatéen, le compagnon. Cet ange lui dit : « Abandonne cette communauté. Tu n'appartiens pas à ses adeptes. Ton rôle consiste à régler les mœurs et à réfréner les plaisirs. Mais à cause de ta jeunesse, le temps n'est pas encore venu pour toi d'entrer en scène. » Flügel, *loc. cit.*

Ce ne fut que douze ans plus tard, lorsque Mani eut accompli sa vingt-quatrième année, qu'il entra dans la vie publique : « L'ange Eltawan revint vers lui et lui dit : « Le temps est maintenant venu pour toi de paraître en public et de proclamer ta propre doctrine. » Les paroles que l'ange Eltawan lui adressa sont les suivantes : « Salut à toi, Mani, de ma part et de la part du Seigneur qui m'a envoyé vers toi, et qui t'a choisi pour son messager. Il t'ordonne de t'adonner à ton enseignement, et d'annoncer la joyeuse promesse de la vérité qui vient de lui, et de t'y adonner avec tout le zèle possible. »

« Mani, racontent ses disciples, fit son apparition publique le jour de l'avènement et du couronnement de Sapor, fils d'Adraschir. C'était un dimanche, le premier jour de nisan, et le Soleil était dans le Bélier. Il avait deux compagnons qui marchaient à sa suite et s'attachaient à sa doctrine. L'un s'appelait Schamoum et l'autre Zachou. » Flügel, *loc. cit.*

On a remarqué les rapports qui unissent la légende de Mani à l'histoire de Bardesane; cf. P. Alfaric, *op. cit.*, t. II, p. 80, n. 3, p. 81 n. 1 et 4; F. Nau, *Une biographie inédite de Bardesane.* On a également signalé certaines ressemblances entre l'enfance de Mani et les récits de saint Luc sur l'enfance de Notre-Seigneur. Ces rapprochements montrent du moins que la légende de Mani a été en partie construite d'après des récits antérieurs et qu'on ne saurait prendre à la lettre les formules d'An-Nadim.

Les *Acta Archelai* racontent d'une manière toute différente les débuts de Mani. Suivant Hégémonius, leur auteur, le chef et l'inventeur de la secte manichéenne aurait été un certain Scythianus, contemporain des apôtres. Scythianus était de la race des Sarrasins; il épousa une captive de la Haute-Thébaïde qui le décida à habiter en Égypte : il y apprit la sagesse des Égyptiens et s'attacha un disciple du nom de Térébinthe, qui, lui, écrivit quatre livres : les *Mystères*, les *Principes*, l'*Évangile* et le *Trésor*. Après la mort de Scythianus, Térébinthe commença à prêcher sa doctrine en Babylonie, sous le nom de Buddha. Mais l'enseignement du nouveau prophète suscita de nombreux contradicteurs, et Térébinthe ne put faire d'autres disciples qu'une vieille femme veuve chez qui il se retira. Un beau jour, Térébinthe se tua, en tombant de la terrasse sur laquelle il était monté pour prier. La femme recueillit son héritage, avec les quatre livres de Scythianus. Or cette femme vint à acheter un jeune garçon de sept ans comme serviteur, Calicius. Ce fut ce Calicius qui, cinq ans après, hérita des livres de Scythianus, passa en Perse où il prit le nom de Manès, acquit une grande sagesse dans sa nouvelle patrie, et se mit à prêcher la doctrine de Scythianus, non sans avoir considérablement augmenté ses ouvrages qu'il publia sous son propre nom. *Acta Archel.*, 62-65, p. 90-95.

Kessler, art. *Mani*, dans la *Protest. Realencycl.*, t. XII, p. 20, a essayé de démêler un fond historique dans le récit d'Hégémonius. C'est là une entreprise assez vaine. Les noms mêmes de Scythianus et de Terebinthus sont imaginaires, et la chronologie qui fait remonter au temps des apôtres la première origine du manichéisme dépasse les bornes de la fantaisie. Du récit des *Acta*, on ne retiendra guère que les titres des grands ouvrages de Mani, et de plus cette idée juste que la doctrine manichéenne a dû beaucoup d'éléments aux sagesses étrangères, en particulier aux théories gnostiques et aux traditions persanes.

A cet égard, le rationalisme d'Hégémonius remplace avantageusement les apparitions de l'ange Eltawan dont parlait An-Nadim. De nombreuses influences humaines se sont exercées sur Mani, qui a été toute sa vie le lecteur attentif de toutes sortes d'ouvrages, l'habile metteur en œuvre d'une multitude d'idées acquises du dehors. De très bonne heure, les auteurs chrétiens qui l'ont réfuté ont mis en relief la ressemblance de ses théories avec celles des grands gnostiques. Saint Éphrem le rapproche de Marcion et de Bardesane. D'autres, comme Hégémonius, saint Cyrille de Jérusalem, Sérapion de Thmuis, le mettent en parallèle avec Basilide et Valentin. Il y a en cela une part de littérature : c'est un procédé de la polémique contre les hérésies que d'établir une sorte de succession entre les docteurs de mensonge et d'attribuer à la gnose l'origine de toutes les erreurs. Mais il y a aussi là une très grande part de réalité. La ressemblance du dualisme de Mani avec le dualisme de Marcion n'est pas douteuse; les historiens arabes qui, ici, ne sont pas des témoins suspects n'ont pourtant pas hésité à prononcer les mêmes noms que les hérésiologues chrétiens. D'après Sharastani, Mani dépend de Bardesane sur tous les points sauf en ce qui concerne le médiateur. Flügel, *Mani*, p. 165. Mâsoudi voit en Mani le disciple de Cerdon, dont les premiers polémistes chrétiens font souvent le maître de Marcion. Nous savons d'ailleurs, par Mani lui-même, qu'il connaissait les écrits gnostiques et s'intéressait à leurs spéculations. Trois chapitres du livre des *Mystères* étaient consacrés aux Deisanites, qui sont des disciples de Bardesane (c. I, XII et XIII), et Birûni cite, de l'un de ces chapitres, le passage suivant : « Les partisans de Bardesane pensent que l'ame vivante s'élève et se purifie dans la carcasse. Ils ne savent pas que cette dernière est l'ennemie de l'âme, que la carcasse empêche l'âme de s'élever, que c'est une prison et une rude punition pour l'âme. » Birûni, *India*, trad. Sachau, t. I, p. 55. De même Mâsoudi nous apprend qu'un chapitre du *Trésor* était consacré aux marcionites. *Le livre de l'avertissement et de la révision*, trad. Carra de Vaux, p. 188.

« En somme, Mani fut un grand liseur. Et ses lectures portèrent de bonne heure sur les travaux récents des grands représentants de la gnose dont tout le monde parlait autour de lui. Il y trouva une doctrine plus vaste et plus compréhensive que celle qu'il avait apprise chez les moughtasilas. C'est ainsi qu'il fut

amené à quitter ces derniers pour élaborer un système nouveau qui donnait à leur enseignement une forme plus large et plus systématique. — P. Alfaric, *op. cit.*, t. I, p. 22.

Comme nous l'avons dit, d'après le récit d'An-Nadim, Mani devait avoir vingt-quatre ans lorsqu'il abandonna les moughtasilas et commença à prêcher sa doctrine. La date rappelée par l'historien arabe, le jour de l'avènement et du couronnement de Sapor fils d'Ardaschir, 20 mars 242, peut être traditionnelle et avoir un fondement historique. Mais on ne saurait être très affirmatif sur ce point.

La vie intérieure du prophète, pendant ses prédications, nous est tout à fait inaccessible. An-Nadim se borne à dire que, pendant quarante années environ, Mani parcourut divers pays. Mais il ne raconte rien qui se rapporte à ces missions. Il se contente d'ajouter, en un autre endroit de son récit que le nouvel apôtre apporta sa foi dans l'Inde, la Chine et le Khorasan. Flügel, *Mani*, p. 85.

La seule chose qui semble assurée, c'est que Mani ne put rester en Perse, et qu'il fut obligé de s'exiler, ou plus exactement qu'il fut exilé par Sapor. Yaqoubi et Mâsoudi racontent que le grand roi se serait d'abord rallié à la doctrine manichéenne, et même qu'il l'aurait professée pendant dix ans; puis qu'il l'aurait abandonnée pour revenir à celle des mages. Kessler, *Mani*, p. 330 et 379; Flügel, *Mani*, p. 145. Cela est peu vraisemblable. Pour autant que nous connaissions Sapor, il nous apparaît comme un zélateur des traditions nationales, comme un défenseur acharné de la religion de Zoroastre, et on a quelque peine à croire qu'il ait déserté cette religion pendant un certain nombre d'années. Il est, au contraire, probable qu'il a fait partir Mani dès le début de sa prédication. En vain le prophète lui adressa-t-il un de ses ouvrages, le *Shâpurakân*, écrit en persan, et destiné à exposer au monarque les principes de la nouvelle doctrine. Sapor ne voulut rien entendre.

L'activité de Mani, durant ces années fécondes et laborieuses de prédication, dut être énorme. Le prophète prêchait. Il écrivait, non seulement de grands ouvrages didactiques, mais des lettres qui le maintenaient en contact avec les disciples qu'il avait faits au cours de ses voyages. Il y a eu des lettres à l'Inde, à Kashkar, ville persane de la région du Tigre inférieur; à Ahvaz, province située à l'est du Tigre inférieur, et dans laquelle, suivant une légende rapportée par Bar-Hebræus, *Histor. dynast.*, édit. Pococke, p. 82, Mani avait d'abord vécu comme prêtre chrétien, à Ctésiphon, à Édesse, à Babylone. Dans tous ces pays, Mani avait recruté des prosélytes. Ses lettres étaient destinées à affermir la foi de ces néophytes, et à résoudre quelques-unes des difficultés qu'ils avaient rencontrées dans la pratique de leur religion.

Les écrits de Mani étaient ornés de dessins et de miniatures, suivant une tradition chère aux gnostiques. Celse connaissait l'existence d'un diagramme de ce genre chez les ophites, et les écrits gnostiques en langue copte sont eux-mêmes remplis de figures destinées à représenter les demeures des éons et toutes sortes d'autres mystères. Saint Éphrem rapporte que Mani « avait enluminé ses livres et y avait figuré les vertus lumineuses et les puissances des ténèbres sous les traits les plus propres à faire aimer les unes et à faire détester les autres, afin, expliquait-il, de compléter ainsi l'enseignement écrit pour les gens instruits et de le suppléer pour les autres ». *S. Ephraim's prose refutations of Mani, Marcio and Bardaisan*, édit. C. W. Mitchell, Londres, t. I, 1912, p. XCIII. Mirchond raconte également que Mani était un peintre d'un tel talent qu'avec son doigt il pouvait décrire un cercle de cinq aunes de diamètre, dans le pourtour duquel, si on l'examinait de près, on n'arrivait pas à découvrir la moindre inégalité. Kessler, *Mani*, p. 380.

Nous connaissons l'allure générale et le ton de la prédication de Mani par quelques fragments de ses écrits. Voici par exemple, d'après Birûni, le début du *Shâpurakân* :

« La Sagesse et les bonnes œuvres ont été apportées avec une suite parfaite et d'une époque à une autre par les prophètes de Dieu. Elles vinrent en un temps par le prophète nommé Buddha dans la région de l'Inde; en un autre par Zoroastre dans la contrée de la Perse, en un autre par Jésus dans l'Occident. Après quoi, la présente révélation est arrivée, et la présente prophétie s'est réalisée par moi, Mani, le messager du vrai Dieu dans la Babylonie. » *Chronologie* trad. Sachau, p. 209.

L'*Épître du fondement* ne débutait pas d'une manière moins solennelle et moins prometteuse : « Mani, apôtre de Jésus-Christ, par la Providence de Dieu le Père. Voici des paroles salutaires qui coulent de la source éternelle et vivante. Quiconque les écoutera et y croira d'abord, puis en gardera les leçons ne sera jamais sujet à la mort, mais jouira d'une vie éternelle et glorieuse. Bienheureux doit être estimé celui qui aura été instruit dans cette science divine. Par elle il sera délivré et établi dans la vie éternelle. » Dans S. Augustin, *Contra Epist. fundam.*, 6, *P. L.*, t. XLII, col. 176.

Ces deux exemples peuvent suffire à caractériser la manière du prophète. Certaines formules font penser à saint Paul; mais l'emphase, la grandiloquence sont tout à fait significatives. D'autre part, la théorie de la révélation, dont Mani est le dernier représentant, donne la véritable explication de ce syncrétisme, qui emprunte des éléments à l'iranisme et même, dans une bien moindre mesure, au bouddhisme, mais qui n'en est pas moins une religion chrétienne par la place faite à Jésus, à son enseignement, à ses Livres saints.

Le *Actes d'Archélaüs* racontent que Mani envoya deux de ses disciples pour prêcher sa doctrine : Thomas en Égypte et Addas en Scythie, mais que le troisième, Hermas, préféra rester avec lui. « A leur retour, continuent les *Actes*, les messagers racontèrent au maître ce qui leur était arrivé. Dans toutes les villes où ils étaient passés, ils s'étaient vus exécrés de tout le monde, mais surtout des adorateurs du Christ. Manès leur demanda de lui procurer les livres des chrétiens. Munis d'une certaine quantité d'or, ils se rendirent dans les endroits où l'on copiait ces livres. Puis, se présentant comme des catéchumènes, ils demandèrent qu'on voulût bien les leur vendre. Alors ce fourbe étudia nos livres pour les mettre au service de son erreur. Il en critiqua certains détails, en modifia certains autres et leur emprunta seulement le nom du Christ, auquel il affecta de tenir, afin de faire cesser l'horreur et l'aversion qu'inspiraient en tout lieu ses disciples. » *Acta Archel.*, 65, p. 94.

Ce récit est sans doute légendaire, comme ceux que nous avons déjà rencontrés dans les *Actes d'Archélaüs*, et la mission des disciples de Mani semble calquée sur celle des apôtres dans l'Évangile. Il n'est cependant pas impossible que Mani ait envoyé, de son vivant, des prédicateurs chargés de répandre son enseignement. Le prophète se donnait comme le dernier des révélateurs; il présentait sa religion, comme la manifestation suprême de Dieu. Il avait été d'abord envoyé aux Perses, il était destiné à prêcher ou à faire prêcher parmi toutes les nations. L'universalisme religieux était courant au IIIe siècle, et Mani en a sans peine accepté l'idée.

A s'en tenir aux chiffres d'An-Nadim, la prédication de Mani se serait poursuivie pendant une quarantaine d'années. La mort de Sapor en 272 et celle de son fils

Hormuz en 273, l'avènement de Bahram Ier, un prince jeune et ami des plaisirs, semblent avoir été les motifs déterminants de son retour en Perse. Sans doute, An-Nadim prétend que Mani rentra dans son pays du vivant de Sapor et il raconte longuement le récit d'une entrevue accordée par la grand roi au prédicateur. Sapor, explique le chroniqueur, avait formé le projet de l'arrêter et de le tuer. Mais quand il se trouva devant lui, il fut intimidé, il le complimenta, et lui manifesta son intention de se convertir. Mani se borna à demander qu'en Perse et dans les autres pays soumis à l'autorité de Sapor, ses disciples eussent pleine liberté; et le roi accéda à ses demandes. Flügel, *Mani*, p. 85. Un fragment de Tourfan raconte la même entrevue. F. W. K. Müller, *Handschr.*, p. 80-82. Mais le récit de cette entrevue semble légendaire.

Il vaut mieux faire crédit à Yaqoubi qui place sous le règne de Bahram le retour de Mani. Kessler, *Mani*, p. 330, 331. Toutefois, Mani put bientôt s'apercevoir qu'il s'était trompé en espérant être tranquille en Perse. Car les mages restaient ses irréconciliables ennemis. Au bout de deux ans, Mani fut arrêté et confronté avec eux. Convaincu d'hérésie, il fut condamné par le roi Bahram à la mort par écorchement. Sa peau fut empaillée et exposée à la porte de la ville royale. La mort de Mani a peut-être eu lieu en mars 276 : le mois est indiqué par saint Augustin qui raconte que les manichéens célèbrent en mars la mort de leur fondateur, *Contra Faust.*, XVIII, 5; l'année peut se déduire de la donnée suivant laquelle Mani demeura deux ans avant d'être pris.

De bonne heure à ce qu'il paraît, des légendes coururent sur cette mort. Au IXe siècle, An-Nadim signale les récits divergents que répandaient les manichéens. « Mani, dit-il, fut tué sous le gouvernement de Bahram, fils de Sapor. Après quoi, son corps fut crucifié, coupé en deux, et suspendu aux deux portes de la ville de Dschoundisabour... D'autres racontent que Sapor le mit en prison, mais qu'à la mort de ce roi, Bahram le délivra; d'autres, au contraire, qu'il mourut en prison. En tout cas, on ne peut douter qu'il n'ait été crucifié. » Flügel, *Mani*, p. 99.

Il est probable que, si nous possédions encore les anciens récits biographiques écrits par les manichéens, nous ne pourrions pas en tirer beaucoup plus de renseignements certains sur la vie du fondateur. Car cette vie n'avait pas tardée à être défigurée par la légende. Birûni signale l'existence de deux représentations opposées de l'histoire de Mani; et son témoignage vaut la peine d'être cité : « Les disciples de Mani, écrit-il, se divisent en deux camps au sujet de sa personne. Un parti affirme qu'il ne disposait pas du pouvoir de faire des miracles, et raconte qu'il a enseigné que le don des miracles s'est retiré de ce monde avec le Christ et ses disciples. L'autre soutient qu'il possédait ce don des signes et des prodiges, et que le roi Sapor commença de croire en lui pour avoir été élevé avec lui dans les régions supérieures et s'être tenu avec lui dans les airs entre le ciel et la terre, en d'autres termes pour avoir constaté un de ses miracles. Le même parti ajoute qu'il avait coutume d'échapper à son entourage pour monter au ciel, qu'il y restait quelques jours, et qu'il revenait ensuite vers les siens. » Birûni, *Chronologie*, trad. Sachau, p. 191.

Inutile de se demander laquelle de ces deux représentations était primitive; nous n'en saurions pas davantage sur la vie de Mani. De fait, cette vie peut se résumer en quelques lignes : Mani dut naître vers 215-216 à Mardin; il fut élevé dans la secte des moughtasilas, qu'il abandonna vers l'âge de 24 ans, à la suite de révélations. Il commença alors à prêcher sa doctrine, dut quitter la Perse, et, pendant près de 40 ans, mena une vie errante de missionnaire, écrivant et prêchant à travers les régions les plus diverses de l'Asie. Rentré en Perse sous le règne de Bahram Ier, une conspiration de mages le perdit. Il fut écorché, décapité et empaillé vers 276-277 à Dschoundisbour, la nouvelle capitale des rois de Perse.

III. EXPANSION DU MANICHÉISME. — 1° *Dans l'Empire romain.* — La rapide diffusion du manichéisme pose un problème que nous ne pouvons pas entièrement résoudre. Nous avons vu déjà que, selon le récit des *Acta Archelai*, Mani, non content de prêcher lui-même sa doctrine, avait envoyé quelques-uns de ses disciples en Égypte et en Syrie. Nous ne saurions contrôler cette affirmation qui prend place dans un récit tissu d'invraisemblances. Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'une douzaine d'années après la mort du fondateur, le manichéisme avait déjà fait assez de progrès pour inquiéter l'empereur Dioclétien et les hauts fonctionnaires de l'empire romain.

Vers l'an 290, le proconsul d'Afrique, Julien, dénonçait la nouvelle secte à Dioclétien. Celui-ci, préoccupé de maintenir la religion nationale contre l'invasion des cultes étrangers, répondit par un rescrit sévère qui est le premier document officiel relatif au manichéisme : « Au sujet des manichéens dont Votre Sagacité a parlé à Notre Sérénité, disait l'empereur, nous avons appris que la nation persane, notre rivale, les a envoyés ou fait germer tout récemment en ce pays, comme des monstres nouveaux et inattendus, et qu'ils commettent chez nous de nombreux méfaits. Ils troublent les populations paisibles. Ils causent de grands dommages aux cités. Et l'on fait craindre que, suivant leur coutume, ils ne travaillent dans la suite, avec leurs mœurs exécrables et les lois sauvages de la Perse, à infecter en quelque sorte de leur poison pernicieux le peuple romain, modeste et tranquille. Comme vous établissez tous les genres de maléfices flagrants exposés par Votre Prudence dans le rapport que vous nous avez présenté sur leur religion, leurs fictions laborieuses et vaines, nous portons contre eux les peines et sanctions qui leur sont dues. Nous ordonnons que leurs organisateurs et leurs chefs soient soumis aux dernières rigueurs et condamnés au feu avec leurs abominables Écritures. Nous prescrivons que leurs adeptes opiniâtres jusqu'au bout soient décapités. Et nous décrétons que les biens de ces gens seront revendiqués par le fisc. Si des honorables et d'autres dignitaires, même placés plus haut, sont passés à cette secte, vous ferez également saisir leur patrimoine par le fisc, et vous les enverrez eux-mêmes aux mines. » *Cod. Gregor.*, l. XIV, tit. IV, n. 4-7.

La sévérité des mesures portées par Dioclétien laisse entrevoir que les manichéens étaient nombreux et influents dans l'empire dès la fin du IIIe siècle. C'est à la même époque qu'un philosophe néoplatonicien, Alexandre de Lycopolis, rédige contre eux un opuscule *De placitis manichæorum*, qui tire toute son importance de la diffusion de la secte en Égypte.

Il n'est pas possible de rappeler ici tous les détails de l'histoire du manichéisme et nous devons nous contenter d'en marquer rapidement les traits essentiels. La secte commença naturellement par se répandre dans son pays d'origine, la Mésopotamie. Les *Actes d'Archélaüs*, dans la première partie du IVe siècle, représentent Mani allant discuter avec l'évêque de Kashkar. Saint Aphraate, le sage persan, et saint Éphrem de Nisibe luttent avec ardeur contre la propagande manichéenne; et l'on se rend compte, par leur insistance, que la nouvelle doctrine recrutait un nombre considérable d'adeptes. Dans la première moitié du Ve siècle, Rabboulas d'Édesse poursuit la lutte contre les manichéens.

Des régions voisines de l'Euphrate, le manichéisme envahit la Syrie et la Palestine. Selon saint Épiphane,

Hæres., LXVI, *P. G.*, t. XLII, col. 29, les écrits de Mani auraient été apportés en Palestine dès la quatrième année du règne d'Aurélien, en 271, par un certain Akouas, venu de la Mésopotamie à Éleuthéropolis, où les adeptes de la secte restaient nombreux un siècle plus tard, du vivant de l'hérésiologue. Les réfutations de Cyrille de Jérusalem, d'Eusèbe d'Émèse, de Titus de Bostra, d'Épiphane lui-même, plus tard de Théodoret de Cyr, de Sévère d'Antioche, montrent la persistance du danger. Jusqu'à la fin du VIIe siècle et aux ouvrages d'Anastase le Sinaïte, on peut suivre l'histoire du manichéisme dans ces régions.

En Égypte, où la nouvelle religion était réfutée dès la fin du IIIe siècle par Alexandre de Lycopolis, le IVe siècle semble avoir été une période de progrès considérables. Les réfutations de Sérapion de Thmuis et de Didyme d'Alexandrie ne sont pas les seuls témoins de ces progrès. Nous connaissons le commentateur Aphthonius qui se rendit assez célèbre à Alexandrie pour qu'Aèce d'Antioche vint engager avec lui une controverse. Philostorge, *H. E.*, III, 15, édit. Bidez, p. 46, 47. Vers le même temps, Hiérakas de Léontopolis faisait une propagande acharnée et recrutait de nombreux disciples. Épiphane, *Hæres.*, LXVII, *P. G.*, t. XLII, col. 172, 173. Au dire d'Eutychius, qui doit, sans doute, contenir beaucoup d'exagérations, presque tous les archevêques et évêques d'Égypte avec leurs moines étaient manichéens sous le patriarche Timothée d'Alexandrie; Thimothée aurait même dû un jour ordonner à ses clercs de manger de la viande le dimanche pour voir qui, parmi eux, était rallié à la secte. Eutychius ajoute que les manichéens d'Égypte se divisaient alors en deux observances, les Saddikini, qui gardaient soigneusement les préceptes du Maître, et les Sammakini qui se permettaient de manger du poisson.

En Occident, l'Afrique semble avoir été la terre d'élection du manichéisme. Avant l'an 300, les fidèles de Mani y étaient nombreux et influents, puisque c'est à la requête d'un proconsul d'Afrique que fut portée la loi de Dioclétien. Malgré les mesures de rigueur prises contre les manichéens par Constantin et ses successeurs, la secte se maintint en Afrique, prospère et vigoureuse. Au temps de saint Augustin, elle comptait de nombreuses communautés, des chefs instruits et influents, des propagandistes zélés. Nous connaissons surtout, parmi les personnages les plus représentatifs de cette époque Fauste de Milève, le prêtre Fortunat et l'élu Félix. Fauste était le grand homme de l'église manichéenne. « Doué d'une physionomie agréable, d'un esprit délié, d'un caractère avenant, il joignait à ces dons naturels une assez bonne culture littéraire... Son éloquence chaude et persuasive s'insinuait sans effort dans les âmes. Il la soutenait par le prestige d'un vie exemplaire... Mais son austérité n'avait rien d'arrogant et il plaisait par sa simplicité. » P. Alfaric, *L'évolution intellectuelle de S. Augustin*, t. I, p. 83. Fortunat et Félix avaient moins d'envergure : l'un et l'autre étaient pourtant des disciples convaincus et ardents de Mani, et leur prédication avait entraîné de nombreuses conversions. Contre ces trois hommes, Augustin eut l'occasion de combattre. Il réfuta patiemment en un long ouvrage le livre où Fauste exposait la doctrine manichéenne; il eut avec Fortunat et Félix des discussions publiques qui tournèrent à la confusion de ses adversaires. Malgré les efforts d'Augustin, malgré les nombreux ouvrages qu'il rédigea contre le manichéisme, la secte lui survécut en Afrique. Sous les règnes de Genséric et de son fils Hunnéric, les manichéens étaient encore nombreux : les persécutions qu'ils subirent alors les affaiblirent sans les abattre. A la fin du VIe siècle, au temps de saint Grégoire le Grand, ils étaient toujours debout. Sans doute, en restait-il un certain nombre durant les premiers temps de la domination arabe, car sous le califat de Mansour (754-775), un Iman de la secte, Abou-Hilal ad-Deihouri, venait des régions africaines.

Nous sommes beaucoup moins bien renseignés sur la propagande manichéenne en Espagne. Les écrivains chrétiens de la fin du IVe siècle ont souvent mis en relief les ressemblances qu'offrait l'enseignement de Priscillien avec le manichéisme. Il y a là un procédé de polémique qui ne doit pas nous faire illusion. Nous ne saurions affirmer qu'il y ait eu des relations entre les doctrines et la propagande de Priscillien et les théories proprement manichéennes. Quelques ressemblances de détail ne peuvent pas faire perdre de vue les différences essentielles; pour autant que nous soit accessible l'histoire du priscillianisme, elle demeure indépendante de celle du manichéisme. Voir art. PRISCILLIEN. Il est probable cependant qu'il y a eu des manichéens en Espagne; mais, les témoignages à ce sujet font presque complètement défaut.

En Gaule, vers la fin du IVe siècle, saint Augustin a entendu dire que les Gaulois pratiquaient à la lettre certaines théories de Mani exposées dans le livre du *Trésor*. *De nat. boni*, 47, *P. L.*, t. XLII, col. 570. Au Ve siècle, saint Vincent de Lérins, Gennade et Pomérius d'Arles se préoccupent encore du manichéisme. Mais il est difficile de dire si ces préoccupations ne sont pas exclusivement littéraires et si elles visent des manichéens réels.

En Italie, nous retrouvons, au contraire, une propagande manichéenne certaine et organisée. Au témoignage du *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 169, il y avait déjà des manichéens à Rome au temps du pape Miltiade, c'est-à-dire au début du IVe siècle. En 372, ils se trouvaient encore assez nombreux dans la capitale pour que Valentinien adressât à leur sujet un important édit au préfet de la ville. *Cod. Theod.*, l. XVI, tit. V, n. 3. « En 382, un d'entre eux, du nom de Constance, réunissait dans sa maison les Élus de la région, qu'il avait décidés à observer en commun la règle de Mani, et il leur faisait lire une épître du Maître, qui devait servir de programme au nouveau monastère. Presque aussitôt après, Augustin, arrivant à Rome, y vivait au milieu des représentants de la secte, et il logeait chez l'un d'entre eux avec qui il discutait souvent sur la mythologie des livres de Manichée. A Milan, où leur recommandation le faisait bientôt nommer rhéteur par le préfet Symmaque, il les trouvait encore assez nombreux pour inquiéter Ambroise qui les prenait souvent à partie... Vers 405, un auditeur de Rome, nommé Secundinus, écrit à l'évêque d'Hippone, pour essayer de le ramener à l'orthodoxie dualiste. » P. Alfaric, *Les écritures manichéennes* t. I, p. 63. En 443, saint Léon constate qu'il y a encore de nombreux manichéens à Rome, et il ordonne la recherche de leurs Écritures. Plus tard, les papes Gélase, Symmaque et Hormisdas font faire des perquisitions analogues. Saint Grégoire le Grand enfin retrouve des manichéens en Sicile et en Calabre : les hérétiques étaient venus d'Afrique; et il est vraisemblable que c'est aussi d'Afrique qu'étaient précédemment arrivés tous les prédicants manichéens en Italie.

Si maintenant nous retournons en Orient, nous constatons que le manichéisme se répand davantage et se maintient plus longtemps en Asie Mineure et à Constantinople que dans les pays d'Occident. En Asie Mineure, les réfutations de saint Basile de Césarée, de saint Grégoire de Nysse, de Diodore de Tarse montrent la place que tenait le manichéisme dans les préoccupations des grands docteurs de la fin du IVe siècle. Plus de cent ans après, la doctrine de Mani recrute encore des partisans dans les hautes classes de la société byzantine. Tour à tour, Anastase Ier et Jus-

tinien Ier prennent des mesures sévères contre les Écritures de la secte et contre tous ceux qui les détiennent. Héraclien de Chalcédoine, Paul le Perse, Zacharie le Rhéteur, discutent longuement les théories manichéennes. Jusqu'à la fin du IXe siècle, les écrits de Mani et ceux de ses disciples restent assez répandus pour que les théologiens y voient un danger réel pour l'orthodoxie; entre 867 et 871, un compilateur anonyme fait un recueil des principales réfutations du manichéisme et le dédie en vers pompeux à l'empereur Basile. Vers le même temps, semble-t-il, paraît la grande *Histoire des manichéens*, dont nous possédons quatre éditions légèrement différentes attribuées à Photius, à Pierre de Sicile, à Georges le Moine et à Pierre l'higoumène.

A ce moment, il est vrai, on s'en prend moins aux manichéens proprement dits qu'aux pauliciens, leurs continuateurs. La secte des pauliciens était née vers la fin du VIIe siècle en Arménie : ce pays avait de bonne heure connu le manichéisme, et dès le Ve siècle Eznik de Kolb attaquait la doctrine des deux racines exposée par les Zandiques. Vers 590, des missionnaires manichéens avaient travaillé avec succès à prêcher leurs doctrines et avaient traduit les livres de la secte en langue arménienne. Le paulicianisme, rameau détaché du tronc commun, se répandit dans l'empire byzantin. Les efforts réunis des théologiens et des autorités civiles eurent bien du mal à venir à bout de la subtilité et des résistances des hérétiques. Cf. Karapet Ter-Mekertschian, *Die Paulicianer im byzantin. Kaiserreiche*, Leipzig, 1893.

Nous achevons ainsi le tour de l'ancien Empire romain. Le manichéisme, réfuté par les docteurs chrétiens, condamné par le pouvoir séculier, sut résister à toutes les attaques. Sans doute, en tant que secte organisée, il disparut de l'Occident après le VIe siècle, de l'Orient après le VIIIe ou le IXe. Mais il laissa des traces profondes dans l'histoire. Les cathares de la France méridionale, au XIe et au XIIe siècle, se rattachent d'une manière très étroite au manichéisme, dont ils professent les dogmes fondamentaux, et dont ils reproduisent, au moins en partie, l'organisation ecclésiastique. Il en est de même en Orient où les bogomiles du XIe siècle conservent les traditions manichéennes. Nous n'avons à nous occuper ici ni des cathares ni des bogomiles : il fallait tout au moins signaler les rapports étroits qui les unissent au manichéisme primitif.

2° *Dans l'empire perse.* — L'expansion du manichéisme n'est pas limitée au bassin de la Méditerranée. Il semble, au contraire, que la religion de Mani ait trouvé en Asie sa véritable terre d'élection : en tout cas, c'est en Asie qu'elle a connu ses plus grands triomphes.

Il va de soi que le manichéisme ait fait une longue et brillante carrière en Babylonie, dans le pays même où il avait pris naissance. An-Nadim raconte que « lorsque Mani s'éleva dans le paradis de Lumière, il laissa Sis après lui en qualité d'iman. Le disciple garda la religion de Dieu dans sa pureté jusqu'à sa mort. Puis, les autres imans se la transmirent l'un à l'autre. Aucune diversité d'opinions ne se fit jour parmi eux jusqu'à ce que parut une secte schismatique, connue sous le nom de Dênâvars qui se donna son propre iman et lui voua l'obéissance. » Flügel, *Mani*, p. 97.

En fait, le résumé d'An-Nadim est trop optimiste; et les manichéens de Perse n'avaient pas attendu aussi longtemps pour se diviser en sectes rivales. D'après Théodore Bar Khôni, sous le règne de Firou (458-484), un certain Battaï, élevé dans le groupe gnostique des kantéens, passa chez les disciples de Manès où il « recueillit et mit en ordre quelques-uns de leurs discours et quelques bribes de leurs mystères magiques ». Puis, il enseigna une nouvelle religion, faite d'emprunts au manichéisme orthodoxe et au gnosticisme qu'il avait abandonné.

Vers le même temps, un mendiant de l'Adiabène, nommé Ado, s'étant établi dans la Mésène, près du fleuve Karoun, y prêcha une doctrine où se mélangeaient des éléments manichéens, kantéens et marcionites. Cf. H. Pognon, *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir*, p. 221-227.

Toutefois, ce fut bien, comme le rapporte An-Nadim, au VIIIe siècle qu'un Élu, nommé Zadhommouz, fonda, à Madaïn, une secte qui se glorifiait de rétablir dans toute leur pureté les observances primitives de Mani et qui fit officiellement schisme avec l'Église établie. Après Zadhommouz, le groupe eut une série d'imans, dont la succession est indiquée par An-Nadim : Miklas, Bouzourmihr, Iazdanbacht, Abou-Ali Saïd, Nan ben Hommouz de Samarkand, et Aboul-Hasan de Damas. Flügel, *Mani*, p. 97-99.

Malgré le schisme, le manichéisme orthodoxe ne cessa pas d'être florissant. « Les imans orthodoxes de Babylone jouissaient d'une telle autorité qu'entre 724 et 738, l'un d'entre eux, nommé Mihr, reçut les distinctions les plus flatteuses de l'émir de l'Irak, Chalid ben Abdallah al-Kasri... Les mihrites eurent ensuite d'autres chefs éminents, par exemple, Abou-Hilal ad-Deihouri, qui, sous le califat de Mansour (754-775) s'appliqua à réparer le schisme de Miklas, et Abou-Saïd Raha, qui combattit un peu plus tard celui de Bouzourmihr. » P. Alfaric, *Les écritures manichéennes*, t. I, p. 73, 74. Cf. An-Nadim, dans Flügel, *Mani*, p. 98, 99.

Le règne de Mehdi (775-785) fut surtout marqué par la traduction en arabe des ouvrages de Mani. Le traducteur, Abdallah ibn al-Moqaffa, était l'un des plus savants hommes de ce temps, et il avait acquis la réputation d'un élégant écrivain. D'autres auteurs, plus originaux, exposèrent à la même époque la foi manichéenne : An-Nadim écrit à ce sujet : « Parmi les chefs manichéens, adonnés à la scolastique, qui se convertirent extérieurement à l'islam, mais adhérèrent intérieurement à l'incroyance, les principaux sont Ibn Talout, Abou Shakir, Ibn Achi Abi Shakir, Ibn al-Ada al-Harizi, Nouʿman, Ibn Abi'l ʾaudja, Salih ben ʿAbdal Qaddouš. Tous ces gens-là écrivirent des livres pour la défense des deux principes. » Flügel, *Mani*, p. 107.

La traduction arabe des livres de Mani put contribuer à l'expansion de sa doctrine dans le pays des deux fleuves. Mais, c'est au delà de la Mésopotamie que le manichéisme eut la plus brillante fortune : « Déjà à la mort de Mani, beaucoup d'adeptes du novateur, pourchassés par Bahram, s'étaient réfugiés vers la frontière orientale du royaume persan. Ils s'étaient établis en grand nombre dans les contrées relativement paisibles du Khorassan, et ils y avaient formé un groupe très actif. Les émigrés, qui avaient tout quitté pour conserver leur foi tenaient à la garder en sa forme et sa vigueur premières. Bientôt, ils reprochèrent à leurs coreligionnaires, qui étaient restés sous la domination hostile des Sassanides et qui avaient dû recourir à certains compromis, de ne plus pratiquer la vraie doctrine du maître. Ils refusèrent de reconnaître l'iman de Babylone, et ils constituèrent une secte nouvelle, celle des Dênâvars qui eut son propre chef. C'est d'une ville du Khorassan, de Nishabour, que vint Mazdak dont la doctrine n'était guère qu'une interprétation particulièrement étroite et rigoureuse de quelques théories esquissées par Mani. C'est de là aussi que semble être parti le mouvement de renaissance dualiste qui se produisit dans le monde islamique, au temps des premiers Abbassides. » P. Alfaric, *op. cit.*, p. 78, 79. C'est là encore que vinrent se réfugier sous

le règne de Mouktadir (928-932) les manichéens chassés de l'Irak. Ils s'installèrent particulièrement à Samarkand, où l'iman orthodoxe de Babylone établit sa résidence. Vers l'an 1000, la masse de la population de cette ville adhérait aux dogmes dualistes. Et dans la seconde moitié du XIIe siècle, un écrivain de la même région Abou'l Fath Mohammed ach Sharastani, né à Sharistan, petite ville du Khorassan, savait que des Mazdakites, ou disciples de Mazdak résidaient dans le pays d'Ahwaz, puis plus à l'est dans les régions de Fars, et de Shahrozour, et finalement aux environs de Samarcand (Transoxiane).

Dès le temps des Sassanides, les Turcs occidentaux s'étaient installés dans les mêmes contrées. A la fin du VIe siècle, ils établirent leur suprématie au sud et à l'ouest de l'Oxus. Sans doute, un grand nombre d'entre eux adoptèrent-ils le manichéisme. En tout cas, au début du VIIIe siècle, un de leurs chefs, Ti-cho ou Tes le Borgne devait contribuer à répandre en Chine la religion de Mani.

3° *Dans l'empire chinois.* — A ce moment, le manichéisme n'était pas inconnu dans le Céleste Empire, si l'on peut ajouter foi au témoignage d'un compilateur chinois du XIIIe siècle, suivant qui le premier livre de Mani fut introduit en Chine en 694. En 719, un manichéen de marque fut envoyé au souverain de la Chine par le chef turc Ti-cho: « Cet homme est d'une sagesse profonde, écrivait ce dernier au sujet de son ambassadeur. Il n'est aucune question à laquelle il ne sache répondre. J'espère humblement que l'empereur, dans sa bonté, le fera appeler auprès de lui et l'interrogera en personne sur l'état des choses chez votre sujet, ainsi que sur nos doctrines religieuses. L'empereur reconnaîtra que cet homme a bien de réelles capacités. Je souhaite et je demande que, par ordre de l'empereur, il soit subvenu à son entretien et en même temps qu'on établisse une église pour qu'il s'y acquitte du culte prescrit par sa religion. » Chavannes et Pelliot, dans le *Journal asiat.*, 1913, XIe sér., t. I, p. 152-153. En 732, un édit impérial autorisait la pratique du manichéisme tout en réprouvant ses doctrines.

4° *Dans l'Asie centrale.* — De la Chine, le manichéisme pénétra jusque chez les Turcs septentrionaux. « Certains de ces derniers, les Ouïgours, venaient de fonder en Mongolie un grand empire qui s'étendait de l'Ili au Fleuve Jaune, et des rives de l'Orkhon aux montagnes du Thibet. Le 20 novembre 762, leur souverain ou *qaghan*, mettant à profit des intrigues de palais auxquelles venait de donner lieu la brusque disparition de l'empereur Hiuan-tsong et de son fils Sou-Tsong, traversa le Hoang-ho, s'empara de Lo-Yang, et s'y installa durant plusieurs mois. Or, il rencontra dans cette ville des missionnaires manichéens qui l'initièrent à leur foi et qui lui firent connaître leurs livres saints. » P. Alfaric, *op. cit.*, p. 84.

Une inscription découverte à Karabalgasoun, en Mongolie et rédigée en chinois, en turc et en soghdien, nous apprend ce que furent les résultats de la prédication manichéenne dans le royaume des Ouïgours. Un édit du souverain, raconte cette inscription, publia la proclamation suivante: « Cette religion est subtile et merveilleuse. Il est difficile de la recevoir et de l'observer. Par deux fois et par trois fois, avec sincérité, (je l'ai étudiée). Autrefois j'étais ignorant et j'appelais Buddha des démons; maintenant j'ai compris le vrai et je ne veux plus servir (ces faux dieux)... que toutes les images du démon, sculptées ou peintes, soient entièrement détruites par le feu... et qu'on reçoive la religion de la lumière. » Cf. E. Chavannes et P. Pelliot, dans le *Journal asiat.*, *loc. cit.*, p. 193; G. Schlegel, *Die chinesische Inschrift auf dem uigurischen Denkmal in Kara Balgassun*, dans les *Mémoires de la Société finno-ongrienne*, Helsingfors, 1896; F. W. K. Müller, *Ein iranisches Sprachdenkmal aus der nördlichen Mongolie*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie des Sciences de Berlin, 1909, p. 726-730. En peu de temps, tout le royaume ouïgour se trouva converti à la religion de Mani.

Mais ce royaume manichéen n'eut qu'une durée éphémère. En 840, les Kirghiz en détruisirent la capitale et s'emparèrent de son souverain. Les tribus turques qui le constituaient se dispersèrent et reprirent leur existence indépendante. Le manichéisme ne disparut pourtant pas de la région. Parmi les États qui se constituèrent sur les ruines de l'empire ouïgour, un certain nombre restèrent fidèles aux doctrines de Mani : « En 951, ceux de Kan-tchéou, envoyaient en ambassade auprès du gouvernement chinois un groupe d'Élus chargés de divers présents. Dix ans plus tard, ils faisaient également parvenir à l'empereur tout un stock d'objets précieux, dont plusieurs avaient été offerts par des maîtres manichéens. Vers le même temps, ceux de Kao-Tchang, les Toqouz-Oghouz ou Toghouzgouz, qui étaient de tous les plus puissants et les mieux organisés, gardaient dans l'ensemble la doctrine de Mani... En 981 et 984, un envoyé chinois, visitant leur royaume, y signalait la présence de temples manichéens. Plus tard encore, un voyageur arabe faisait observer que les disciples de Mani y subsistaient toujours, et que, dans la capitale, ils formaient même la majorité. » P. Alfaric, *op. cit.*, p. 86. C'est précisément dans la région habitée par les Turcs Ouïgours, à Tourfan, à Chotso (Khotscho), à Touenhouang, qu'ont été retrouvés les textes manichéens dont nous avons déjà parlé, et qui témoignent de l'influence exercée par la religion de Mani sur les habitants du pays.

5° *Régression, puis disparition progressive du manichéisme.* — Les conquêtes du manichéisme en Chine et chez les Ouïgours marquent le terme de cette prodigieuse expansion. La religion de Mani, après s'être répandue dans toute l'Asie centrale, ne devait pas s'y maintenir. De bonne heure, elle fut persécutée par les autorités civiles et contredite par les théologiens ou les philosophes : en face d'attaques menées avec vigueur et persévérance, elle se montra impuissante à résister. En Perse d'abord, les mazdéens ne cessèrent jamais de poursuivre de leur haine un culte qu'ils avaient déjà condamné en la personne de son fondateur. Sous le règne de Chosroès Ier (531-570) 80 000 manichéens dit-on, furent mis à mort: le roi rétablit dans ses États le culte du feu, et proscrivit les discussions, les controverses et les querelles religieuses.

Les musulmans ne se montrèrent pas plus favorables aux théories dualistes. La plupart des califes ordonnèrent des poursuites contre le manichéisme, ou tout au moins ne laissèrent à ses adeptes qu'une existence des plus précaires. Devant ces attaques, les manichéens perdirent très vite du terrain : vers la fin du Xe siècle, An-Nadim écrivait : « Dans les pays de l'Islam, ils sont peu nombreux. Dans la ville du salut (Bagdad), sous le gouvernement de Mu'izz-ad-Daula, j'en ai connu environ 300. Actuellement, on en trouverait dans l'endroit à peine plus de cinq. Ces manichéens s'appellent les Adschari. Ils vivent dans les bourgs de Samarcand, de Sogd, et surtout à Nounkat. » Flügel, *Mani*, p. 106 Un peu plus tard, Birûni écrivait de même au sujet des manichéens : « Il ne reste que quelques petits débris de ses partisans, qui se réclament de lui. Ils sont dispersés en divers endroits. On ne trouve pas un seul lieu dans le pays de l'Islam, où ils forment l'ensemble de la population, en dehors de la communauté de Samarcand où ils sont connus comme sabéens. » Birûni, *Chronologie*, trad. Sachau, p. 191.

En Chine, la campagne antimanichéenne a commencé plus tard que dans les pays soumis à l'Islam.

Mais elle n'a pas été moins violente. L'édit de 732 qui autorisait la religion de Mani déclarait en même temps qu'elle était singulièrement perverse : une telle réserve ne faisait rien prévoir de bon pour l'avenir. Lorsqu'eut disparu l'empire des Ouïgours, qui était le plus puissant soutien du manichéisme, les autorités chinoises prirent une attitude foncièrement hostile. « Les manichéens furent aussitôt en butte aux pires vexations. Dès 812, leurs temples du Yang-tseu furent fermés, et leurs religieux ramenés vers le Nord. L'année suivante, un nouvel édit, applicable à tout l'empire, proscrivit leur religion, et ordonna la confiscation de leurs biens et la fermeture de tous leurs sanctuaires. D'après l'ordonnance impériale, dont un texte plus tardif nous donne le résumé, les fonctionnaires que cela concernait devaient recueillir les livres et les images des manichéens et les brûler sur la place publique Condamnés par la loi, les disciples de Mani ne purent plus subsister qu'en se dissimulant. Mais le mystère même dont ils s'enveloppaient se retourna contre eux. On leur reprocha de s'adonner en secret à toutes sortes de maléfices et de désordres. A propos d'une révolte qui se produisit en 920 dans le Ho-nan, et dans laquelle ils furent impliqués, un texte les accuse de se rassembler la nuit pour se livrer à des débauches obscènes. Un autre les montre vers le milieu du xe siècle, dans le Fou-Kien, se vouant à des pratiques ténébreuses, et allant de nuit, avec leurs livres saints, exorciser un possédé qui meurt dans l'année. » P. Alfaric, *op. cit.*, t. I, p. 106. Cf. Chavannes et Pelliot, dans le *Journal asiat.*, *loc. cit.*, p. 289-325.

Les manichéens ne disparurent pas tout de suite de la Chine. Au début du XIe siècle, ils retrouvèrent même un dernier éclat, et leurs livres saints furent introduits dans un Canon taoïque entrepris par l'ordre de Tshen-tsong. Mais ce canon ne rencontra aucune faveur. Les persécutions reprirent leur cours. En 1166, un lettré, Lou-Yéou, adressa une supplique à l'empereur pour lui demander, entre autres choses, de prendre des mesures sévères contre les adeptes de la religion de la lumière : car, tel était le nom sous lequel étaient alors connus les manichéens. Nous connaissons mal la suite donnée à la supplique de Lou-Yéou. Du moins dans la première partie du XIIIe siècle, savons-nous que le manichéisme était interdit dans tout l'empire chinois; le bonze Tsong-Kien écrit en effet : « Selon les lois de la dynastie actuelle, ceux qui trompent le peuple par la transmission et la pratique du livre saint des Deux Racines, et du texte de livres saints sans fondement que les canons ne contiennent pas, seront condamnés du chef des doctrines hétérodoxes. » A la fin du XIVe siècle, un article du code des Ming condamne une dernière fois la religion du vénérable de la lumière. Son éclat était dès lors bien amoindri. Cf. E. Chavannes et P. Pelliot, dans le *Journal asiat.*, *loc. cit.*, p. 353-368.

Dans l'Asie centrale, le manichéisme ne fut pas l'objet des mêmes persécutions. Mais il rencontra d'autres obstacles. L'un des plus redoutables fut le bouddhisme, dont la propagande se poursuivait sans cesse. Déjà les manichéens n'avaient pu s'installer qu'en présentant leur maître comme un nouveau Bouddha. A pratiquer un tel syncrétisme, ils couraient grand risque de perdre leur originalité et de voir leur doctrine se dissoudre dans les enseignements bouddhistes.

D'autre part, la fragilité des principautés turques, les perpétuelles invasions qui transformaient sans cesse l'état du pays, furent pour le manichéisme une cause de faiblesse. La chute de l'empire ouïgour, dont les souverains lui étaient tout dévoués, l'ébranla profondément. Les invasions mongoles complétèrent sa ruine. Sans doute, la religion de Mani ne disparut pas entièrement de ces régions où elle avait été, pendant une longue période, si florissante. Elle conserva un certain nombre de sectateurs fidèles. Du moins, son rôle historique fut-il achevé à partir du XIe siècle : à cette époque, en 1035 d'après une tradition, furent cachés dans la grotte des mille Bouddhas les manuscrits manichéens de Touen-houang. Il était réservé à notre siècle de retrouver ces manuscrits et de rendre, par l'intérêt momentané qu'y portent les savants, une vie illusoire et factice aux idées dont ils renferment l'expression.

IV. Les doctrines manichéennes. — Quelles étaient donc ces idées, enseignées d'abord par Mani, et propagées avec le succès que nous avons dit, de l'Espagne jusqu'aux extrémités de la Chine? Il semble bien que Mani lui-même, dans ses ouvrages et dans ses lettres, ait exposé un corps complet de doctrine, et que les prédicateurs manichéens se soient efforcés de transmettre intégralement l'enseignement du maître sans y rien changer. En fait, un système aussi compliqué que celui de Mani devait fatalement recevoir, selon les pays et par l'usure du temps, certaines modifications : le manichéisme dont parle saint Augustin diffère par un certain nombre de détails de celui des traités découverts dans le Turkestan chinois.

Dans l'ensemble pourtant, nous sommes assurés de connaître assez exactement la doctrine de Mani : nos documents, si variés par leur origine comme par leur date, sont d'accord sur les traits essentiels. Leurs divergences ne portent que sur des détails souvent importants, il est vrai, mais qui ne sont après tout que des détails.

Il est même remarquable que l'accord des textes soit poussé aussi loin qu'il l'est. Dans bien des cas, certains documents retrouvés dans le Turkestan chinois sont venus confirmer de la manière la plus inattendue, des renseignements fournis par saint Augustin et que l'on croyait particuliers au manichéisme occidental. Sans doute tout n'est pas éclairci dans le fatras des textes obscurs que nous possédons; et notre esprit a quelque peine à s'accommoder aux complications et aux aventures qui forment le centre de la cosmologie manichéenne. Mais cela n'a aucune importance; nous n'avons pas à apprécier; il s'agit seulement d'exposer avec autant de précision que possible un système assez embrouillé par lui-même.

Nous traiterons successivement de la dogmatique, de la morale, de l'eschatologie et de l'ecclésiologie manichéennes.

1° *Dogmatique manichéenne.* — La base du système manichéen, c'est le dualisme. Il y a de toute éternité deux principes opposés : le Bien et le Mal, la Lumière et les Ténèbres. « Chacun d'eux, déclare Mani, est incréé et sans commencement, soit le Bien qui est la lumière, soit le Mal qui est à la fois les ténèbres et la matière. Et ils n'ont rien de commun l'un avec l'autre... La différence qui sépare les deux principes est aussi grande qu'entre un roi et un porc. L'un est dans les lieux qui lui sont propres comme dans un palais royal. L'autre, à la façon d'un porc, se vautre dans la fange, se nourrit et se délecte dans la pourriture, ou comme un serpent est blotti en son repaire. » Sévère d'Antioche, *Hom.*, CXXIII, trad. de Cumont. *Recherches sur le manichéisme*, fasc. 2, p. 91, 92, 97.

Dans son essence, la Lumière primitive est la même chose que Dieu. L'*Épître du fondement* en donne la description suivante : « Sur l'empire de la lumière dominait Dieu le Père, perpétuellement vivant dans dans sa souche sainte, magnifique dans sa puissance, vrai par son essence même, toujours heureux dans sa propre éternité. Il contenait en lui la Sagesse et les sens vitaux. Par eux, il comprenait aussi les douze membres de sa lumière, qui sont les richesses affluentes

de son royaume, et en chacun desquels sont cachés des milliers de trésors incalculables et immenses. Le Père, souverain en sa gloire et incompréhensible en sa grandeur, possédait encore unis à lui les bienheureux et glorieux éons dont on ne peut apprécier le nombre ni l'étendue. Le générateur saint et illustre vivait donc avec eux sans qu'aucun indigent ou aucun infirme se trouvât dans son insigne royaume. Le royaume lui-même, infiniment splendide, a été si bien fondé sur la terre lucide et bienheureuse qu'il ne peut être ébranlé ni renversé par personne. » S. Augustin, *Contra epist. Man.*, 16, *P. L.*, t. XLII, col. 182.

Éternels comme le Père de la lumière sont l'air et la terre, *Aer ingenitus et terra ingenita, lucida, beata, illustris, sancta*, S. Augustin, *Acta cum Felice*, I, 18, *ibid.*, col. 532 ; les membres de l'air sont au nombre de cinq : la douceur, le savoir, l'intelligence, la discrétion, le sentiment. Les membres de la terre sont pareillement au nombre de cinq : la brise légère, le vent, la lumière l'eau et le feu. Les dix membres de l'air et de la terre du royaume de lumière forment ensemble la splendeur.

Il est à peine besoin d'ajouter que ce royaume de la Lumière est purement spirituel. Non seulement Dieu est un être incorporel, mais il en est de même de l'air et de la terre incréés. D'ailleurs « le Bienheureux Père s'identifie avec ses vertus; il les emploie comme des armes appropriées pour accomplir sa volonté. » S. Augustin, *De nat. boni*, 44, *ibid.*, col. 568.

A l'opposé de la Lumière se trouvent les Ténèbres primitives. Celles-ci touchent la lumière et la limitent. Entre les deux mondes, il n'y a donc pas un abîme; l'un commence à l'endroit précis où se termine l'autre. Ils sont juxtaposés sans se confondre. L'opposition de leurs natures suffit à les séparer. Voici comment Mani se plaisait à décrire les ténèbres : « D'un côté et sur un flanc de cette terre illustre et sainte se trouvait la terre des ténèbres, profonde et immensément grande, qu'habitaient des corps ignés, race pestiférée. Là se trouvaient des ténèbres infinies, émanées du même principe et viles comme lui, avec leurs rejetons. Au delà venaient des eaux fangeuses et troubles avec leurs habitants. A l'intérieur soufflaient des vents terribles et violents avec leur prince et leurs pères. Puis se présentait la région corruptrice du feu avec ses chefs et ses nations. Enfin au centre, s'étendait un pays plein d'obscurité et de fumée, où demeurait le souverain terrible de tout ce monde, entouré d'un nombre incalculable d'autres princes, dont il était comme la tête et l'organe unique. Telles étaient les cinq natures de cette terre pestiférée. » S. Augustin, *Contra epist. Manichæi*, 19, 31, col. 184, 194. Ce dernier chef, le prince des *Bipèdes*, est l'antithèse vivante du Roi de la Lumière : il ne fait jamais rien de bon, mais il est divisé contre lui-même, et chacune de ses parties corrrompt ce qui est proche d'elle. Sévère, *Hom.*, CXXIII, dans F. Cumont, *op. cit.*, p. 117, 118.

Le prince des ténèbres n'est pas un second Dieu puisqu'il est par essence l'opposé de Dieu. Son nom propre c'est la matière, *Hylé*; c'est aussi, selon le langage de la foule, le diable ou le démon. Aux cinq membres de la terre lumineuse s'opposent ceux de la terre ténébreuse : ténèbres, eaux fangeuses, vent de tempête, feu et fumée. Ce sont là les armes avec lesquelles le démon combattra, le moment venu, le prince de la Lumière.

Car la paix qui régnait entre les deux mondes était une paix précaire : elle provenait surtout de l'ignorance dans laquelle était le monde ténébreux à l'égard de son voisin. « Chacun des membres de la matière, explique Sévère d'Antioche en citant sa source manichéenne, ne connaissait rien de plus que sa propre voix; et ils voyaient (seulement) ce qui était devant leurs yeux. Lorsque quelqu'un criait, ils entendaient. Ils percevaient cela et s'élançaient avec impétuosité vers la voix. Ils ne connaissaient rien d'autre. Ils furent ainsi excités et intrigués les uns par les autres à se rendre jusqu'aux frontières de la terre glorieuse de la Lumière. Quand ils virent le spectacle (de la Lumière) admirable et splendide qui est bien supérieure à la leur, ils se réunirent et ils complotèrent contre la Lumière en vue de s'y mélanger. Ils ne savaient pas, à cause de leur folie, qu'un Dieu puissant et fort y habitait. Ils cherchèrent donc à monter et à s'élever, parce qu'ils n'avaient jamais remarqué qui était Dieu. Mais ils jetèrent un regard insensé, par suite du désir du spectacle de ce monde béni, et ils pensèrent qu'il allait devenir le leur. » Sévère, dans F. Cumont, *op. cit.*, p. 122-125.

Telle fut l'origine de la lutte entre les deux mondes. Satan et les siens, arrivés aux confins du royaume de la Lumière, y produisirent un grand tumulte. Dieu le sentit et en fut effrayé. Il décida d'envoyer aussitôt des secours à ceux qui étaient en danger. Il évoqua la Mère de vie, et la Mère de vie à son tour évoqua l'Homme primitif ; Théodore Bar-Khoni, dans F. Cumont, *Recherches*, fasc. 1, p. 14 L'Homme primitif se cuirassa alors avec les cinq genres qui sont les cinq dieux, le souffle léger, le vent, la lumière, l'eau et le feu. « Le premier dont il se revêtit fut le souffle, puis il mit la lumière, puis l'eau, puis il se couvrit avec le vent. Puis, il prit le feu comme bouclier et comme lance, et il descendit rapidement jusqu'à la frontière, dans le voisinage du champ de bataille. » An-Nadim, dans Flügel, *Mani*, p. 87.

Mais l'Homme primitif était impuissant à triompher de haute lutte du démon. Il eut recours à une ruse pour affaiblir son adversaire. Il se livra à ses ennemis comme une brebis au milieu des loups : ceux-ci se précipitèrent sur lui et le dévorèrent. Les portions de l'âme, subitement plongées dans la matière, perdirent avec l'intelligence le souvenir de leur condition première. Mais leur déchéance n'était que provisoire. Elle devait servir à préparer le triomphe du Père des Lumières.

Celui-ci, en effet, évoqua une seconde création, l'Ami des Lumières. L'Ami des Lumières évoqua le grand Ban; le grand Ban évoqua l'Esprit vivant. Théodore Bar-Khoni, *loc. cit.*, p. 20. L'Esprit vivant était destiné à libérer les éléments spirituels dévorés par les démons. Un premier effort lui permit de délivrer l'Homme primitif. Pour achever de dégager la lumière qu'avaient engloutie les ténèbres, l'Esprit se fit démiurge : il commença à organiser la matière, de façon à séparer les éléments lumineux de leur gangue obscure.

Le mélange qu'il avait à sa disposition comprenait les principes dont allait sortir le monde. Le souffle léger uni à la vapeur épaisse devait donner notre air; le feu céleste, mélangé à la flamme, notre feu; la lumière, combinée avec des éléments obscurs, tous les objets brillants et clairs, l'or, l'argent; et le vent céleste joint au vent chaud, notre vent, et l'eau accordée avec les nuées, notre eau. Si, dans l'univers créé, tout à un double aspect, bon et mauvais, obscur et lumineux, c'est en souvenir de son origine, et parce que les éléments purs n'ont pas encore retrouvé leur véritable place.

L'Esprit créa donc dix cieux et huit terres, auxquels il assigna des places plus ou moins élevées, selon la quantité de lumière qu'ils possédaient. Avec le feu le plus pur, il fit le soleil; avec l'eau la plus limpide, la lune. Il plaça l'Homme primitif dans la région des deux grands luminaires : mais lorsque celui-ci aperçut les esprits qui étaient encore retenus

captifs par la matière, il se voila la face de tristesse. Le geste renouvelé est encore actuellement la cause des éclipses.

Des éléments les meilleurs qui restaient après la création du soleil et de la lune, l'Esprit puissant forma les cinq autres planètes chargées de présider aux jours et aux semaines. Les étoiles fixes par contre ne sont pas autre chose que des démons enchaînés dans les airs : elles passent aux regards des manichéens pour exercer une influence néfaste; et tandis que le soleil et la lune, voire les cinq planètes, sont l'objet d'un culte, les étoiles excitent la défiance légitime des sectateurs de Mani.

Certains archontes ténébreux avaient été tués par le démiurge. Leur peau, préalablement desséchée et habilement tendue par la Mère de vie, donna naissance au firmament; leurs chairs constituèrent la terre et leurs os les montagnes et les pierres. De leur chevelure naquirent les légumes, et de leur fiel se forme le vin.

Divers collaborateurs vinrent compléter l'œuvre de l'Esprit puissant. Ce dernier fit sortir de son intelligence l'Ornement de splendeur ; de sa raison, le grand Roi d'honneur, de sa pensée Adamas Lumière, de sa réflexion le Roi de gloire, et de sa volonté le Porteur. Théodore Bar-Khoni, *loc cit.*, p. 22. « Les cinq auxiliaires, ainsi créés, aident l'Esprit à gouverner la terre... Le premier, l'Ornement de splendeur, pourvu de six visages et étincelant de lumière, était établi dans la région de l'étoile polaire, au sommet de la machine ronde, et il la maintenait d'une main vigoureuse. Le second, le grand Roi d'honneur, trônait au milieu des airs, près des deux luminaires, veillant sur eux et dirigeant leurs rayons ici-bas, jusque dans les plus vils cloaques pour éclairer les âmes. Un troisième, le lumineux Adamas, tenant en sa main droite un glaive, en sa gauche un bouclier, luttait sur le continent et à travers les mers contre la survivance des démons. Un quatrième, le Roi de gloire, installé dans les entrailles de la terre, entre la partie haute et les régions inférieures, mettait en mouvement les trois roues des feux, des vents et des eaux. Enfin, le cinquième, Atlas, agenouillé vers le Sud, au bas de cette lourde masse, la retenait avec ses bras sur ses robustes épaules. Partout le mal se trouvait ordonné par le bien. » P Alfaric, *op. cit.*, t. I, p. 38.

Le soleil et la lune jouent un rôle de premier ordre dans la délivrance des parcelles lumineuses encore emprisonnées par les ténèbres. Les âmes qui ont le bonheur d'échapper aux liens de la matière se mêlent à l'air très pur. Elles s'y purifient complètement. Puis elles montent dans les navires lumineux qui ont été préparés pour les embarquer et les conduire à la patrie. S. Augustin, *De nat. boni*, 44, *P. L.*, t. XLII, col. 368. Ces navires ne sont autres que le soleil et la lune. Les âmes passent d'abord par la barque lunaire : celle-ci se remplit durant 14 jours, et augmente de volume et d'éclat. Puis, elle déverse sa charge dans le soleil et revient peu à peu à sa forme première. Le soleil lui-même sort chaque matin par la fenêtre triangulaire qui lui appartient; il traverse l'océan du ciel; et le soir, il disparaît à l'occident. La succession des saisons et des années s'explique, comme celle des jours et des lunaisons, par les exigences des voyages que doivent accomplir les grands luminaires à la recherche de la substance divine.

Au premier Homme et à l'Esprit puissant s'adjoignent le troisième Messager et la Vierge de lumière, qui résident l'un dans le soleil et l'autre dans la lune. Avec eux sont des vertus androgynes, dont le rôle propre est d'exciter la concupiscence des puissances adverses et de dégager ainsi tous les éléments lumineux qu'elles peuvent encore conserver. S. Augustin, *De nat. boni*, 44. Le soleil dégage ainsi la lumière qui était mêlée avec les diables ardents, et la lune, la lumière qui était mêlée avec les diables froids. Flüge[1], *Mani*, p. 89. Le même mythe explique l'apparition des divers phénomènes cosmiques : C'est ainsi que les éclairs proviennent de l'apparition soudaine des vertus androgynes. Le tonnerre est le cri de rage des archontes qui ne peuvent satisfaire leur passion; l'averse résulte d'un relâchement soudain survenu dans leurs organes génitaux.

Jusqu'à présent, nous n'avons pas encore vu apparaître sur la terre les êtres vivants; et surtout nous n'avons pas été mis en présence de l'humanité. Nous y arrivons maintenant, après une longue attente.

Les végétaux apparaissent les premiers sur la terre, qui ne les produit qu'après avoir été fécondée par la semence impure des démons célestes. La végétation est aussi l'œuvre du mauvais principe; ce qui n'empêche pas qu'elle renferme, comme tout le reste, un certain nombre de parcelles lumineuses. Sous l'action vivifiante de l'Esprit puissant, la substance divine répandue à travers le sol, s'engage dans les racines et dans le tronc; puis elle atteint les branches, et elle va s'accumuler dans les fleurs et dans les fruits, en quantité d'autant plus grande que ces fleurs ont une couleur plus belle et ces fruits une pulpe plus savoureuse. P. Alfaric, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, p. 113.

Les animaux ont une origine analogue à celle des végétaux. Un certain nombre d'entre eux, les plus petits et les plus vils, tels les poux, les puces et les punaises, naissent spontanément de la matière. Les autres proviennent des puissances ténébreuses enchaînées dans les airs. « Les filles des ténèbres étaient grosses antérieurement, de leur propre nature. Par suite de la beauté des formes du Messager qu'elles avaient vues, elles avortèrent. Leurs fœtus tombèrent sur la terre et mangèrent les bourgeons des arbres. » Théodore Bar-Khôni, dans F. Cumont, *op. cit.*, p. 40, 41. Les animaux ne sont autre chose que les descendants de ces avortons, qui, une fois arrivés sur la terre, s'accouplèrent et produisirent à leur tour des rejetons. Ils se divisent en cinq catégories : bipèdes, quadrupèdes, oiseaux, poissons et reptiles. Nés de la concupiscence, les animaux sont encore plus mauvais que les végétaux. Toutefois, comme ils font des plantes leur nourriture ordinaire, ils leur doivent un certain nombre d'éléments lumineux qu'il s'agit de délivrer. Cette délivrance est rendue particulièrement difficile parce que les vertus sidérales continuent à veiller sur les descendants de leurs avortons et poursuivent d'une haine farouche tous ceux qui essaient de leur donner la chasse. Cf. Augustin, *De mor. manich.*, 60, *P. L.*, t. XXXII, col. 1370.

L'origine de l'homme est expliquée d'une manière assez complexe. Elle se rattache à une conjuration des puissances mauvaises qui reproduit, dans une certaine mesure, la première tentative du royaume ténébreux contre la Lumière. « Un jour, rapportait Mani, le chef de la gent démoniaque, Saclas, réunit les principaux démons et leur proposa de former un homme nouveau, qui rivaliserait sur la terre avec l'Homme primitif, et concentrerait en sa personne tous les éléments lumineux restés en ce monde. Dans ce dessein pervers, il dit à ceux qui l'entouraient : « Que pensez-vous de cette grande lumière qui se « lève ? Voyez comme elle ébranle le ciel, comme elle « renverse la plupart des puissances ! Dans ces con« ditions, il vaut mieux que vous me donniez la part « de lumière que vous avez en votre pouvoir. Avec « elle, je produirai une image de ce grand être qui « nous est apparu plein de gloire. Ainsi la royauté

« nous appartiendra, et nous serons enfin délivrés de « la vie des ténèbres. » Après l'avoir entendu et s'être longuement concertés, tous jugèrent très juste d'accéder à sa demande. Comme ils n'avaient aucun espoir de garder toujours leur lumière avec eux, ils trouvèrent préférable de l'offrir à leur prince, avec qui il ne désespéraient pas de régner, grâce à cet expédient... Comme la foule des assistants était composée de mâles et de femelles, leur chef les poussa à s'accoupler. Dans cet accouplement, les mâles communiquèrent leur semence, les femelles furent fécondées par elle. Les produits se trouvèrent en tout semblables à leurs auteurs, ils reçurent en qualité de premiers-nés la plus grande partie des forces de leurs parents. Le prince les prit, comme un tribut royal, avec contentement... Il les mangea, et il puisa beaucoup de force dans cette nourriture... Après quoi, il appela à lui son épouse, issue de sa race. S'étant unie à elle à son tour, il sema en elle l'abondance des maux qu'il avait dévorés, et il y ajouta quelque chose de sa pensée et de sa force, pour que son propre sens donnât forme et figure à tous ces éléments qu'il répandait ainsi. » *Epist. fundam.*, citée par S. Augustin, *De natura boni*, 46. *P. L.*, t. XLII, col. 569.

Ainsi apparut le premier homme, Adam, fruit de l'union de Saclas et de Nebroël ou Namraël, son épouse. En lui se trouvaient réunis la plupart des éléments lumineux possédés par les avortons. Son corps était un microcosme : on y retrouvait « la roue des révolutions, les constellations, les trois fossés et les autres enceintes; les grandes mers et les fleuves, les deux terres du sec et de l'humide, les plantes et les animaux, les montagnes et les cours d'eau, ainsi que les buttes de terre et les tertres, le printemps, l'été, l'automne et l'hiver, les années, les mois, les heures et les jours, et même le limité et l'illimité. » *Traité manich.*, publié par E. Chavannes et P. Pelliot, dans le *Journal asiatique*, 1911, X^e^ sér., t. XVIII, p. 526, 527.

Comme le grand monde, l'homme réunit en lui-même les deux principes opposés, la lumière et les ténèbres. Plus exactement, il possède deux âmes, dont l'une est bonne et l'autre mauvaise. La première, qui émane de l'Être parfait, ne peut commettre aucune faute, elle n'a aucune capacité pour le mal. La seconde au contraire, faite d'éléments ténébreux, est portée au mal d'une manière presque invincible. Elle est soumise à toutes les impulsions de la concupiscence, et elle devient l'occasion du péché.

En Adam, cette âme perverse et obscure n'avait qu'une puissance très faible. Le premier-né du prince de ce monde avait reçu en lui la portion la plus pure de la substance de ses parents, et eux-mêmes s'étaient assimilé tout ce qu'avaient de bon les autres espèces vivantes répandues sur la terre. Il était ainsi fait avec la fleur de la première substance, et c'est ce qui explique qu'il s'est trouvé meilleur que tous ses descendants.

Malheureusement, Saclas et sa compagne ne se contentèrent pas de donner naissance à Adam. Ils s'accouplèrent une seconde fois, et ils produisirent alors un rejeton aussi mauvais qu'Adam pouvait être bon. Ève, la première femme, était comme une incarnation du mal. Remplie de puissances mauvaises, elle était l'antithèse vivante d'Adam, sur qui elle allait exercer la plus funeste influence.

Fait d'esprit et de matière, participant à la fois de Dieu et du Diable, Adam devait chercher à dégager les éléments lumineux qu'il possédait en lui. La renaissance s'opère lorsque l'esprit déchu retrouve la mémoire de son premier état et se rend compte de son actuelle misère. Le salut a la science pour condition essentielle. Cette science, il appartient à Jésus de la communiquer aux hommes. Seul, Jésus est le maître et le sauveur. Ainsi, pour la première fois, apparaît le christianisme dans la dogmatique manichéenne. Et il est essentiel de noter que la personne de Jésus semble bien jouer un rôle de premier plan dans l'économie du salut prêché par Mani. Le prophète se donnait lui-même comme l'envoyé de Jésus : « Mani, apôtre de Jésus-Christ, par la Providence de Dieu le Père », écrivait il au début de l'*Épître du fondement*; cf. S. Augustin, *Contra epist. Manich.*, 6, *P. L.*, t. XLII, col. 176, et dans l'*Évangile vivant* : « Moi, Mani, l'envoyé de Jésus, l'ami, dans l'amour du Père, du glorieux. » F. W. K. Müller, *Handschrift. Reste*, p. 23. Si tardive que soit la mention du Sauveur dans le système, elle ne constitue en aucune manière un élément adventice.

La rédemption de l'homme, celle d'Adam le premier, poursuit l'œuvre entreprise par le Père des lumières lorsqu'il avait cherché à réparer la première faute des puissances ténébreuses. Il veut également délivrer l'esprit enfermé en Adam et en sa compagne. « Lorsque les cinq anges, écrit An-Nadim, virent ainsi souillée la lumière de Dieu que la concupiscence avait secrètement ravie et emprisonnée en ces deux créatures (Adam et Ève), ils prièrent le Messager du salut de vie, l'Homme primitif et l'Esprit vivant d'envoyer quelqu'un à ce premier produit pour le délivrer et le sauver, lui révéler la connaissance et la justice et l'affranchir du diable. Ils envoyèrent donc Isa. » Flügel, *Mani*, p. 91.

Isa n'est autre que Jésus, le fils de l'Homme primitif. S. Augustin, *Contra Faust.*, II, 4, t. XLII, col. 211. « Celui-ci, poursuit An-Nadim, vint, s'adressa à... Adam et l'éclaira sur les paradis et les cieux, l'enfer et les diables, la terre et le ciel, le soleil et la lune, il lui montra la puissance séductrice d'Ève, le mit en garde contre elle et lui inspira la crainte de s'approcher d'elle. » Flügel, *Mani*, p. 91. A Jésus est due de la sorte une révélation primitive; il est possible que certains disciples de Mani, sinon Mani lui-même, aient identifié Jésus au serpent de la Genèse : Théodore Bar-Khôni dit, en effet, que Jésus fit tenir Adam debout et le fit goûter à l'arbre de vie.

En tout cas, Adam commença par se montrer fidèle aux ordres de Jésus et par garder la continence. Mais Ève, conformément aux tendances mauvaises de sa nature, s'unissait d'abord à son propre père, puis à Caïn qu'elle avait eu de ce commerce incestueux; elle faisait bientôt tomber Adam lui-même. Celui-ci pourtant ne pécha que par faiblesse et ne tarda pas à se convertir à une vie parfaite.

Plusieurs de ses descendants imitèrent son exemple. D'après Sharastâni, « la foi de Mani sur les lois et les prophètes était que Dieu avait envoyé avec science et sagesse en premier lieu Adam, le père du genre humain, ensuite Schit (Seth), ensuite Nuh (Noé) ensuite Ibrahim (Abraham), ensuite Bouddha dans l'Inde, et Zaradhust (Zoroastre) en Perse; et le Messie, le Verbe de Dieu et son Esprit dans le pays des Grecs et l'Occident, ainsi que Paul après lui. » Trad. Haarbrücker, t. I, p. 290. Les hommes parfaits ne sont pourtant qu'une exception. La plupart des hommes ont suivi le déplorable exemple d'Ève et de Caïn, ayant transmis la vie par le moyen de la génération. Ainsi s'est perpétué le mélange du bien et du mal; ainsi s'est trouvée retardée la délivrance des éléments lumineux et le retour vers le Père des lumières, qui est le but dernier de la création.

Toutefois, il dépend de chaque individu de réaliser en ce qui le concerne le plan providentiel. Nés de la chair, nous avons le pouvoir et le devoir de vivre selon l'esprit, de pratiquer en toute rigueur les préceptes de morale qu'avaient déjà enseignés les grands

réformateurs, Bouddha, Zorastre, Jésus, et que Mani est venu rappeler à l'humanité. A la pensée obscure, au sentiment obscur, à la réflexion obscure, à l'intellect obscur, au raisonnement obscur, d'où naissent la haine, l'irritation, la luxure, la colère et la sottise, s'opposent en nous la pensée lumineuse, le sentiment lumineux, la réflexion lumineuse, l'intellect lumineux, le raisonnement lumineux qui engendrent la piété, la bonne foi, le contentement, la patience et la sagesse. E. Chavannes et P. Pelliot, dans le *Journal asiat*, X^{e} sér., t. XVIII, p. 537, 538. Il s'agit seulement de pénétrer la véritable nature de ce dualisme et et de vivre selon l'esprit en mortifiant les passions et les désirs de la chair. La dogmatique manichéenne trouve ainsi dans la morale son aboutissement normal.

2° *Morale manichéenne.* — Les préceptes de la morale manichéenne, au témoignage de saint Augustin, se répartissent tous en trois groupes. Ce sont les trois sceaux apposés sur la main, sur la bouche et sur le sein. « Lorsque je parle de la bouche, expliquait Mani, je veux que l'on comprenne tous les sentiments qui sont dans la tête; lorsque des mains, toutes les actions; lorsque du sein, toutes les passions sexuelles. » S. Augustin, *De morib. man.*, 19.

1. *Le sceau de la bouche.* — Le premier devoir d'un fidèle manichéen est d'éviter tout ce qui pourrait souiller sa bouche; il faut donc ne laisser rien d'impur entrer dans la bouche ou en sortir. En vertu de cette règle, on fuira le mensonge, le blasphème, l'apostasie, le parjure, et même le serment, suivant la parole de l'Évangile qui interdit de jurer.

Au sceau de la bouche se rapportent naturellement les préceptes relatifs à la nourriture. Ceux-ci sont très sévères. Le manichéen doit avant tout s'abstenir de viande, et même plus généralement de tout produit animal. C'est que les animaux sont les créatures des démons, et qu'ils sont essentiellement mauvais. Sans doute, renferment-ils quelques éléments lumineux : mais ces éléments sont à tout instant expulsés de l'animal vivant par la respiration, par la digestion, etc., si bien que leur nombre et leur valeur ne cesse de décroître. La mort fait complètement disparaître du corps le principe divin qu'il contenait et le transforme en une masse immonde. Les œufs eux-mêmes perdent leurs éléments vitaux lorsqu'on les brise; le lait, lorsqu'on le trait. Aussi tout cela est rigoureusement interdit : les auditeurs du *Kouastouanift* s'accusent ainsi : « Si, prenant des corps vivants en nourriture et en boisson avec les dix bouts des doigts à tête de serpent et les trente-deux dents,... nous avons fait du mal et de la peine à Dieu,... que notre péché nous soit remis. »

Seuls sont autorisés les aliments végétaux. Il est vrai que les végétaux, eux aussi, tirent leur origine du démon; mais ils contiennent en plus grand nombre les éléments lumineux. En les mangeant, on participe donc à la lumière. Certains végétaux sont particulièrement recommandés à cause de leur richesse en principes vitaux; ce sont les légumes forts, tels que les oignons, les poireaux, les truffes, les champignons; ce sont aussi les fruits, surtout ceux dont la couleur chaude et dorée manifeste la valeur : le melon, par exemple, renferme de vrais trésors, auxquels il doit sa belle couleur et son goût agréable.

Parmi les boissons, le vin est strictement interdit : on sait qu'il est fait avec le fiel du prince des ténèbres, mais on permet *mulsum, carœnum passum et nonnullorum pomorum expressos succos... succum hordei. De morib. man.*, 29, 46, *P. L.*, t. XXXII, col. 1357, 1365. Le *mulsum* peut être de l'hydromel, le *carœnum*, un produit de raisins bouillis, le *succus hordei*, de la bière.

Il est à peine besoin d'ajouter que les éléments autorisés ne doivent être pris qu'en quantité raisonnable. Les vrais fidèles, loin de remplir gloutonnement leur ventre, doivent savoir s'abstenir de nourriture. An-Nadim sait que les disciples de Mani jeûnent le dimanche et le lundi, ce dernier jeûne étant réservé aux Élus; il parle aussi des jeûnes du mois qui durent sept jours, et de ceux de l'année qui reviennent à diverses époques, et dont l'un se prolonge pendant un mois. Flügel, *Mani*, p. 95 sq.; K. Kessler, art. *Mani*, dans la *Protest. Realenc.*, t. XII, p. 212, 213. Les jeûnes du dimanche et du lundi sont spécialement destinés à honorer le soleil et la lune, les deux grands luminaires.

2. *Le sceau de la main.* — Le sceau de la main interdit d'une manière absolue le meurtre et tout ce qui lui ressemble : « Si nous nous sommes mal comportés contre les cinq genres d'êtres vivants, disent les auditeurs dans le *Khouastouanift*, premièrement contre les bipèdes humains, deuxièmement contre les quadrupèdes vivants, troisièmement contre les oiseaux vivants, quatrièmement contre les vivants aquatiques, cinquièmement contre les vivants terrestres qui rampent sur leur ventre,... si quelquefois nous les avons effrayés ou apeurés, si quelquefois nous les avons frappés ou battus, si quelquefois nous leur avons fait de la peine et du mal, et si nous sommes ainsi devenus les bourreaux de ces êtres qui vivent et qui se meuvent, que notre péché nous soit remis. » *Kouastouanift*, V, 79-94.

Les interdits portés en vertu du sceau de la main s'étendent fort loin. Défense de commettre l'homicide, de faire la guerre, de porter les armes; l'homme, étant la créature la plus riche en éléments lumineux, est aussi la plus sacrée.

Défense de tuer les animaux : si impurs qu'ils soient, les animaux possèdent cependant un principe vital qui est bon; et, d'ailleurs, en s'attaquant à eux on court le risque d'exciter la colère des archontes mauvais qui veillent sur eux avec un soin jaloux.

Défense de détruire les végétaux, puisque les plantes aussi ont une âme divine; défense de moissonner, de couper les arbres, de cueillir les fruits. Celui qui moissonne passe après sa mort dans le corps d'un être dépourvu de parole, dans celui des plantes qu'il a moissonnées. *Acta Archel.*, 10, p. 15, 16.

Défense même de porter atteinte aux pierres ou à l'eau, car les minéraux sont animés. Si quelqu'un marche sur la terre, il la blesse. S'il lève la main, il blesse l'air; s'il se lave dans l'eau, il blesse son âme... Celui qui se sera bâti une maison passera dans tous les corps. *Acta Archel.*, 10, p. 16. On comprend sans peine toutes les exigences d'un tel interdit. Le vrai manichéen ne devait ni labourer, ni couper les pierres, ni se laver, ni même marcher pour éviter de faire du mal à la terre.

En vertu de la même loi, les disciples de Mani s'abstiennent de prendre le bien du prochain : l'interdiction du vol est un des dix préceptes du maître. Flügel, *Mani*, p. 95. Ils ne prêtent pas à usure. Bien plus, suivant Birûni, Mani défendit à ses disciples de rien posséder à l'exception de la nourriture pour un jour et du vêtement pour une année. *Chronology*, trad. Sachau, p. 190.

C'est encore pour obéir au sceau de la main que les manichéens doivent renoncer aux honneurs et ne pas s'appliquer aux fonctions publiques. Ils ont sans cesse présents à l'esprit les préceptes de l'Évangile, surtout le Discours sur la montagne, dont ils s'efforcent de pratiquer l'enseignement relatif à la douceur, à la patience, au pardon des injures, au détachement et au mépris des richesses.

3. *Le sceau du sein.* — Celui-ci est peut-être plus important que les deux autres; car il s'agit de s'op-

poser à la propagation du mal. Pour cela, le véritable moyen est d'éviter complètement toutes les relations sexuelles. La génération est mauvaise en soi. Le mariage est interdit : comment oserait-on risquer d'enfermer un élément lumineux dans une enveloppe matérielle en procréant des enfants ? D'une règle aussi absolue, les manichéens tiraient quelquefois d'étranges conclusions. Ils déclaraient que l'on pèche beaucoup plus gravement avec une épouse qu'avec une concubine; qu'on encourt des responsabilités plus graves lorsqu'on veut avoir des enfants que lorsqu'on recherche le seul plaisir; et par suite que, si l'on tient à prendre une femme, du moins l'on doit éviter autant que possible de la rendre mère. Mais ce n'étaient là que des concessions à la faiblesse humaine. La pratique de la virginité, non seulement conseillée, mais ordonnée à tous comme un devoir, était la règle de la morale manichéenne. Seuls, les vierges se montrent de véritables disciples.

4. *Distinction des Élus et des Auditeurs.* — Une morale aussi rigoureuse dépassait évidemment le commun des hommes. Elle constituait un idéal que la masse ne pouvait réaliser. Si tous les adeptes de la secte avaient été tenus de se conformer au triple sceau, la diffusion du manichéisme se serait trouvée gravement compromise. De fait les manichéens n'ignoraient pas que « la piété et la bonne foi... sont le chemin étroit sur lequel on marche, en se tenant de côté le long de la grande mer des tourments dans les trois mondes : parmi des centaines et des milliers d'hommes, rarement il s'en trouve un seul pour s'engager dans ce chemin. » *Traité manichéen*, publié par P. Chavannes et P. Pelliot, dans le *Journal asiatique*, 1911, X[e] sér., t. XVIII, p. 561, 565.

Pratiquement on se tirait d'affaire en admettant que les préceptes n'obligeaient d'une manière rigoureuse que les *Élus*, c'est-à-dire les véritables fidèles, consacrés tout entiers à la religion de Mani. Ceux-ci étaient le petit nombre, et ils vivaient à la façon des religieux. On trouvait, parmi eux jusqu'à des femmes et des enfants; la plupart étaient des hommes.

Les élus manichéens pratiquaient avant tout la continence : « Pour ce qui est des femmes, écrit le traité manichéen que nous citions tout à l'heure, ils peuvent les considérer comme des apparences vides et trompeuses; ils ne sont pas arrêtés et embarrassés par les charmes sensuels : tel l'oiseau qui, volant haut, ne périt dans les filets. » E. Chavannes et P. Pelliot, dans le *Journal asiatique*, *loc. cit.*, p. 583.

Ils observaient le sceau de la main avec tant de fidélité qu'ils évitaient de tuer quoi que ce fût de vivant. Ils n'avaient pas le droit de cueillir des fruits dans leur jardin, ni de couper un épi dans leur champ. Aussi auraient-ils couru le risque de mourir de faim s'ils n'aient été nourris par les aumônes des autres hommes : « Avec une dignité parfaite ils attendent les aumônes, dit un fragment manichéen de Touenhouang; si personne ne leur fait l'aumône, ils vont mendier pour subvenir à leurs besoins. » *Journal asiatique*, XI[e] sér., t. I, 1913, p. 111, 112.

Encore avant de prendre la nourriture qu'on leur apportait, les élus devaient-ils se purifier par la prière : « Quand ils veulent manger du pain, ils commencent par prier et par dire à ce pain : ce n'est pas moi qui t'ai semé, moulu, pétri et mis au four; c'est un autre qui l'a fait et t'a porté à moi; je te mange innocemment. Ayant dit cela en soi-même chacun d'eux répond à celui qui lui a porté du pain : J'ai prié pour toi. Et là-dessus ce dernier se retire. » *Act. Archel.*, 10, p. 16, 17. Seuls, les aliments végétaux étaient acceptés par ces saintes gens, qui repoussaient avec horreur toute nourriture animale. Les légumes et les fruits leur communiquaient une part plus abondante de vie divine, et ils s'appliquaient avec soin à ne rien perdre de ces éléments précieux.

A un degré inférieur se trouvaient les *Auditeurs*. Ceux-ci constituaient la masse, le peuple, ou encore les catéchumènes, car il semble bien que les élus seuls aient reçu le baptême. S. Augustin, *Contra litt. Petil.*, III, 20, *P. L.*, t. XLIII, col. 357. Ils entendaient la parole de vie, mais il ne la mettaient pas en pratique. Ce fut dans le rang des auditeurs que resta saint Augustin pendant les années de sa foi manichéenne.

Les auditeurs avaient pourtant une règle de vie assez précise. Tout d'abord, ils faisaient profession de la vraie foi. Ils rendaient leurs hommages au Père de la lumière, au Dieu du soleil et de la lune et au Dieu puissant. Ils prenaient part aux assemblées liturgiques et chantaient les hymnes et les cantiques en usage dans la secte. Puis ils gardaient certaines observances : c'est ainsi que, s'ils se mariaient comme les autres hommes, ils se contentaient d'une seule femme, et ils évitaient autant que possible d'en avoir des enfants. S'ils acceptaient de se nourrir de viande et de boire du vin, ils jeûnaient fidèlement tous les dimanches en l'honneur du Seigneur. S'ils violaient enfin le sceau de la main, en s'occupant de toutes sortes de choses défendues aux élus, même en exerçant le profession de boucher, leurs fautes trouvaient une compensation dans les aumônes qu'ils faisaient aux élus.

L'aumône tient, en effet, une grande place dans la vie de l'auditeur manichéen. Plusieurs des lettres de Mani portaient sur la dîme et les différentes sortes d'aumônes. L'auditeur du *Kouastouanift*, XI, 222, s'accuse de n'avoir pas donné exactement les sept sortes d'aumônes pour la loi pure. Ce sont, nous l'avons vu, les aumônes des auditeurs qui entretiennent les élus : ceux-ci en retour prient pour leurs bienfaiteurs dont les péchés sont ainsi remis. S. Augustin, *De mor. manich.*, 60, 61, t. XXXII, col. 1370, 1371. Par contre ces aumônes doivent être réservées exclusivement aux élus : l'auditeur du *Kouastouanift*, XI, 234-213, s'accuse encore d'avoir peut-être donné la substance lumineuse des cinq bons éléments à des hommes de mauvaise pensée et de mauvaise vie, et de l'avoir ainsi dispersée et dissipée, et envoyée dans un mauvais lieu. Et le traité manichéen, publié par E. Chavannes et P. Pelliot, dit aussi en parlant de ceux qui sont arrivés au terme de leur progrès spirituel : « S'ils voient que des laïques qui ne sont pas des adeptes de la religion subissent quelque dommage ou éprouvent des chagrins, leur cœur ne s'en afflige pas. » *Journal asiat.*, 1911, X[e] sér., t. XVIII, p. 583.

Élus et auditeurs sont les disciples de Mani. En dehors d'eux, il y a les pécheurs dont la morale manichéenne n'a pas à s'occuper, sinon pour s'efforcer de les convertir en leur faisant connaître la voie de la Lumière. Car en dehors de cette voie, il n'y a pas de salut possible. Seuls, seront sauvés ceux qui auront cru à la doctrine de Mani, et qui auront pratiqué ses commandements. Comment s'opère ce salut ? C'est le problème que résoud l'eschatologie manichéenne.

3° *Eschatologie manichéenne.* — Les doctrines de Mani sur la fin dernière des hommes devaient être exposées surtout dans le *Shâpurakân*, dont An-Nadim semble donner un résumé sous ce titre : Doctrines des Manichéens sur la vie future. Il faut citer en entier ce résumé.

« Quand la mort, dit Mani, s'approche d'un véridique, c'est-à-dire d'un élu, l'Homme primitif envoie un Dieu lumineux sous la forme du sage Conducteur, qu'escorte trois autres dieux avec le vase d'eau, l'habit, le bandeau, la couronne, le nimbe, et qu'accompagne aussi la Vierge, semblable à l'âme de ce

juste. En même temps apparaît le Démon de la convoitise et de la concupiscence avec d'autres démons. Dès que le véridique les aperçoit, il appelle à son secours les dieux qui ont l'aspect du sage Conducteur et les trois autres dieux. Ceux-ci s'approchent de lui. Dès que les démons s'en aperçoivent, ils se retournent pour fuir. Eux prennent le véridique, le revêtent de la couronne (du bandeau ?), du nimbe et de l'habit, mettent dans sa main le vase d'eau et montent avec lui sur la colonne de louange à la sphère de la lune, vers l'Homme primitif, et vers Nahnaha, la mère des vivants, jusqu'au lieu où il se trouvait d'abord dans le Paradis de la lumière. Pendant ce temps, son corps reste gisant, pour que le soleil, la lune et les dieux lumineux lui arrachent les forces, c'est-à-dire l'eau, le feu et le vent léger, qu'il s'élève ainsi jusqu'au soleil et devienne un Dieu. Le reste de son corps, n'étant plus que ténèbres, est jeté dans l'enfer.

« Quand la mort s'approche de l'homme militant, bien disposé pour la religion et la justice, qui protège l'une et l'autre, ainsi que les justes, les dieux déjà mentionnés lui apparaissent et aussi les démons. Il appelle à son secours et cherche une médiation propice en récompense des bonnes œuvres qu'il a accomplies et de la défense qu'il a donnée à la religion et aux véridiques. Lui aussi est délivré des démons. Mais il reste dans le monde comme un homme qui voit en rêve des spectres, et qui tombe dans l'ordure et dans la boue. Il demeure en cet état jusqu'à ce que son esprit soit délivré, qu'il parvienne au rendez-vous des véridiques et qu'il revête leur habit après une longue série d'égarements.

« Quand la mort apparaît à l'homme pécheur, sur qui la convoitise et la concupiscence ont mis la main, les démons s'approchent de lui, l'empoignent, le torturent et lui font voir les spectres. Les dieux aussi sont là, ainsi que l'habit mentionné. L'homme pécheur croit qu'ils sont venus pour le sauver. Mais ils ne sont là que pour l'accabler de reproches, pour lui remettre en mémoire ses actions et le convaincre de la faute qu'il a commise en négligeant de soutenir les véridiques. Alors, il erre sans cesse dans le monde, affligé de tourments, jusqu'au jour où cet état cessera, et où il sera jeté avec ce monde dans l'enfer. Telles sont, dit Mani, les trois voies par rapport auxquelles les âmes des hommes sont partagées. Une d'elles conduit au paradis : c'est la voie des véridiques; une autre va dans le monde et ses terreurs : c'est la voie de gardiens de la religion, des bienfaiteurs des véridiques; la troisième mène à l'enfer : c'est la voie des hommes pécheurs. » Flügel, *Mani*, p. 100, 101.

Un passage de l'*Épître du fondement*, conservé par Pseudo-Augustin renferme quelques données nouvelles sur le sort des âmes pécheresses : « Celles qui, par amour du monde, se sont laissé écarter de leur première vie lumineuse, qui sont devenues ennemies de la sainte Lumière, qui se sont armées ouvertement pour la ruine des saints éléments, qui se sont soumises à l'Esprit du Feu, qui ont en outre, par leurs persécutions, affligé la sainte Église et ses Élus, observateurs des préceptes célestes, seront exclues de la béatitude et de la gloire du saint Royaume. Parce qu'elles se sont laissé dominer par le mal, elles persévéreront dans cette même racine du mal; elles seront exclues de la terre pacifique et des régions immortelles. Voilà ce qui leur adviendra pour s'être si fort attachées aux œuvres mauvaises qu'elles se sont éloignées de la vie et de la liberté de la sainte lumière. Elles ne pourront donc pas être reçues dans ces royaumes pacifiques, mais elles seront clouées sur ce globe horrible auquel il faut donner une garde. Ainsi ces âmes seront attachées à ce qu'elles auront aimé. Elles resteront abandonnées sur ce globe ténébreux. Et elles se seront attiré ce châtiment par leur faute, pour avoir négligé de s'instruire sur la destinée qui leur était réservée et de la détourner lorsque l'occasion leur en était offerte. » Ps.-Augustin, *De fide contra manich.*, 5, *P. L.*, t. XLII, col. 1141.

On voit ainsi combien sera différent le sort des âmes, suivant la manière dont elles se seront conduites ici-bas. Les élus entreront immédiatement après leur mort dans le Paradis de Lumière. Recueillis au sortir de ce monde par les anges de lumière, ils passent d'abord dans la barque lunaire; puis ils sont conduits sur le vaisseau solaire jusqu'aux régions habitées par le Père; et c'est là qu'ils demeurent pour l'éternité. Le sort des auditeurs est moins heureux : ils sont condamnés à rester en ce monde; et sans doute passent-ils d'un corps dans l'autre jusqu'à ce qu'ils arrivent dans le corps d'un élu, ce qui est pour eux la dernière étape avant le salut définitif. D'après Birûni, Mani lui-même a enseigné cette doctrine de la métempsycose après l'avoir apprise des Hindous; *India*, trad. Sachau, t. I, p. 54, 55. Et de fait, on la trouve exposée non seulement dans les *Acta Archelaï* et dans les textes chrétiens qui en dépendent, mais aussi dans le traité chinois de Touen-houang, *Journal asiat.*, Xe sér., t, XVIII, p. 532, 533. Quant aux pécheurs, c'est l'enfer qui les attend, avec ses souffrances éternelles et sans espoir.

Toutefois, la séparation définitive des bons et des méchants ne s'accomplira qu'après un temps très long. Il faut d'incommensurables périodes pour permettre aux éléments lumineux tombés dans ce monde de se dégager de la matière et de retourner à leur source première. Les élus eux-mêmes ne peuvent empêcher certaines parcelles lumineuses de leur échapper, et de reprendre une existence errante. Peu à peu cependant s'accomplit la discrimination nécessaire. Les parcelles de lumière remontent à leur principe; et la matière, de plus en plus abandonnée à elle-même, reste isolée.

Au dernier jour, se produit un immense incendie, qui doit, selon An-Nadim, dans Flügel, *Mani*, p. 90 et le fragment manichéen de Tourfan, dans F. W. K. Müller, *Handschrift. Reste*, p. 19, durer 1468 ans. « L'ange chargé de porter la terre se dirige vers la hauteur, et l'autre ange cesse de tirer le ciel après lui; alors ce qu'il y a de supérieur se mélange à ce qu'il y a d'inférieur; un feu éclate et se répand dans ces matières jusqu'à ce que la lumière qui y est répandue soit rendue à la liberté. » An-Nadim, dans Flügel, *Mani*, p. 90.

C'est alors la fin. La séparation s'opère pour toujours entre les justes et les pécheurs, et, plus exactement entre le monde de la lumière et le monde des ténèbres. Suivant An-Nadim « l'Homme primitif vient alors, dit Mani, du monde de l'étoile polaire; le Messager du salut de l'Est, le grand architecte du Sud, l'Esprit vivant de l'Ouest. Ils observent le nouvel édifice qui est le nouveau Paradis. En même temps, ils tournent autour de cet enfer et regardent en ses profondeurs. Alors les justes viennent du Paradis vers cette lumière pour se jeter en elle. Ils se pressent au rendez-vous des dieux, et se rangent autour de cet enfer. Puis, ils jettent leurs regards sur les pécheurs qui se tournent et se retournent, errant çà et là et s'enfonçant toujours de plus en plus en cet enfer incapable de nuire jamais aux véridiques. Quand les pécheurs voient les véridiques, ils intercèdent auprès d'eux, et se jettent humblement à leurs pieds. Mais eux ne leur répondent qu'en termes accusateurs qui ne leur servent de rien. Les pécheurs n'y gagnent que d'accroître leur regret, leur chagrin et leur accablement. Tel sera leur lot éternel. » Flügel, *Mani*, p. 101, 102.

Et le royaume de Dieu s'étend brillant comme à l'origine, sans avoir plus à redouter aucune invasion des cohortes du Diable. L'ordre premier est rétabli entièrement et pour toujours.

4° *L'Église manichéenne.* — Suivant une tradition que connaît saint Augustin, et que rapportent d'autres auteurs, par exemple Agapius, Photius, Pierre de Sicile, Mani avait eu douze apôtres, comme le Christ. Ces derniers écrivains donnent même les noms de ces douze apôtres de Mani : Sisinnius et Thomas, Bouddas et Hermas, Adamas ou Adas et Adimante, Hiérax, Héraclide et Aphthonius, Agapius, Zarouas et Gabriabius. Photius, *Contra man.*, I, 14, *P. G.*, t. CII, col. 41; Pierre de Sicile, *Hist. man.*, 16, *P. G.*, t. CIV, col. 1265. Ces noms semblent très peu sûrs; et leur énumération, en trois séries binaires suivie de deux séries ternaires, est fort suspecte. Comme les *Acta Archelai*, 13, p. 22, mentionnent seulement trois disciples de Mani, Addas, Thomas et Hermas, il est vraisemblable que la liste primitive comprenait quatre séries de trois noms chacune. Ainsi Mani reproduisait-il l'exemple du Père de la lumière, entouré dès l'origine de douze éons répartis en quatre triades, et celui du troisième messager assisté lui aussi par ses douze vertus.

A l'exemple de Mani, la religion manichéenne avait à sa tête douze Maîtres soumis eux-mêmes à un premier chef. D'après An-Nadim « la religion sainte comprend cinq degrés : celui des Maîtres, ce sont les fils de la douceur; celui des Illuminés du soleil, ce sont les fils de la science; celui des Prêtres, ce sont les fils de l'intelligence; celui des Véridiques, ce sont les fils du secret; celui des Auditeurs, ce sont les fils de l'examen. » Flügel, *Mani*, p. 95.

Le chef suprême du manichéisme est l'iman, qui en principe, réside à Babylone. Nous avons vu qu'à une certaine date, l'iman fut obligé de transférer sa résidence à Samarcand. An-Nadim nous fait connaître les noms de plusieurs imans, et dans la liste qu'il donne des épîtres de Mani sont insérés les titres de nombreuses lettres d'imans. Le traité manichéen de Touen-houang signale de la même manière un chef de la religion, E. Chavannes et P. Pelliot, dans le *Journal asiat.*, X[e] sér., t. XVIII, p. 581, et n. 4; et un autre texte chinois nous fait voir le roi de la religion complimentant les Ouïgours, *Ibid.*, XI sér., t. I, p. 195.

Sur les douze maîtres, qui remplaçaient les douze apôtres de Mani, S. Augustin, *De hæres.*, 46, *P. L.*, t. XLII, col. 38, nous avons fort peu de renseignements; nous savons surtout qu'ils étaient les chefs des évêques, au nombre de 72. Ce chiffre lui-même rappelle celui des disciples du Christ. Les évêques manichéens — Fauste de Milève était l'un d'eux à la fin du IV[e] siècle — avaient la charge d'ordonner les prêtres et les diacres. Les textes chinois nous font connaître de hauts dignitaires de l'Église manichéenne auxquels ils donnent les noms de moucho et de fou-to-tan. On pourrait identifier les premiers avec les maîtres et les seconds avec les évêques.

Au-dessous des évêques, il y a des prêtres et des diacres. Fortunat, le contradicteur malheureux d'Augustin, était un prêtre manichéen établi à Hippone. Somme toute, cette hiérarchie, où l'on retrouve les souvenirs de l'Évangile, est manifestement calquée sur la hiérarchie catholique. Elle constitue un des points par lesquels les manichéens se rapprochaient le plus du christianisme.

Un autre trait de ressemblance se trouve dans les sacrements manichéens. Ceux-ci sont au nombre de deux, le baptême et l'eucharistie. Le baptême est réservé aux élus. Les auditeurs sont donc, dans l'Église manichéenne, regardés seulement comme des catéchumènes. Par le baptême sont remis les péchés et les grandes souillures. Cf. S. Augustin, *Contra Faust.*, V, 3; *Contra Felic.*, I, 10, *P. L.*, t. XLII, col. 221, col. 533; traité de Touen-houang, dans le *Journal asiat.*, X[e] sér., t. XVIII, p. 587. Turribius d'Astorga, *P. L.*, t. LIV, col. 691, prétend que les manichéens se servaient d'huile pour administrer le baptême, et de fait nous savons qu'ils regardaient l'huile comme une substance purifiante. S. Augustin, *De mor. man.*, 39, *P. L.*, t. XXXII, col. 1362. Il semble pourtant probable que le baptême manichéen était donné dans l'eau.

L'eucharistie, elle aussi, est réservée aux élus. S. Augustin, *Contra Fortunat.*, 3, t. XLII, col. 114. Mais nous avons fort peu de renseignements sur ses éléments et sur la manière dont ils étaient consacrés. La formule grecque d'abjuration, qui est un document tardif, anathématise les gens « qui rejettent la conversion du précieux sang et du corps du Christ, tout en faisant semblant de l'accepter, et lui substituent mentalement les discours doctrinaux du Christ, sur la seule communication desquels il aurait dit, d'après eux, aux Apôtres : Prenez, mangez et buvez. » *P. G.*, t. I, col. 1469. Mais le reproche ici adressé aux manichéens d'entendre l'eucharistie dans un sens purement symbolique est peu vraisemblable. On a supposé qu'à côté du pain, les manichéens consacraient de l'eau, par laquelle ils remplaçaient le vin, regardé comme particulièrement impur. P. Alfaric, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, p. 133, n. 2. Cette hypothèse est du moins probable, mais on aimerait la voir confirmée par des textes précis. Au témoignage d'Augustin, à l'eucharistie manichéenne se mêlaient parfois d'ignobles pratiques ; le saint docteur rappelle que les catholiques reprochaient à leurs adversaires de manger en guise d'eucharistie un pain immonde, une masse de farine aspergée d'un liquide impur. *De hæres.*, 46, t. XLII, col. 36. Les manichéens, il est vrai, niaient les faits allégués, et récemment on a essayé de diminuer la valeur des témoignages rapportés par saint Augustin; P. Alfaric, *op. cit.*, p. 165, n. 1. Il semble pourtant difficile de n'en tenir aucun compte.

Si nous ne possédons que peu de détails sur les sacrements du manichéisme, du moins connaissons-nous davantage ses prières et ses cérémonies. Suivant An-Nadim, Mani lui-même inspira à ses fidèles le commandement des quatre ou sept prières : voici, d'après l'historien arabe, comment doivent s'accomplir ces prières : « Le fidèle se tient droit; il se frictionne avec de l'eau ou une autre substance, et il se tourne vers la grande lumière. Puis, il se prosterne, et, cela fait, il dit : « Béni soit notre guide, le Paraclet, « l'envoyé de la Lumière. Bénis soient ses anges, les « veilleurs; et louées soient ses armées lumineuses. » Ensuite, il se relève promptement... Dans une seconde prostration, il dit : « Glorieux et lumineux Mani, toi « notre guide, la racine de notre illumination, le rameau « de l'honnêteté, le grand arbre, tu es notre unique « salut. » Dans une troisième prostration, il dit : « Je « me prosterne et je loue avec un cœur pur et une langue « sincère le grand Dieu, le Père des lumières... » Dans une quatrième prostration, il dit : « Je loue et invoque « tous les dieux, tous les anges lumineux, toutes les « lumières et toutes les armées qui sont devant le « grand Dieu. » Dans une cinquième prostration, il dit : « J'invoque et je loue les armées et les dieux « lumineux, qui, avec leur Sagesse, foncent sur les « ténèbres, les rejettent et les domptent. » Dans une sixième prostration, il dit : « J'invoque et je loue le « Père de la grandeur, le sublime et le brillant qui est « venu des deux sciences. » Il continue ainsi jusqu'à la douzième prostration. Après avoir achevé les dix (douze ?) prostrations, il passe à une autre prière, où il formule des louanges que nous n'avons pas à

reproduire. La première prière a lieu quand le soleil a dépassé son plein midi, la seconde entre ce moment et celui où il se couche, la troisième le soir après le coucher du soleil, la quatrième dans le milieu de la nuit trois heures après le coucher du soleil. A chacune, dans ses prostrations, le fidèle se comporte comme dans la première, dite au Messager du Salut. » Flügel, *Mani*, p. 96, 97.

« Nous ne possédons plus ce *livre des Prières*, dont parle Timothée de Constantinople, *De recept. hæret.*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 21, et qui devait contenir les principales formules de la liturgie manichéenne; mais nous avons encore, dans des manuscrits de Tourfan, des fragments et des titres d'hymnes du plus haut intérêt. Nous savions, depuis longtemps, et particulièrement par saint Augustin, que les manichéens aimaient beaucoup la musique dans laquelle ils voyaient comme un écho venu du ciel. Les textes récemment découverts nous permettent désormais de nous faire une idée plus exacte de ces hymnes et de ces cantiques : Une longue table des matières nous donne les premiers mots de près de deux cents de ces morceaux. Voici un fragment de cette table :

Souviens-toi des bienfaiteurs...
Je veux te louer Yazd Bag Mani...
Je veux te louer et t'invoquer...
Je veux te louer, lumière inviolée...
Je veux t'invoquer, Dieu, lumière...
Je veux t'invoquer, toi qui m'as...
Je veux t'invoquer, ô mon Dieu, sauve-moi...
Je veux t'invoquer, ô mon Dieu, toi...
Je veux te louer, ô mon Dieu...
Gloire à toi, ô mon Dieu, par...
Bienfaiteurs, élus, nous voulons te bénir...

F. W. K. Müller, *Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch* (*Mahrnamag*), dans les *Abhandlungen* de l'Académie des sciences de Berlin, 1913, p. 20. Cf. W. Bang, *Manichäische Hymnen*, dans le *Museon*, t. XXXVIII, 1925, p. 1-55.

D'autres manuscrits de Tourfan complètent cette table des matières. « Ils contiennent des fragments nombreux et parfois importants d'hymnes manichéennes... Plusieurs se rapportent aux derniers temps, au départ, à la séparation du corps et de l'âme. D'autres formulent des vœux pour de grands personnages. La plupart adressent des louanges variées au Père de la lumière, aux grandeurs qui entourent son trône, aux Esprits qui l'assistent, aux deux luminaires, aux anges qui recueillent les âmes sur les barques célestes, et surtout au sage, au brillant, au divin Mani. Enfin, quelques-unes demandent pardon à Dieu pour les péchés commis.

« Certains de ces textes liturgiques portent encore leur notation musicale. Ils étaient destinés à être chantés. Sans doute, le chant se faisait-il avec accompagnement. D'après l'historien Ibn Shinah, Mani aurait inventé le luth. » P. Alfaric, *Les écritures manichéennes*, t. II, p. 133.

Aux prières et aux hymnes, il faut joindre certaines pratiques de confession des péchés sur lesquelles nous n'avons que des renseignements incomplets. Une lettre de saint Augustin nous montre les auditeurs s'agenouillant devant les élus, dans l'attitude de la prière, pour recevoir l'imposition des mains, signe sensible du pardon de leurs fautes. *Epist.*, CCXXXVI, 2, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1033; cf. *Acta Archel.*, 10, p. 16, l. 15. Mais nous ignorons quelle était au juste la valeur de cette absolution. Un texte retrouvé à Tourfan et à Touen-houang, le *Kouastouanift*, est une sorte de pénitentiel : on y voit l'auditeur manichéen passer ses fautes en revue, et finalement en demander pardon à Dieu; nous avons déjà indiqué les quinze catégories entre lesquelles sont réparties, d'une manière qui semble d'ailleurs assez arbitraire, les fautes commises et accusées. Voir col 1851.

Les jeûnes des manichéens sont une de leurs pratiques de pénitence les plus caractéristiques. Nous n'avons plus à y revenir, ayant déjà eu l'occasion de les mentionner. Col. 1880. Il suffit de rappeler que le plus long et le plus important d'entre eux précédait la grande fête de la secte, celle du *Bêma*. Cette fête était célébrée chaque années au printemps, pour commémorer l'anniversaire de la mort de Mani. Elle tombait donc à peu près à la même époque que Pâques, et le jeûne qui en était la préparation pouvait être plus ou moins confondu avec le carême.

Lorsqu'était arrivé le jour de la solennité, on dressait en évidence une estrade funéraire, munie de cinq degrés, et ornée de linges précieux : c'était à cette estrade, qui rappelait le souvenir du Maître que s'adressaient les prières des fidèles. S. Augustin, *Contra epist. Man.*, 9, t. XLII, col. 178.

A côté de la fête du *Bêma*, les manichéens durent adopter l'une ou l'autre des solennités chrétiennes. C'est ainsi qu'au temps de saint Léon le Grand les adeptes de la secte célébraient à Rome le jour de Noël, mais le pape leur reproche d'honorer beaucoup plutôt le *sol novus* que Notre-Seigneur lui-même. *Sermo* XXII, 6, *P. L.*, t. LIV, col. 198. Il est évident que de telles fêtes sont sans signification pour l'intelligence du manichéisme.

Il est possible qu'à l'origine les manichéens n'aient eu ni temples, ni images, ni autels; et Fauste de Milève expliquait, dans son ouvrage, que le seul temple de ses coreligionnaires est l'âme du juste, leur seul autel un esprit cultivé ; S. Augustin, *Contra Faust.*, XX, 3, *P. L.*, t. XLII, col. 370. Cependant cette absence de temples, de représentations figurées et d'encens liturgique, dont se glorifiait Fauste, doit tenir simplement aux conditions très dures faites au manichéisme africain par les autorités civiles. Nous savons l'importance que Mani donnait au dessin et à la peinture, et qu'il avait cherché, par la décoration de ses ouvrages, à attirer les yeux autant que les esprits. Les manichéens d'Orient avaient, au dire d'An-Nadim, des églises ornées de fresques, Flügel, *Mani*, p. 98; et ils faisaient une grande consommation d'encens. L'absence d'autels peut par contre tenir à des causes plus générales. Les disciples de Mani avaient en horreur le sang versé et le meurtre des animaux; il n'admettaient d'ailleurs pas que le Christ fut réellement mort et ne concevaient pas un sacrifice non sanglant, tel qu'est celui de la messe. N'offrant pas de sacrifices, ils n'avaient pas besoin d'autels, dans leurs lieux de prières.

Il est à peine besoin d'ajouter que les renseignements qui viennent d'être donnés sur la liturgie manichéenne sont loin d'être complets; les prières les chants, les rites, en usage dans la secte ont varié suivant les lieux et suivant les époques. Si l'on met à part le commandement de la prière, imposé par Mani, et la grande fête du *Bêma* qui semble bien avoir été très ancienne et universellement célébrée, on n'a pas le droit de généraliser telle ou telle donnée particulière, qui ne vaut que pour l'époque et le temps où elle a été constatée.

V. ORIGINES DU MANICHÉISME. — Nous avons dans les pages qui précèdent, essayé de décrire le manichéisme, tel que nous pouvons le connaître d'après les fragments de Mani ou les ouvrages de ses disciples, sans nous demander d'où viennent les doctrines enseignées par Mani, et quelle place il faut donner. dans l'histoire des religions au fondateur de la secte. Il est du moins nécessaire de poser la question, et surtout de marquer, dans la mesure du possible, les relations entre le manichéisme et le christianisme.

Il est certain que Mani connaissait les Écritures de l'Ancien Testament; mais c'était pour les rejeter comme l'œuvre du diable. Titus de Bostra, *Co tra man.*, III, 5, *P. G.*, t. XVIII, col. 1221. A certains égards, son enseignement est une protestation contre le judaïsme, religion essentiellement mauvaise et corruptrice. « Dans ses livres, dit An-Nadim, il traitait irrespectueusement tous les prophètes; il les accusait de mensonge et soutenait que les démons s'étaient emparés d'eux et parlaient par leur bouche; en quelques passages de ses écrits, il les qualifiait même de démons. » Flügel, *Mani*, p. 100. Les *Acta Archelai* complètent ces renseignements. « Voici ce qu'enseigne Manès au sujet des prophètes : En eux réside l'esprit d'impiété et d'iniquité des Ténèbres qui se sont soulevés au début. Aussi ont-ils été trompés et trompeurs. L'Archonte a aveuglé leur entendement. Si quelqu'un se fie à leurs paroles, il mourra pour toujours et sera voué au globe de feu pour n'avoir pas appris la gnose du Paraclet... D'après lui, c'est le prince des Ténèbres qui a parlé avec Moïse, les Juifs et les prêtres : le Dieu de ces gens est donc le même que celui des chrétiens et des gentils; il les a séduits dans sa concupiscence, parce qu'il n'est pas le vrai Dieu. Quiconque espère en cette divinité sera comme elle livré aux chaînes pour n'avoir pas mis son espoir dans le Dieu véritable. » *Acta Archel.*, 11 et 12, p. 18, l. 13, p. 20, l. 13.

Plus loin, le même ouvrage place dans la bouche même de Mani des reproches plus précis : « C'est à Satan, est censé dire le réformateur, qu'on doit attribuer les enseignements de la Loi et des prophètes. C'est lui qui a parlé par l'intermédiaire de ces derniers. Il leur a fait attribuer à Dieu toutes sortes d'ignorances, de tentations et de désirs mauvais; il le leur a fait présenter comme avide de chair et de sang, s'efforçant ainsi de rejeter sur le Père du Christ les caractères de Satan et de ses prophètes... La loi renferme un ministère de mort organisé. Elle est le voile mis sur le visage de Moïse pour en faire disparaître l'éclat. On ne peut sans danger, lui adjoindre le Nouveau Testament comme si celui-ci venait du même Maître. En effet, elle est usée, décrépite, et proche de la mort, tandis que l'enseignement du Sauveur se renouvelle de jour en jour. Lorsqu'un arbre a un tronc vieilli et que ses branches ne portent plus de fruit, on le coupe. Quand les membres du corps sont corrompus, on les ampute. Sans cela, le mal qui a causé leur corruption se répandrait dans l'organisme entier. De même, le maintien de la loi, issue de l'ignorance, amènerait la perte de l'âme. La Loi et les prophètes vont jusqu'à Jean-Baptiste. Après lui vient la loi de la vérité, la loi de la promesse, la loi des cieux, la loi nouvelle donnée au genre humain. » *Acta Archel.*, 15, p. 25.

Grâce surtout aux écrits de saint Augustin, et principalement au *De Genesi contra manichæos*, au *Contra Adimantum* et au *Contra Faustum*, nous connaissons bien le détail des objections que faisaient Mani et ses disciples à l'Ancien Testament. Ils lui reprochaient avant tout sa barbarie et la cruauté, l'immoralité d'un certain nombre de ses récits, l'invraisemblance de tel ou tel détail historique, le caractère grossier de sa législation. Ils se plaisaient aussi à l'opposer au Nouveau Testament et à faire voir les contradictions existantes entre la doctrine de Moïse et des prophètes et les enseignements du Sauveur.

Ces objections n'étaient pas nouvelles, et Mani n'avait pas eu à les inventer. Tout naturellement, nous rapprochons Mani d'autres adversaires bien connus de l'Ancien Testament, qui rejetaient la loi juive pour des raisons semblables aux siennes. Ceux-ci sont les gnostiques, Basilide, Valentin, et particulièrement Marcion. Dans un ouvrage, auquel il avait donné le titre significatif d'*Antithèses*, Marcion s'était attaché à faire ressortir les oppositions des deux Testaments de manière à prouver que les deux recueils ne pouvaient pas être l'œuvre d'un seul et même Dieu. Au Dieu juste, au Créateur du ciel et de la terre, il attribuait l'Ancien Testament; il voyait, au contraire, dans le Nouveau l'ouvrage achevé et définitivement parfait de la bonté de Dieu.

Les noms de Mani et de Marcion ont été de très bonne heure rapprochés l'un de l'autre. Saint Éphrem, par exemple, a combattu ensemble ces deux adversaires, en même temps que Bardesane. Toutefois, Mani était autre chose qu'un disciple de Marcion, et il allait plus loin que lui dans la négation : il le prenait même personnellement à partie dans un chapitre du *Trésor*. Au lieu d'attribuer les Écritures juives à un Dieu inférieur, Mani y voyait l'œuvre du diable. De la sorte, il était impossible de conserver quoi que ce fût de l'Ancien Testament.

Le Nouveau Testament était mieux traité par Mani, bien qu'il fût, lui aussi, soumis à une critique sévère. C'est que les livres qui le constituent nous instruisent sur le Christ, et que celui-ci tient une place des plus importantes dans le système manichéen. Aussi ancien que le monde, engendré par l'Homme primitif avec qui il peut être identifié, Jésus est le Fils de Dieu et le Sauveur. Il apparut d'abord à Adam, pour l'instruire de ses devoirs et le prémunir contre la séduction d'Ève. Il lui montra « sa propre personne exposée à tout, aux dents de la panthère et aux dents de l'éléphant, dévorée par les voraces, engloutie par les gloutons, mangée par les chiens. » Théodore Bar-Khôni, dans F. Cumont, *Recherches sur le manichéisme*, fasc. 1, p. 48. Dès lors, il continue à vivre dans le monde, toujours attaché à la croix de lumière, et souffrant de son union avec la matière; mais poursuivant aussi l'œuvre du salut.

De telles doctrines, sans doute, ne figurent pas dans les livres authentiques du Nouveau Testament. Mais les manichéens, fidèles ici encore à l'exemple de Marcion, n'hésitaient pas à faire la critique du Nouveau Testament, gardant les parties qui leur plaisaient et rejetant impitoyablement tout le reste. A certains égards, la critique de Mani était moins destructrice que celle de Marcion, car, celui-ci ne conservait que l'Évangile de saint Luc, tandis que les manichéens n'hésitaient pas à se servir des quatre évangiles. Mais ils n'en acceptaient pas le texte traditionnel. Ils y faisaient des coupures; ils supprimaient en particulier tous les passages dans lesquels Jésus présentait sa doctrine comme l'accomplissement de l'ancienne alliance, ceux qui renfermaient un éloge des Juifs. Ils rejetaient encore tout ce qui regardait l'enfance de Notre-Seigneur. Les récits relatifs à la conception virginale leur déplaisaient entre tous. « Je me garderai bien, fait dire à Mani l'auteur des *Acta Archelai*, d'admettre que Notre-Seigneur soit descendu dans le sein d'une femme... Il y a une quantité de témoignages qui montrent qu'il est venu parmi nous sans naître comme nous... Le Fils de Dieu est descendu tout formé et il s'est complètement transformé en homme. Comme dit Paul, il s'est trouvé extérieurement semblable à un homme... Puis, quand il a voulu, il a donné à cette humanité la forme et l'aspect du soleil. » *Acta Archel.*, 59, p. 86 sq.

Les récits relatifs à la passion n'étaient pas moins violemment attaqués par les manichéens. Car Mani ne pouvait admettre que Jésus fut véritablement mort sur la croix. Un passage de l'*Épître du fondement*, cité par Évode, affirme que ce ne fût pas le Fils de Dieu, mais un suppôt du diable qui fut crucifié : « L'ennemi écrit Mani, espérait bien avoir mis en

croix le Sauveur, Père des justes. Mais ce fut lui qui se trouva crucifié. En cette circonstance, la réalité fut tout autre que l'apparence. Le prince des ténèbres se vit donc attaché à la croix; il porta avec ses compagnons la couronne d'épines et il fut revêtu du vêtement de pourpre. Il but le fiel et le vinaigre, qui, d'après certains, auraient abreuvé le Sauveur. Toutes les souffrances que celui-ci parut endurer furent réservées aux archontes ténébreux. Eux seuls furent atteints par les clous et par la lance. » Évode, *De fide contra man.*, 28, *P. L.*, t. XLII, col. 1147.

Il est facile de comprendre les principes selon lesquels étaient ainsi disséqués les récits du Nouveau Testament. Comme Mani estime que la matière est essentiellement mauvaise, il ne peut admettre que le Sauveur ait eu un corps véritable. De la chair, Jésus a pris l'apparence, il a été trouvé en toutes choses semblable à un homme; mais il n'a pas eu la réalité de ce corps mortel et passible. Il n'a pas eu à naître ni à mourir. Cette doctrine n'est pas particulière au manichéisme. De nouveau, nous retrouvons ici le souvenir des gnostiques, qui condamnaient impitoyablement la chair comme la source de tous les maux : c'est en suivant l'exemple des maîtres gnostiques que Mani aboutissait au docétisme.

Avec les évangiles corrigés et mutilés, Mani acceptait encore les épîtres de saint Paul. Marcion avait agi de même; et son canon du Nouveau Testament ne contenait que l'Apôtre à côté de l'Évangile de saint Luc. Naturellement l'*Apostolicum* de Mani avait été lui aussi l'objet d'une correction sévère, qui avait eu pour résultat d'en retrancher tous les passages favorables aux Juifs. Mais comme, tout compte fait, saint Paul restait celui qui avait le mieux compris l'opposition foncière de la chair et de l'esprit de la loi et de la foi, du vieil homme et de l'homme nouveau, ses lettres restaient l'arsenal incomparable où les manichéens cherchaient les arguments qu'ils pouvaient faire valoir dans leurs discussions avec les catholiques. Les écrits d'Adimante, de Fauste, de Secundinus, que nous connaissons par les réfutations de saint Augustin, sont remplis de textes empruntés aux épîtres de saint Paul.

On n'aurait pas une idée complète de la position prise par Mani et ses disciples à l'égard du christianisme, si l'on ne rappelait le rôle joué chez eux par les livres apocryphes. Récemment, M. P. Alfaric a essayé de dresser un inventaire complet des *Écritures manichéennes :* peut-être tel ou tel des ouvrages qu'il mentionne n'avait-il pas réellement droit de cité dans la bibliothèque religieuse des manichéens; son inventaire permet du moins de se faire une idée de quelques-unes des sources de la pensée manichéenne.

Nous savons déjà que Mani lui-même avait composé un ouvrage auquel il avait donné le nom d'*Évangile vivant.* Peut-être ce livre n'était-il pas autre chose qu'un commentaire des récits évangéliques, assez analogue aux vingt-quatre livres des *Commentaires évangétiques* rédigés par Basilide. C'est du moins ce qu'on serait tenté de conclure d'un témoignage de Théodore Abou-Kourra, selon qui les zandiques ou manichéens parlent ainsi aux gens qu'ils veulent convertir : « Tu dois t'adjoindre aux chrétiens, et écouter les paroles de leur évangile. Et le véritable est celui que nous possédons, celui qu'ont écrit les Douze apôtres... Et personne n'en possède l'explication en dehors de Mani notre maître. » *Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion*, trad. G. Graf, Munster, 1913, p. 27.

Dans ces conditions, Mani aurait commenté l'*Évangile des Douze apôtres*; et c'est ce commentaire qui aurait pris le titre d'*Évangile vivant.* L'Évangile des Douze, mentionné par Origène, *Hom. 1 In Luc.*, *P. G.*, t. XIII, col. 1803, nous est d'ailleurs mal connu. P. Alfaric, *op. cit.*, t. II, p. 173-175, l'identifie à l'Évangile ébionite que cite Épiphane, *Hæres*,, XXX, 3, *P. G.*, t. XLI, col. 409. Deux citations, faites par Birûni, pourraient provenir de l'Évangile ébionite : la première est donnée sans référence : « Les Apôtres interrogèrent Jésus sur la vie de la nature inanimée; sur quoi il leur dit : « Si ce qui est inanimé est séparé « de l'élément vivant qui lui est mélangé et apparaît « seul avec soi-même, il est de nouveau inanimé et « n'est pas capable de vivre, tandis que l'élément vivant « qui l'a abandonné, retenant son énergie vitale inaltérée, ne meurt jamais. » *India*, trad. Sachau, t. I, p. 48. La seconde est empruntée au livre des *Mystères* : « Comme les Apôtres savaient que les âmes sont immortelles et que, dans leurs migrations, elles revêtent toutes les apparences, prennent la forme de tous les animaux et sont moulées dans le moule de toutes les figures, ils demandèrent au Messie quelle serait la fin de ces âmes qui n'auraient pas reçu la vérité ou appris l'origine de leur existence. Et il leur répondit : « Toute âme faible qui n'a pas reçu tout « ce qui lui appartient de vérité périt sans aucun repos ou bonheur. » *India*, t, I, p. 54, 55.

Somme toute, nous sommes mal renseignés sur l'Évangile des Douze; nous ne le sommes pas beaucoup mieux sur celui des Soixante-dix, dont parle Birûni, et qu'il présente comme une copie du premier, faite par un certain Balamis. *Chronology*, trad. Sachau, p. 27; cf. P. Alfaric, *op. cit.*, t. II, p. 177-180.

Timothée de Constantinople, *De recept. hæret.*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 21, signale l'*Évangile de Philippe* et l'*Évangile de Thomas* dans la liste des Écritures manichéennes. Le second de ces ouvrages est également signalé par saint Cyrille de Jérusalem qui ne veut pas le recevoir; « car, dit-il, il ne vient pas d'un des douze apôtres, mais de l'un des trois mauvais disciples de Mani. » *Catech.*, VI, 31, *P. G.*, t., XXXIII, col. 593. Ces deux livres n'ont pas une origine manichéenne, mais gnostique. L'Évangile de Philippe est cité par saint Épiphane, *Hæres.*, XXVI, 13, *P. G.*, t. XLI, col. 352, et sans doute aussi par la *Pistis Sophia*, 42-44, édit. Schmidt, p. 44, 45. L'Évangile de Thomas est signalé par Origène, et par saint Hippolyte, *Philos.*, V, 7, *P. G.*, t. XVI *c*, col. 3314, qui en fait un livre sacré des Naasséniens.

Saint Augustin nous apprend d'autre part que les Manichéens regardent les *Actes de Thomas* comme des écritures tout à fait pures et véridiques. *Contra Faust.*, XXII, 79; *Contra Adim.*, XVII, 2. *P. L.*, t. XLII, col. 452, 158. Cf. Bousset, *Manichäische in den Thomasakten*, dans la *Zeitschrift für N. T. Wissensch.*, 1917, p. 1 sq. Il dit également que les manichéens ont en haute estime les *Actes de Pierre*, *Contra Adim.*, XVII, 5, t. XLII, col. 161. Évode d'Uzalis reproche aux manichéens d'admettre la doctrine des *Actes d'André, De fide ad man.*, 38, *ibid.*, col. 1150, que Filastrius de Brescia regarde comme le premier des apocryphes admis par la secte, *Hæres.*, LXXXVIII (60). Les *Actes de Jean* sont encore nommés par Filastrius parmi les écriture manichéennes, *loc. cit.* Les *Actes de Paul* enfin étaient cités par Fauste de Milève. Tous ces livres nous sont bien connus; car ils ont été maintes fois cités par l'antiquité chrétienne. Les uns, surtout les *Actes de Jean*, et ceux de Thomas ont une couleur gnostique et docète très accentuée. Les autres sont plus orthodoxes : encore est-il qu'ils devaient plaire aux manichéens par les discours qu'ils renferment en faveur de la chasteté, par le mépris qu'ils affichent de la chair et de la matière. Ce n'est pas sans raison que les manichéens, sinon Mani lui-même, s'inspiraient des ouvrages apocryphes plus volontiers que des textes

canoniques. Ils y retrouvaient certaines de leurs doctrines. Ces doctrines d'ailleurs n'avaient pas été enseignées par la grande Église; elles étaient celles de la gnose, et on les rencontre déjà chez les maîtres gnostiques du second siècle, Basilide, Valentin et Marcion.

C'est encore le nom de Marcion qui s'impose avant tous les autres lorsqu'on ne se contente plus d'examiner les livres rejetés ou acceptés par le manichéisme, et qu'on se met en face de la doctrine de Mani. Le fond de cette doctrine est l'antagonisme entre le bien et le mal, entre la lumière et les ténèbres. Marcion avait résolu cet antagonisme en admettant l'existence d'un Dieu bon à côté d'un Dieu juste. Justice et bonté étaient, pour lui, les deux attributs, disons si l'on veut, les deux vertus opposées. Mani est, en certain sens, plus logique que Marcion, car la justice en soi n'est pas un mal, et elle n'est pas contradictoire de la bonté. C'est le mal qui s'oppose au bien; la matière qui s'oppose à la chair, l'obscurité qui s'oppose à la lumière. Mani n'hésite pas à faire de cette opposition quelque chose d'éternel, de nécessaire, d'immuable. La lumière a toujours existé en face des ténèbres, et rien ne peut supprimer l'un de ces deux principes. La guerre qu'ils se font l'un à l'autre, qui se poursuit depuis l'origine de ce monde jusqu'à la consommation des choses, n'est qu'un épisode. Avant elle, les deux royaumes coexistaient l'un à côté de l'autre. Après elle, ils recommenceront à coexister, sans se mélanger et sans se connaître.

Le même dualisme se retrouve, plus ou moins accentué, exprimé de diverses manières dans toutes les sectes gnostiques. Le manichéisme apparaît donc comme une sorte de gnose, plus complète, plus logique et même, dans son ensemble, plus simple que la plupart de celles qui l'ont précédé. Mani lui-même est apôtre de Jésus-Christ. *Acta Archel.*, 5 et 15, p. 5 et 23; Augustin, *Contra epist. Man.*, 9; *Contra Felic.*, I, 14, *P. L.*, t. XLII, col. 178, 529. Il est aussi le Paraclet annoncé par le Christ, *Acta Archel.*, 15, p. 24, l. 3; cf. An-Nadim, dans Flügel, *Mani*, p. 85; Bîrûni dans Kessler, *Mani*, p. 318. Il enseigne le commencement, le milieu et la fin. Il montre comment le monde s'est formé, pourquoi les jours y succèdent aux nuits, quel but poursuivent le soleil et la lune dans leurs courses lointaines. Augustin, *Contra Felic.*, I, 9, *P. L.*, t. XLII, col. 525. C'est qu'il est le dernier des messagers divins, et qu'en lui se réalisent toutes les promesses faites par Jésus à ses Apôtres.

En ce sens, le manichéisme dépend du christianisme. Il n'aurait pas été ce qu'il est, si Mani avait enseigné avant le Christ, et s'il n'avait pas connu les doctrines chrétiennes. Les textes orientaux récemment découverts ont apporté ici de précieuses confirmations. Telles ou telles doctrines que l'on connaissait surtout par saint Augustin, et qui rendaient un son particulièrement chrétien, celle de la Trinité, par exemple, celles qui regardent le rôle du Christ dans le salut, pouvaient sembler particulières aux manichéens d'Afrique et avoir été influencées, à une date récente, par un contact prolongé avec le catholicisme. Le fait que ces doctrines figurent également dans les textes de Touen-houang suffit à prouver leur caractère authentique et original.

Mais le dualisme, en tant que système, n'a rien de chrétien. C'est plutôt en Orient qu'il faut en chercher les expressions les plus complètes. « Le manichéisme, écrit K. Kessler, est la gnose la plus achevée, d'une part, parce qu'il emprunte à la source primitive de toutes les gnoses de l'Asie antérieure, à la religion assyro-babylonienne, la matière mythologique la plus riche, sans aucun intermédiaire; d'autre part, parce que son fondateur Mani a travaillé et systématisé cette matière d'une façon plus conséquente que tous les gnostiques en en faisant un corps de doctrine. Félix dit, dans Augustin, *Contra Felic.*, II, 1, *P. L.*, t. XLII, col. 536, de l'*Epistola fundamenti*, qu'en elle Mani a résumé le commencement, le milieu et la fin. En fait, sur tous les problèmes qui excitent l'intérêt religieux au sujet du passé, du présent et de l'avenir, sur tous les problèmes relatifs à la véritable nature de Dieu et de l'homme, et des devoirs qui s'ensuivent de l'homme par rapport à Dieu, Mani a apporté des solutions non seulement détaillées, mais encore ordonnées et systématisées. Voilà ce qui, jusqu'à lui, avait manqué à la gnose. Le manichéisme devait ainsi, pendant le premier millénaire de l'ère chrétienne, exercer une profonde influence. Les anciens systèmes de la gnose dualiste, ceux dont Mani lui-même parle souvent, des marcionites, des bardesanites, des basilidiens, appelaient en quelque manière par leurs inconséquences mêmes la naissance d'un système plus conséquent, dans lequel ils viendraient historiquement s'achever. Mani donne à l'énigme la plus troublante pour la pensée, à celle des rapports entre la nécessité dans le cours de l'univers et la libre volonté de l'homme, une solution tout à fait radicale, entièrement matérialiste, quand il dit : « Il y a un bien primitif et un mal primitif, l'un et l'autre substantiels et tout s'éclaire par le mélange de l'un et de l'autre. » Mani est ainsi un philosophe, mais il revêt ses idées d'une foule d'images mythologiques. Celles-ci, il les emprunte tout comme les anciens gnostiques, non pas à sa fantaisie personnelle, mais à un matériel préexistant, à une tradition ancienne. Et celle-ci est la religion assyro-babylonienne. Tout s'explique par les relations de Mani avec Babylone et la Babylonie, dans sa vie comme dans son enseignement, aussi bien que lui-même, dans ses expressions et ses dispositions. C'est en Babylonie, dans le voisinage de Kutha qu'il est né, c'est à la Babylonie que, d'après ses propres déclarations, il a été envoyé comme prophète : c'est en Babylonie que devait résider après sa mort le chef de l'Église manichéenne. » K. Kessler, art. *Mani, Manichäer*, dans la *Protest. Realencyclop.*, 3e édit., t. XII, p. 226.

Par suite, selon Kessler, tous les détails de la mythologie manichéenne seraient à expliquer par des survivances de l'ancienne religion babylonienne. Il doit y avoir, dans ce système absolu, une grande part d'exagération. Il est sans doute utile de rappeler que le père de Mani et Mani lui-même ont été agrégés à la secte des moughtasilas ou baptistes, et que le prophète a trouvé dans cette secte quelques éléments de sa propre doctrine. Peut-être se borne-t-on à reculer le problème sans le résoudre. Et il faut bien reconnaître qu'un aveu d'ignorance reste sans doute la plus sage des positions dans l'état actuel de nos connaissances. Nous pouvons saisir sans trop de peine les rapports du manichéisme avec la gnose. Mais le problème de la gnose n'est pas encore résolu et c'est un de ceux qui méritent de retenir le plus l'attention des chercheurs. L'Asie orientale, dans les siècles qui précèdent l'ère chrétienne, et dans ceux qui la suivent immédiatement, est le creuset où se fondent, où se mélangent, où s'éprouvent toutes sortes de systèmes et de théories. Le manichéisme, s'il est l'œuvre propre d'un fondateur connu, s'il porte les marques de la personnalité puissante qui l'a conçu et organisé, résume aussi le travail obscur de tout un monde. Il faut croire seulement que ce système était puissant, puisque, pendant près d'un millier d'années, il est resté vivant et efficace et qu'il a réussi, malgré les persécutions dont il a été l'objet, à se répandre de l'Extrême-Occident jusqu'à l'Extrême-Orient.

Chr. Wolf, *Manichæismus ante Manichæos*, Hambourg, 1707; Is. de Beausobre, *Histoire critique de Manichée et du manichéisme*, 2 vol. in-4°, Amsterdam, 1734 et 1739; Mosheim, *Commentar. de rebus christianis ante Constantinum Magnum*, Helmstadt, 1753, p. 728 sq.; Chr. Baur, *Das manichäische Religionssystem*, Tubingue, 1831; C. Trechsel, *Ueber Kanon, Kritik und Exegese der Manichäer*, Berne, 1832; G. Flügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften*, Leipzig, 1862; H. von Zittwitz, *Acta disputationis Archelai et Manetis untersucht*, dans la *Zeitschrift für historische Theologie* herausg. von Kahnis, 1873, p. 467-528; Oblazinski, *Acta disputationis Archelai cum Manete*, Dissert., Leipzig, 1874; A. Geyler, *Das System des Manichäismus und sein Verhältnis zum Buddhismus*, Iéna, 1875; K. Kessler, *Untersuchungen zur Genesis des manichäischen Religionssystems*, 1876; A. Newman, *An introductory Essay on the manichæan heresy*, 1887; K. Kessler, *Mani, Forschungen über die manichäische Religion*, t. I. *Voruntersuchungen und Quellen*, Berlin, 1889; voir les recensions suivantes de cet important ouvrage : Th. Nöldeke, dans la *Zeitschrift der deutsch. morgenländ. Gesellschaft*, t. XLIII, 1889, p. 535 sq.; A. Rahlfs dans les *Götting. gelehrte Anzeigen*, 1889, n. 23; A. Müller, dans la *Theologische Literaturzeitung*, 1890, n. 4; E. Rochat, *Essai sur Mani et sa doctrine*, Genève, 1897; A. Dufourcq, *De manichæismo apud latinos*, Paris, 1900; A. Brückner, *Faustus von Mileve, Ein Beitrag zur Geschichte des abendländischen Manichäismus*, Bâle, 1901; R. Kessler, art. *Mani, Manichäer*, dans la *Protest. Realencyclop.*, 3e édit., t. XII, 1903, p. 193-228; A. Dufourcq, *Le néomanichéisme et la légende chrétienne. Études sur les Gesta martyrum romains*, t. IV, Paris, 1910; W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Gœttingue, 1907; F. Cumont, *Recherches sur le manichéisme*, Bruxelles, 1908 et 1912, fascicules 1 et 2; A. E. de Stoop, *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'empire romain*, Gand, 1909; P. Alfaric, *Les Écritures manichéennes*, I. *Vue générale*; II. *Étude analytique*, 2 vol., Paris, 1918; du même *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, t. I, *Du manichéisme au néoplatonisme*, Paris 1918, p. 65-225; P. Monceaux, *Le manichéen Faustus de Milev, restitution de ses capitula*, Paris, 1924; F. Burkitt, *The religion of the Manichæans*, Donnellan lectures for 1925, Cambridge, 1925. Cet ouvrage est très important. Son intérêt est de montrer que, depuis la découverte des documents de Tourfan et de Touen-houang, on n'a plus le droit de regarder les éléments chrétiens du manichéisme comme une addition tardive à la pure doctrine primitive. Le manichéisme est une doctrine dont le christianisme a fourni quelques-unes des solutions fondamentales; J. Scheftelowitz, *Die Entstehung der manichäischen Religion und des Erlösungsmysteriums*, 1922.

G. BARDY.

MANNING Henry-Édouard, anglican converti, archevêque de Westminster et cardinal (1808-1892). I. Biographie. — II. Manning et les problèmes religieux de son temps (col. 1902). — III. Ses œuvres (col. 1914).

I. BIOGRAPHIE. — 1° *Sa jeunesse* (1808-1832). — Henry-Edward Manning naquit à Totteridge, le 15 juillet 1808, d'une famille très honorable : son père William Manning était membre de la Chambre des Communes et directeur à la Banque d'Angleterre; sa mère, Mary Hunter, était sœur du lord-maire de Londres. Ses premières années se passèrent dans un milieu appartenant à la *High Church*; les évêques de Londres et de Lincoln, amis de son père, fréquentaient volontiers la maison de campagne de Totteridge. Ce furent des idées différentes qu'il trouva à *Harrow School*, où il étudia jusqu'à l'âge de dix-huit ans; les tendances latitudinaristes de cette école sont bien connues, cf. Patrick O'Byrne, *Lives of the cardinals*, Londres, 1879, p. 39; il y montra plus de goût pour la lecture et les exercices corporels, que pour le travail. Son peu de succès dans les études, et surtout les difficultés financières de son père, décidèrent celui-ci à le retirer de Harrow, pour le lancer dans les affaires; il fut sauvé par son beau-frère, John Anderdon, qui s'offrit à payer ses études à Oxford, 1827.

Au collège de Balliol, il commença à faire montre de l'énergie qu'il devait manifester plus tard : *aut Cæsar, aut nihil*, telle fut sa devise, et il chercha dès lors à devenir César. Le succès répondit à ses efforts. La part prépondérante qu'il prit aux discussions de l'*Oxford Union* lui ouvrit la perspective d'une carrière politique; ses qualités lui auraient certainement acquis à la Chambre des Communes une place de premier rang. La ruine de son père lui enleva tout espoir de ce côté (1830-1831).

Il avait alors vingt-deux ans; où diriger sa vie ? Sa famille le pressait d'entrer dans l'état ecclésiastique; lui-même ressentait un vague attrait. mais demeurait irrésolu. Ce ne fut qu'en 1832 qu'il se décida. L'influence de miss Bevan, appartenant à l'évangélisme, ne fut pas étrangère à sa décision; il l'appellera sa mère spirituelle. Sa résolution prise, il entra, comme *fellow*, au collège de Merton, à Oxford, et se prépara aux ordres, par une étude plus sérieuse de la théologie. Son but, en renonçant au monde est de « vivre pour Dieu et pour les âmes ». « Je doutais seulement, dit-il, de l'appel divin. Je craignais de m'avancer sans vocation. Mais c'était bien et uniquement un appel de Dieu... C'était un appel *ad veritatem et ad seipsum.* Je l'ai éprouvé comme tel et je l'ai suivi. » Purcell, *Life of card. Manning*, t. I, p. 93.

2° *Le prêtre anglican* (1832-1851). — Ordonné le 23 décembre 1832, Manning partit le 3 janvier suivant à Lavington, où il fut suffragant du rév. John Sargent, fervent de l'évangélisme. Quelques mois après, il devenait, par suite de la mort du titulaire, curé de Lavington (mai 1832); le 7 novembre 1832, il épousait la fille de son prédécesseur, Caroline Sargent. Lorsque cette union fut brisée par la mort (24 juillet 1833), Manning se renferma dans une douleur muette, et ne chercha de consolation que dans son zèle pour le service de sa paroisse. La même année, il était nommé doyen rural et, quatre ans après, le nouvel évêque de Chichester, Shuttleworth, le nommait à l'archidiaconé de Chichester. Il conserva ce poste jusqu'à sa conversion (1841-1850).

Il remplit ces diverses fonctions avec le plus grand zèle. Dans l'oraison funèbre qu'il prononça du cardinal, l'évêque Hedley caractérise ainsi son attitude envers l'anglicanisme : « aussi longtemps que Manning crut reconnaître dans l'anglicanisme une partie de l'Église du Christ, il l'aima et le vénéra avec un respect tout filial, et le servit avec succès et fidélité. » Hemmer, *Vie du cardinal Manning*, p. 34, 35.

L'attention de l'archidiacre se porta particulièrement sur les missions : aidé de Gladstone, il réalisa la constitution d'un fonds permanent pour le développement de la hiérarchie anglicane dans les colonies, et obtint la création de nouveaux évêchés; sur les enfants, il entreprend une campagne, qu'il poursuivra comme catholique, pour l'éducation chrétienne de la jeunesse (1849); sur la situation de l'Église anglicane en Irlande, pour en sauvegarder les intérêts, il soutient le projet accordant une dotation à l'Église romaine dans ce pays (1845). Son influence était telle que le rév. F. Denison Maurice, libéral et rationaliste, disait de lui en 1849 : « il n'y a qu'un homme... capable, s'il le veut, de sauver l'Église de la confusion où elle se débat. C'est Manning. » Purcell, *op. cit.*, t. I, p. 431. On le disait destiné à l'épiscopat.

3° *Sa conversion* (1851). — La crise de conscience, qui amena Manning de l'anglicanisme au catholicisme, dura de 1845 à 1850. Jusqu'en 1845, rien ne pouvait faire supposer, ni dans sa vie extérieure, ni dans les pensées qu'il jetait sur son journal intime, qu'il se tournerait un jour vers Rome. Par sa famille et ses premières relations, il appartenait à la *High Church;* la fréquentation de son condisciple d'Oxford, Robert Bevan et de la sœur de ce dernier, à Trent Park, pendant les vacances, sa collaboration avec Sargent à Lavington, en firent un fervent de l'évangélisme,

don' il s'efforça, en 1835, contre l'archevêque de Cantorbéry, de maintenir l'influence dans la *Société pour la propagation de l'instruction chrétienne.* L'évangélisme, recruté dans la Basse Église, issu d'un certain enthousiasme religieux, sans aucune base doctrinale, l'éloignait du catholicisme.

Il avait quitté Oxford, lorsque Keble prononça en 1833 le sermon sur l'*Apostasie nationale*, qui devait avoir un si profond retentissement, et donner naissance au « mouvement d'Oxford ». Manning resta à l'écart du mouvement jusqu'en 1835. Il entre alors en relation avec Newman, lit les *Tracts for the time*, s'y intéresse, promet sa collaboration. Son attention commence à être attirée vers certaines idées, qui auront une influence considérable sur sa conversion : la notion d'autorité et la nécessité de la tradition Le premier résultat fut de l'éloigner de l'évangélisme et de le rapprocher de la *High Church;* dans son sermon de Chichester sur la *Règle de la foi* (juin 1838), il rejette le libre examen, pour lui opposer la foi de l'Église primitive et la tradition. Il a foi en l'Église anglicane; il est persuadé de la légitimité de sa hiérarchie; elle est pour lui la véritable Église. Il lui est très attaché, bien qu'elle ne lui paraisse pas ce qu'elle devrait être; il la voudrait affranchie de l'État, indépendante dans sa hiérarchie et sa doctrine, se gouvernant elle-même, réglant les affaires ecclésiastiques, surtout les questions doctrinales, dans des synodes provinciaux; il la voudrait plus zélée, plus attachée aux dogmes chrétiens. C'est dans cet état d'esprit qu'en 1836 il vote la condamnation du rationaliste Hampden, proposé pour une chaire de théologie à Oxford, qu'en 1838 il s'élève contre les prétentions de l'État sur les biens ecclésiastiques, *The principle of the ecclesiastical Commission examined in a letter to the bishop of Chichester*, qu'il défend en 1840 l'existence des chapitres diocésains menacés au Parlement.

Son ministère se ressent du changement qui s'opère en ses idées; il emprunte au catholicisme certaines pratiques. En 1838, il s'adonne à la direction spirituelle des âmes pieuses, puis, quelque temps après, entend les confessions à Lavington, à Chichester, à Oxford. Il se confesse, voyant dans la confession le « propre précepte de la pénitence. Ce n'est que lorsqu'on parle de confession fréquente, qu'il peut être question de simple conseil. » *Lettre à R. Wilberforce*, dans Purcell, *op. cit.*, t. I, p. 496.

Il est loin cependant des anglo-catholiques, et c'est à tort qu'on l'a rangé dans le parti d'Oxford. De Pressensé, *Rev. des Deux Mondes*, 1er mai 1896, p. 26. Il se sépare des tractariens par son aversion pour Rome, et son attachement à l'œuvre des réformateurs du XVIe siècle; il reproche à Newman « certaines expressions sur la suprématie pontificale dont les romanistes pourraient prendre avantage », *Lettre à Newman*, 23 octobre 1839, dans Purcell, *op. cit.*, t. I, p. 231, 232; il ne veut pas de conciliation avec l'Église catholique, conciliation tentée dans le tract 90. Après la démission de Newman de sa cure de Sainte-Marie (1843), il attaque dans un sermon d'apparat, à l'université d'Oxford, l'Église romaine de façon si violente que, le lendemain, Newman refuse de le recevoir. La conversion de Newman (9 oct. 1845) le trouva toujours aussi attaché à l'anglicanisme. Il écrivait à R. Wilberforce, deux jours avant cette conversion : « Rien ne peut ébranler ma foi en la présence du Christ dans l'Église anglicane et dans ses sacrements. Je me sens incapable d'en douter. » Purcell, *op. cit.*, t., I, p. 501, 505.

Cependant allait venir pour lui le commencement des douleurs qu'il avait annoncé à Gladstone, lorsque William Ward avait publié son *Idéal d'une Église chrétienne*, inconciliable avec les trente-neuf articles. Newman avait composé, au moment de son abjuration un *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne.* Cette publication, les conversions nombreuses qui suivirent celle de l'ancien curé de Sainte-Marie, manifestèrent le grave danger que courait l'anglicanisme. On pria Manning de réfuter l'ouvrage. Il s'y refusa; mais la lecture qu'il en fit l'obligea à reporter son attention sur deux points qui l'avaient déjà préoccupé : l'unité et l'infaillibilité de l'Église. Ces deux caractères, la véritable Église devait les posséder. D'autres pensaient comme lui; beaucoup d'âmes inquiètes, prêtes à suivre les nouveaux convertis, s'adressaient à lui. Il se vit obligé de scruter davantage ces graves questions.

Dès 1846, on constate sur son journal intime les premiers doutes. « L'Église d'Angleterre souffre dans sa constitution, séparée de l'Église *toto orbe diffusa* et de la chaire de Pierre, assujettie au pouvoir civil; ...elle souffre dans son fonctionnement, par manque de discipline, d'unité, de vie sacerdotale chez les évêques. » Purcell, *op. cit.*, t. I, p. 483. La maladie, l'arrachant en 1847 à ses occupations extérieures, lui laissa plus de temps pour la réflexion; il s'étudie, ses doutes se précisent; ils sont exclusivement d'ordre intellectuel, produits par ces deux questions : l'unité et l'infaillibilité de l'Église. Il se croit encore dans la bonne voie. « Tout le rattache à l'anglicanisme, y renoncer équivaudrait à mourir. » *A Laprimaudaye*, Purcell, *op. cit.*, t. I, p. 472. Mais il ne peut vivre avec ses doutes; il veut étudier de près les usages catholiques, et va passer sa convalescence à Rome. Un premier voyage, en 1838, l'avait laissé indifférent, sinon hostile; cette fois, il fréquente les églises, est reçu à deux reprises par Pie IX, rend visite à Newman qui se préparait aux ordres. Mais il rentre à Lavington, sans que la lumière soit faite en lui, juin 1848.

Il fallut que deux faits vinssent lui montrer avec clarté l'incapacité radicale de l'Église anglicane de conserver en elle l'unité et la pureté de la doctrine. Lord J. Russell avait nommé à l'évêché d'Heresford Hampden, professeur à Oxford. L'élu était rationaliste. Malgré de vives protestations, il fut sacré par l'archevêque de Cantorbéry. Qu'on pût sacrer évêque un incroyant, fut pour l'archidiacre de Chichester une preuve que l'Église anglicane n'avait pas l'assistance du Saint-Esprit. D'où viendra la foi des fidèles ? Non plus de l'Église, mais du jugement privé. Pour que les évêques laissent faire, c'est qu'il n'y a pas unité doctrinale dans l'anglicanisme, qu'il n'y a plus de théologie anglicane. « Je ne puis dire que je rejette la théologie anglicane; je ne la connais plus, tout simplement, je n'y crois plus. » Purcell, *op. cit.*, t. I, p. 464.

L'abaissement et l'incapacité de l'Église anglicane lui parurent encore plus sensibles dans l'affaire Gorham. L'évêque d'Exeter avait refusé de donner l'institution pour un bénéfice à Gorham, qui niait la régénération spirituelle dans le baptême, et qui fut, pour ce fait, condamné comme hérétique par le tribunal ecclésiastique de Cantorbéry. Le Comité judiciaire du Conseil privé, tribunal laïque, contraignit l'évêque d'Exeter à donner l'institution : nouvelle preuve de l'asservissement de l'Église anglicane au pouvoir civil, de son caractère plus politique que religieux. L'archidiacre de Chichester essaya de protester, *The Appellate Jurisdiction of the Crown in matters spiritual. A letter to Ashurst Turner, bishop of Chichester*, Londres 1850. Mais sa voix ne rencontra que peu d'écho.

Manning n'avait plus confiance dans l'anglicanisme : jusque-là, il avait encore pu répondre au trouble et aux inquiétudes des âmes qui se confiaient à lui, et les arrêter sur la pente qui les entraînait au

catholicisme, en leur donnant des motifs d'ordre moral. Désormais, il s'en reconnaît incapable. Il est convaincu que l'Église est infaillible, par l'assistance du Saint-Esprit, et que cette infaillibilité ne se trouve pas dans l'anglicanisme, qui ne donne aucune importance aux questions doctrinales.

Dans ces conditions, il ne pouvait plus demeurer archidiacre de Chichester. Son évêque, Gilbert, lui ayant demandé de convoquer son clergé, le 17 nov., pour protester contre le bref du 29 septembre 1850, par lequel Pie IX rétablissait la hiérarchie en Angleterre il lui exposa son état d'âme et lui offrit sa démission. Sur les instances de son évêque, il présida encore cette réunion de son clergé, auquel il déclara ne pouvoir, pour la première fois de sa vie, se trouver en communion d'idées avec lui. Le 8 décembre, il se retirait de Lavington, « désolé de quitter les fidèles auxquels il avait consacré les dix-huit années de sa vie d'homme. » Purcell, *op. cit.*, t. I, p. 598. Le 6 avril, avec son ami Hope Scott, il abjura entre les mains du jésuite Brownbill et, le 13, il recevait la confirmation et la communion des mains du cardinal Wiseman.

On a attribué la conversion de Manning à l'ambition déçue. « Une mitre l'eût sauvé », aurait dit le prince-consort Albert. Des historiens ont repris le mot et l'accusation; R. Buddensieg, *Manning*, dans *Realencyklopädie*, 3e éd., t. XII, p. 233. Or, l'avenir pour Manning semblait bien être dans l'anglicanisme. Ses qualités, ses relations faisaient de lui un personnage en vue, appelé aux plus hautes fonctions. Converti, que deviendrait-il ? Pouvait-il seulement espérer prendre place dans la hiérarchie catholique ? Son journal intime nous fait comprendre quel courage il lui fallut, pour briser avec son passé et compromettre son avenir. Sa conversion n'est pas due à un calcul d'ambition, elle est bien, comme il l'a dit, « une conclusion de la raison,... une conviction intime de l'âme. Une conception de la vérité, basée sur une certitude surnaturelle et vraiment divine, avait tellement rempli mon cœur et mon âme, qu'il ne s'éleva plus un seul instant l'ombre même d'un doute dans mon esprit et dans ma conscience ». Hedley, *Oraison funèbre*, *Tablet*, 1892, t. I, p. 124, cité par Hemmer, *op. cit.*, p. 78.

4° *Le prêtre catholique* (1851-1865). — L'ambition de Manning était le bien des âmes : il voulut y travailler dans le catholicisme, comme il avait fait dans l'anglicanisme. Il avait été prêtre anglican, il sera prêtre catholique; dès le 29 avril, il était tonsuré, et, le 15 juin, ordonné prêtre. Il va ensuite compléter ses études théologiques à Rome, où il est reçu docteur le 25 janvier 1854.

Pie IX aurait voulu le garder à Rome. Mais l'archevêque de Westminster avait compris de quelle utilité lui serait le nouveau converti; pour rendre à l'Église son influence en Angleterre, il fallait donner plus d'énergie à l'action des catholiques, réduire la distance qui les séparait des membres de l'Église officielle, élever leur niveau intellectuel. Plus que les catholiques de naissance, les nouveaux convertis paraissaient capables de le seconder dans l'œuvre de relèvement du clergé catholique. Manning revint donc à Londres, se livrant à la prédication, entendant les confessions, gagnant de nouveaux convertis, dont Robert Wilberforce, fondant avec Laprimaudaye la mission de Saint-Pierre et Saint-Édouard, inspectant les écoles diocésaines.

Sa première œuvre importante fut la fondation de la Congrégation des oblats de Saint-Charles, prêtres et missionnaires diocésains. Parmi les congrégations que Wiseman avait rétablies à Londres, il ne s'en trouva aucune pour se charger des missions populaires, et se fixer dans les quartiers pauvres de la capitale : leurs règles s'y opposaient. Cf. *Lettre de Wiseman au P. Faber*, dans W. Ward, *The Life and the Times of card. Wiseman*, t. II, p. 115 sq. Aussi encouragea-t-il Manning dans son entreprise de fonder une société de prêtres. Pleinement d'accord avec son archevêque, Manning donna aux quelques ecclésiastiques groupés autour de lui une constitution inspirée des règles que saint Charles Borromée avait écrites pour ses oblats, et les installa dans le quartier déshérité de Bayswater (1856). L'œuvre fut féconde : bientôt églises et écoles furent fondées; l'archevêque eut sous la main un groupe de prêtres zélés, sur lesquels il pouvait absolument compter, pour les œuvres les plus ingrates du ministère pastoral.

La collaboration de Manning avec Wiseman allait devenir plus étroite à partir de 1857, date à laquelle Pie IX le nomma prévôt du chapitre de Westminster. Manning arrivait « enveloppé de la triple méfiance que devait exciter un converti, un ultramontain et un homme nouveau. » E. Dimnet, *La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine*, p. 56. Il ne devait pas tarder à entrer en conflit avec G. Errington, que Wiseman avait obtenu de Pie IX, en 1856, comme coadjuteur avec future succession. L'évêque de Plymouth avait mis comme condition à sa venue à Westminster, que ses décisions ne seraient jamais réformées par l'archevêque. Deux personnalités aussi fortes que Manning et Errington pouvaient difficilement vivre en paix, auprès du faible Wiseman. Le conflit éclata à propos de l'institut des oblats, fondé par Manning, et approuvé par le cardinal et par la Propagande, le 10 février 1857. Deux oblats avaient été placés au séminaire Saint-Edmond pour enseigner la théologie. Le clergé fut mécontent : il craignait que « Manning et ses religieux n'introduisissent dans leur séminaire un esprit romain et des pratiques romaines, c'est-à-dire, dans leur pensée, des allures moins franches et des habitudes de délation. » E. Dimnet, *op. cit.*, p. 57. D'accord avec le chapitre, Errington demanda l'exclusion des prêtres de Saint-Charles du séminaire. Wiseman se trouvait seul avec Manning contre toute son administration. L'archevêque et son prévôt partirent pour Rome, défendre leurs droits, 1860, tandis que, de son côté, Errington envoyait un rapport. Errington eut gain de cause sur le point de droit, mais il fut *libéré* par Pie IX de sa coadjutorerie et de tous droits sur le diocèse de Westminster, 9 juin 1862.

A la mort de Wiseman, 15 février 1865, Manning ne fut pas parmi les trois candidats présentés par le chapitre; il ne fut pas non plus le candidat de la Propagande. Néanmoins, le 30 avril 1865, Pie IX le nomma archevêque de Westminster. Il fut consacré le 5 juin, et reçut, le 29 septembre, le pallium des mains de Pie IX.

5° *L'archevêque de Westminster* (1865-1892). — Dans la direction de son diocèse, Manning se montra homme de gouvernement. Très actif, doué d'une volonté inébranlable, d'un courage inlassable, à la fois souple et tenace, il sera vraiment un chef, n'acceptant auprès de lui que des instruments dociles, traitant lui-même toutes les affaires, prenant toutes les responsabilités. On peut donner comme le programme de son épiscopat, celui qu'en 1890 il souhaite être appliqué par son successeur : éducation et instruction des enfants, salut du peuple par le moyen des sacrements, formation et multiplication de prêtres qui ressemblent au divin Maître.

Les besoins religieux du peuple étaient loin de pouvoir être satisfaits quand il devint archevêque. Plus de vingt mille catholiques, disséminés dans les quartiers populaires de Londres, n'avaient près d'eux

ni église, ni école. Avant 1865, il avait pu, avec ses oblats, fonder trois missions nouvelles; en 1890, après vingt-cinq années d'épiscopat, il avait créé trente-trois missions et dix-sept stations annexes. Pour atteindre ce résultat, il lui avait fallu travailler activement au recrutement du clergé; dans la même période, le nombre des ecclésiastiques était monté de deux cent dix à trois cent cinquante. Plus encore qu'au nombre des ouvriers évangéliques, il tenait à leur formation. Il veut un clergé instruit et formé surnaturellement, réalisant l'idéal de sainteté qu'il développe dans le *Sacerdoce éternel, The eternal Priesthood*, Londres, 1883. N'ayant pu obtenir la création d'un séminaire unique pour l'Angleterre, il fonda en 1867 le séminaire Saint-Thomas, à Hammersmith. Ceux qui avaient le plus besoin de ces secours religieux étaient les irlandais immigrés, très nombreux à Londres. La sollicitude de l'archevêque s'étendit particulièrement sur eux. Bien plus, Manning s'intéressa à leur situation en Irlande même; il soutint Gladstone pour obtenir de la Chambre des Communes le « désétablissement » de l'Église établie en Irlande, 1869. Plus tard, il prendra parti pour un *Home rule* entouré de garanties.

On ne tarda pas à constater les heureux résultats de l'action entreprise par Manning, pour le relèvement du catholicisme en Angleterre. Plusieurs faits montrent combien il avait su s'imposer, et quels progrès avaient faits les catholiques dans l'opinion anglaise. Lorsqu'il fut élevé au cardinalat par Pie IX, le 15 mars 1875, il reçut de chaleureuses félicitations, non seulement des groupements catholiques anglais et irlandais, mais des anglicans eux-mêmes. Vingt-cinq années auparavant, la même dignité conférée à Wiseman (30 septembre 1850) avait provoqué dans toute l'Angleterre un accès furieux d'antipapisme. Cette fois l'Angleterre se sent honorée; le lord-maire de Londres accorde au cardinal, en 1889, la préséance sur l'évêque anglican et, en 1890, le gouvernement lui reconnait rang princier, entre le prince de Galles et le marquis de Salisbury. La même sympathie lui est manifestée, de nombreuses adresses de dévouement et de reconnaissance lui arrivent de toutes parts, à l'occasion de son jubilé épiscopal, 12 juin 1890. De la législation disparaissent les mesures d'intolérance; la loi sur les titres ecclésiastiques, votée pour protester contre le rétablissement de la hiérarchie en Angleterre par Pie IX, n'est pas appliquée et disparaît. Le serment imposé par la loi d'émancipation de 1829 est supprimé en 1867; la même année, est rendu aux catholiques le droit d'accès à la charge de lord-chancelier d'Irlande; il s'en fallut de peu pour qu'en 1891 le même droit leur fût accordé pour la charge de lord-chancelier d'Angleterre et de vice-roi d'Irlande.

A Rome, Manning était très écouté. Toujours, il fut cordialement reçu par Pie IX et par Léon XIII. Il se trouvait à Rome, au moment de la mort de Pie IX, 7 février 1875, et fut d'accord avec la majorité pour élire le cardinal Pecci. Cf. *Notes autobiographiques*, Purcell, *op. cit.*, t. II, p. 550. Il profita de ce séjour pour obtenir le règlement de certaines questions intéressant l'Église d'Angleterre : rétablissement de la hiérarchie en Écosse (bulle *Ex supremo apostolatus apice*, 4 mars 1878); remaniement des circonscriptions des diocèses anglais, portés de douze à quatorze. En 1879, il appuie la demande des catholiques anglais, pour l'élévation au cardinalat de Newman, laissé injustement à l'écart sous Pie IX, exposant, dans une lettre au cardinal Nina, les titres de l'oratorien à la reconnaissance des catholiques anglais et du Saint-Siège, en même temps que l'heureux effet que produirait cette mesure. En 1880, il fait aboutir les pourparlers depuis longtemps engagés pour le règlement des différends entre les deux clergés, séculier et régulier (constitution *Romanos Pontifices*, du 8 mai 1881).

Tout cependant n'était pas parfait : Manning était le premier à s'en rendre compte. Dans les notes autobiographiques, qu'il écrivit en 1890, il examine tout au long les obstacles qui s'opposent au développement de l'Église catholique en Angleterre. Purcell, *op. cit.*, t. II, p. 774-796. Ils viennent surtout du clergé, qui n'est pas assez cultivé, qui ne « concourt pas à la vie civile de la nation », restant « confiné dans la sacristie comme en France ». Sa prédication manque de profondeur : il s'attache aux dévotions secondaires, au lieu d'instruire les fidèles sur les grandes vérités de l'Évangile. Il n'a pas assez de vie spirituelle, son idéal sacerdotal n'est pas assez élevé; les prêtres sont de simples diseurs de messes, *mass-priests*, des machines à sacrements, *sacrament-mongers*. Ils ont trop la raideur des *High-churchmen*. La persécution a eu pour conséquence de laisser les catholiques de naissance ignorants de l'état spirituel des anglicans, de leur donner l'esprit de controverse. La polémique détruit, prépare le terrain, elle n'édifie pas. Pour construire, donner une idée nette de la vérité, il faut avoir un point de contact avec les auditeurs, connaître ce qu'ils croient. Enfin Manning signale un dernier obstacle, les jésuites. Cette partie de la note n'est pas donnée par Purcell. Elle doit être publiée dans une nouvelle vie de Manning, par le P. Trent. Cf. Thureau-Dangin, *La Renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle*, t. III, 7e édit., p. 10, n. 2. Les jésuites, comme les religieux des anciennes congrégations, n'étaient pas en faveur auprès de l'archevêque de Westminster; ces ordres lui paraissaient démodés; il fallait des ordres nouveaux, plus appropriés aux circonstances actuelles, dont les règles soient mieux adaptées aux besoins modernes. Il avait sans doute gardé le souvenir du peu d'empressement apporté par les religieux à seconder le cardinal Wiseman, dans l'évangélisation des quartiers pauvres de Londres. Tout en montrant les obstacles au développement du catholicisme, Manning indique les moyens de les surmonter : « un amour surhumain, un zèle et un esprit fraternel, attirant la volonté humaine à la présence divine,... quiconque représente l'Église catholique en Angleterre est tenu à viser à l'idéal le plus élevé en toutes choses. »

Ce passage de l'autobiographie peut être considéré comme le testament spirituel du cardinal. Il mourut le 14 janvier 1892. « Ce qu'on remarqua le plus à ses obsèques, ce ne fut pas l'affluence des dignitaires ecclésiastiques, des sommités sociales, des personnages officiels, représentants de la reine et du prince de Galles, membres du corps diplomatique; ce fut la prodigieuse multitude d'hommes du peuple, travailleurs ou même misérables de toutes sortes, qui suivit le cortège de l'église au cimetière, ou fit la haie le long des rues, tous, catholiques, protestants, socialistes, s'inclinant ou même s'agenouillant au passage du corbillard, pour témoigner de leur reconnaissance et de leur respect envers celui qui les avait aimés et servis. Jamais pareille démonstration populaire n'avait salué en terre anglaise, la dépouille mortelle d'un prince de l'Église romaine. » Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. III, p. 307.

II. Manning et les problèmes religieux et sociaux de son temps. — 1° Le pouvoir temporel. 2° Le concile du Vatican. 3° Idées théologiques de Manning. 4° L'union des Églises. 5° La question scolaire. 6° La question sociale. 7° Conclusion.

1° *Le pouvoir temporel*. — La guerre, entreprise en 1859 par le Piémont aidé de la France, avait eu pour

conséquence l'annexion d'une partie des provinces pontificales aux États de Victor-Emmanuel (décret du 18 mars 1860). Aux protestations qui s'élevèrent de toutes parts contre cette spoliation, Manning joignit la sienne, dans plusieurs conférences données à Londres, en 1860-1861. Ces conférences furent réunies en un volume, *The temporal power of the Vicar of Jesus-Christ*, Londres, 3e édit., 1880, traduction française par Chambellan, *Conférences prêchées à Londres sur le pouvoir temporel du Vicaire de Jésus-Christ*, 1863. Manning considère le pouvoir temporel comme providentiellement établi pour sauvegarder l'autorité spirituelle du chef de l'Église, pour faciliter sa mission civilisatrice. Il combat l'argument que l'on pouvait invoquer en faveur de l'unité italienne : le principe de la distinction des peuples par nationalités.

Dans d'autres conférences, en 1866 et 1867, il traita de la souveraineté temporelle des papes dans ses conséquences politiques, de Rome, de la révolution. *Sermons on ecclesiastical Subjects*, t. III, p. 1-76.

Il est convaincu que le pouvoir temporel est absolument indispensable à l'exercice régulier de l'autorité spirituelle. Après la réalisation définitive de l'unité italienne, avec Rome pour capitale, on sent cette conviction s'affaiblir, et ses idées sur ce point se modifier. Dans *The fourfold Sovereignty of God*, Londres, 1871, donnant comme fondement à l'indépendance du Souverain Pontife, le fait qu'il est le représentant du Christ, roi par excellence, et qu'il ne saurait ainsi être soumis à aucun prince, il semble admettre que cette souveraineté et cette indépendance ne sont pas nécessairement attachées à un lambeau de territoire, mais qu'elles résident essentiellement dans l'indépendance pleine et entière vis-à-vis de tout souverain séculier. « Aussi longtemps que le monde sera chrétien, le pasteur suprême demeurera ce qu'il est et ne sera soumis à aucune autorité humaine. C'est en quoi consiste le principe essentiel de son pouvoir temporel. » P. 169. Cependant, en 1877, *The Independence of the Holy See*, il regarde encore le pouvoir temporel comme un fait providentiel, comme étant sinon absolument, du moins relativement nécessaire, pour le libre exercice de l'autorité spirituelle. Il le justifie historiquement : Rome appartient plus à la catholicité qu'à l'Italie. Il invoque le témoignage d'hommes d'État anglais, à la Chambre des Lords, celui de lord Ellenborough (12 juin 1849), et celui de lord Brougham (20 juillet 1849). Quelques années plus tard, dans les notes manuscrites publiées par Purcell, t. II, p. 574-581, il émet des idées tout autres sur le pouvoir temporel. Il doute qu'il soit opportun que le Saint-Siège continue à revendiquer un pouvoir qu'il ne serait plus capable d'exercer, qui tournerait contre lui la nation italienne. Une intervention étrangère serait impossible, périlleuse; une restauration de ce genre ne peut se faire que *mediante populi italici voluntate*. Quelle solution pourrait-on trouver qui donnât satisfaction à l'Italie et à l'Église, quelles garanties offrir à l'indépendance du Saint-Siège ? Manning s'est abstenu de donner ces précisions.

2° *Le concile du Vatican.* — Manning devait apporter à la revendication des prérogatives spirituelles du Saint-Siège autant d'ardeur qu'à la défense du pouvoir temporel. On est surpris, à première vue, de voir cet anglais et cet anglican converti s'écarter aussi radicalement de l'attitude de ses compatriotes et de ses anciens coreligionnaires, chez qui la méfiance envers l'étranger et l'antipathie pour la papauté étaient si fortement ancrées. Si Manning a pu passer pour le type de l'ultramontain en Angleterre, il le doit en partie à son tempérament autoritaire. Homme d'action et de volonté forte, il était tout naturellement porté à vouloir à la tête de l'Église une autorité puissante et indiscutable. Il ne faut pas oublier surtout que la raison déterminante de sa conversion fut l'impuissance de l'Église établie à maintenir intacts les dogmes chrétiens, par défaut d'autorité. Trouvant cette autorité dans l'Église romaine, il l'accepte et s'y soumet, comme étant le seul moyen de sauvegarder la foi; il la revendique dans sa plus forte expression, l'infaillibilité pontificale, « plus préoccupé de l'étendre que d'en fixer les limites ». Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. III, p. 118. Tout ce qui peut affermir et augmenter le pouvoir pontifical, lui paraît juste et devoir s'imposer.

Dès le premier synode, qu'il réunit après sa nomination au siège de Westminster, il publie sans aucune restriction le *Syllabus* et l'encyclique *Quanta cura*, qui avaient été promulgués l'année précédente. Dans une conférence de 1868, *The Syllabus, Sermons on ecclesiastical Subjects*, t. III, p. 77-101, il donne aux condamnations portées par le Syllabus une valeur nettement dogmatique : erreurs relatives à la foi et aux mœurs, dans lesquelles l'Église et son chef jouissent du privilège de l'infaillibilité.

En 1867, il commence une campagne très active pour la définition du dogme de l'infaillibilité pontificale. Se trouvant à Rome, pour les fêtes du dix-huitième centenaire du martyre des saints Apôtres Pierre et Paul, il fait vœu avec l'évêque de Ratisbonne, de travailler à faire définir ce dogme au prochain concile. Il prenait place dans le parti extrême, « qui voulait une infaillibilité à peu près illimitée, l'attribuant aux moindres directions du pape; refusait aux théologiens le droit de discuter et d'interpréter le sens et la portée de chaque acte pontifical ». Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. III, p. 117. Il se mit immédiatement à l'œuvre. Dans une lettre pastorale du 8 septembre 1867, *The Centenary of St Peter*, traduction française, *Le centenaire de saint Pierre et le concile général, Lettre pastorale à son clergé, suivie de trois bulles de Sa Sainteté le pape Pie IX, relatives au concile*, 1869, il démontre l'infaillibilité par les preuves classiques : plénitude du pouvoir spirituel donné à saint Pierre, indépendamment des autres apôtres, avec mission et grâce pour enseigner et expliquer les vérités de la foi; permanence de ce pouvoir dans ses successeurs. Dans une seconde lettre pastorale *The œcumenical Council and the Infallibility of the Roman Pontiff*, traduction française, *Le concile œcuménique et l'infaillibilité du Pontife romain, Lettre pastorale*, 1870, il s'attache surtout à montrer l'opportunité de sa définition, et à exposer les faits sur lesquels s'appuie la croyance de l'Église, choisissant ses preuves, de préférence parmi les scolastiques anglais, comme Thomas Bradwardine et Anselme de Cantorbéry. La même année, il prononce un sermon pour réfuter les objections populaires, *Popular objections to the Vatican Council, Sermons on ecclesiastical Subjects*, t. III, p. 101-127.En plus des objections populaires, Manning travaille à repousser les attaques des théologiens : dans un appendice à sa seconde lettre pastorale, il réfute l'ouvrage de Mgr Maret, *Du concile général et de la paix religieuse*, remet au point une mauvaise interprétation que Mgr Dupanloup, dans ses *Observations sur la controverse soulevée relativement à la définition de l'infaillibilité au prochain concile*, avait faite de sa lettre pastorale; il poursuit énergiquement le livre de Janus, *Du pape et du concile*. Son ardeur le poussait à accepter une discussion publique avec un presbytérien John Cumming, qui l'en avait prié. Rome y fit opposition, offrant toutefois de désigner une commission de théologiens, qui discuteraient avec John Cumming et

résoudraient les objections soulevées par les protestants contre l'infaillibilité. *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 1144-1146.

Ces préliminaires laissent supposer la part très grande que devait prendre Manning au concile. Il fit partie de deux commisions, de la commission chargée d'examiner les propositions étrangères à l'initiative du souverain pontife (l'infaillibilité en faisait partie); et de la députation *de fide*; il fut choisi pour cette commission par les évêques italiens; ses compatriotes lui avaient préféré Grant, de Southwark. L'influence de l'archevêque de Westminster fut prépondérante dans la décision prise par la commission *de postulatis*, de prier le souverain pontife de soumettre au concile la pétition relative à la définition de l'infaillibilité; l'assemblée reçut la requête, signée de quatre cents évêques, le 20 janvier 1870. *Collectio Lacens.*, t. VII, col. 924.

Les discussions cependant n'étaient pas closes : la minorité s'efforçait par toutes sortes de manœuvres, de mesures dilatoires, d'empêcher la définition. L'intervention des puissances surtout était à craindre. Pour agir efficacement auprès du gouvernement anglais, Manning obtint d'être relevé du serment de discrétion. Il put ainsi renseigner, par lettre, Gladstone, agir sur l'agent diplomatique anglais à Rome, Odo Russell, qui tenait au courant le ministère des affaires étrangères, contrarier l'influence néfaste de lord Acton qui, de Rome, envoyait des rapports défavorables. Il parvint ainsi à faire repousser par le cabinet anglais les propositions du prince de Hohenlohe, président du cabinet bavarois, qui avait sollicité le gouvernement anglais de prendre l'initiative d'une intervention des puissances européennes, dans le but de défendre les droits des États ayant des sujets catholiques, contre les empiétements du concile.

Les actes du concile ne signalent qu'une intervention de Manning, au cours de la discussion, *Collect. Lacens.*, t. VII, col. 746; son action s'exerçait surtout sur les membres de la minorité. Il donna son *placet* au vote solennel, 18 juillet 1870. Le concile terminé, il explique et défend la définition. Le 13 octobre 1870, il publie une lettre pastorale, *The Vatican Council and its definitions*, où il expose le véritable sens de la formule conciliaire, porte des censures contre les négateurs, explique l'attitude des opposants au concile, gardant toute sa sévérité pour les principes théologiques de Janus. Cette lettre pastorale fut réunie à celles de 1868 et 1869, en un volume intitulé : *Petri Privilegium, Three pastoral letters to the Clergy of the diocese*, 1871. Après le concile, la fidélité des sujets catholiques anglais avait été mise en doute par Gladstone, qui la croyait incompatible avec les décisions prises au Vatican. Il les sommait d'avoir à se justifier : *The Vatican decrees in their bearing on civil allegiance. A political exposition*, Londres, 1874. Cette attaque fournit à Manning l'occasion d'éclairer la nation anglaise. Dans une lettre au *Times*, le 7 novembre 1874, il affirme que « les décrets du Vatican n'ont pas changé un iota aux obligations et aux conditions de l'allégeance civile. » Il développe cette idée dans : *The Vatican decrees in their bearing on civil allegiance*, Londres, 1875. Il ne lui fut pas difficile de mettre au défi l'ancien ministre d'appuyer ses attaques sur un seul fait précis, ni de montrer que les catholiques, attachés à leur foi, seraient les plus fidèles des sujets. Gladstone finit par le comprendre, puisqu'en 1890 il proposa de rendre accessibles aux catholique les charges de lord-chancelier d'Angleterre et de vice-roi d'Irlande.

Pour parfaire son œuvre, il ne resta plus à Manning qu'à écrire une histoire du concile du Vatican. Il le fit sur les instances de ses amis, désireux de voir replacer dans leur vrai jour les faits dénaturés par les adversaires : *The true story of the Vatican Council*, 2e édition, Londres, 1878, traduction française, Nothomb, *L'histoire vraie du Concile du Vatican*, Paris, 1877, ouvrage composé surtout à l'aide de ses souvenirs personnels et du « carnet de notes d'un éminent et savant évêque du concile ».

L'attitude de Manning dans la question romaine et au concile du Vatican lui a valu d'être considéré comme « le type de l'ultramontanisme anglais ». R. Buddensieg, dans *Protest. Realencyklopädie*, 3e édit., t. XII, p. 230 et 233. Cela est exact pour les premiers temps de son épiscopat, et nous en avons donné plus haut l'explication. Cependant on voit, à un certain moment, Manning supporter difficilement l'intervention de Rome dans les affaires d'Irlande et d'Angleterre. Il semble bien que ses idées sur l'exercice du pouvoir pontifical aient subi la même évolution vers une conception plus modérée, comme nous l'avons vu faire pour la question du pouvoir temporel. De certaines difficultés personnelles avec le Saint-Office, (affaire de Mgr Capel), des directions, données par Léon XIII aux catholiques irlandais, condamnant le fénianisme, alors que lui-même était partisan du *Home rule*, et favorable au « Plan de campagne » de Parnell, il conclut que Rome n'a pas toujours été bien renseignée et éclairée et a manqué parfois de prudence. *Notes autobiographiques*, dans Purcell, *op. cit.*, t. II, p. 625, 626. C'est pourquoi il voit avec méfiance la mission de Mgr Persico en Irlande, celle de Mgr Ruffo Scilla, envoyé par Léon XIII, en 1887, pour apporter les compliments du pape à la reine, à l'occasion de son jubilé. Surtout, il se montre opposé à l'envoi d'un nonce en Angleterre : la présence permanente d'un représentant du Saint-Siège en Angleterre serait inutile et nuisible. « Quel bien pourrait faire un légat, que ne pourrait faire infiniment mieux un évêque, avec plus d'efficacité et sans provoquer de suspicion et d'antagonisme populaire ? » Envoyer un nonce en Angleterre, ce serait mettre fin à l'indépendance de l'Église vis-à-vis de l'État, mettre la nomination des évêques sous la dépendance du pouvoir civil, ruiner l'influence que l'Église tient de sa liberté. Rome d'ailleurs sera mieux renseignée par les évêques anglais, que par un représentant officiel qui ne fera que présenter les vues du gouvernement. « Le peuple anglais peut supporter un envoyé spécial pendant un jour ou deux; mais la présence permanente d'un légat serait la ruine de toute mon œuvre en Angleterre, durant les trente dernières années. » Purcell, *op. cit.*, t. II, p. 741. « Nous lâcherions la proie pour l'ombre, écrit-il dans une note du 10 juillet 1887, si nous risquions la liberté fondée sur l'égalité devant la loi, pour l'avantage de quelques relations diplomatiques. » *Ibid.*, p. 742, 743. Tout cela n'est pas faux. Mais ne peut-on pas voir, sous l'expression d'idées justes, un peu le mécontentement du primat d'Angleterre, de l'homme autoritaire, qui craint de voir son importance et son autorité diminuées par la présence à Londres d'un représentant direct du Saint-Siège ? Ce changement dans les idées du cardinal, bien qu'il ne se manifestât pas publiquement, déplut à la curie. Manning raconte lui-même que le directeur d'une publication éditée par les jésuites a reçu pour consigne « de ne pas prononcer avec éloge le nom du cardinal Manning ». Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. III, p. 258.

3° *Idées théologiques de Manning.* — Son premier ouvrage est formé de quatre conférences prononcées, en 1856, à l'église cathédrale de Saint-Georges, à Southwark, devant un auditoire composé en grande partie d'anglicans, *The grounds of Faith*, traduction

française, *Les fondements de la foi*, Tournai, 1859. On y rencontre, exposées avec soin, les idées qui ont provoqué la conversion de l'auteur. La vérité religieuse doit être définie et certaine. Aucune doctrine n'offre ces caractères, si ce n'est « la doctrine intégrale, gravée, non par la main de l'homme, mais par l'Esprit de Dieu, dans la raison illuminée de l'Église, et venue jusqu'à nous, parfaite et entière ». *Fondements de la foi*, p. 23. Il n'y a qu'un témoin autorisé de la Tradition, qui est l'Église : l'Écriture, interprétée par le fidèle, est insuffisante l elle n'a de valeur qu'exposée par l'Église, par l'Église universelle, incarnée dans l'Église de Rome. L'Église est un témoin divin et infaillible; et c'est parce qu'il s'est trouvé dans l'Église anglicane des théologiens qui se sont appuyés « sur la règle de Vincent de Lérins, c'est-à-dire sur ce qui fut cru de tout temps, en tous lieux, par tous les hommes, ...qu'ils ont pu entretenir l'illusion que cette Église faisait encore partie réellement du grand empire catholique, reposant sur l'unité et l'infaillibilité de l'Église de Dieu... illusion qui eut un effet providentiel... mettre obstacle à la licence protestante, remener les hommes à l'autorité et leur mettre entre les mains un moyen d'épreuve. » *Fond. de la foi*, p. 65-67. L'Église universelle a seule autorité pour décider du vrai sens de la vérité révélée, pour terminer les controverses doctrinales. L'absence de cette autorité, le libre examen, ont pour conséquences inévitables d'obscurcir la révélation, de dissoudre l'unité de l'Église, d'enlever à l'Écriture son caractère surnaturel.

Des *Fondements de la foi*, il faut rapprocher une brochure publiée à la fin de sa vie, *Religio viatoris*, Londres 1888, petite apologie populaire, où il expose les quatre motifs de la foi : l'existence de Dieu, prouvée par la raison; la foi en une révélation, réclamée par le sens moral et la conscience; la présence de cette révélation dans le christianisme; le véritable christianisme, démontré par la raison et l'histoire dans le catholicisme. La meilleure preuve du catholicisme est l'Église elle-même : elle se rend témoignage à elle-même. « Enlevez du monde l'Église catholique romaine, et il se fera un vide que l'on ne pourra plus combler. » *Relig. viat.*, p. 76. Cette dernière idée est développée dans une autre étude apologétique de la même année, *The Church, its own witness*, dans *Miscel.*, t. III, p. 431 sq.

L'autorité de l'Église, ses prérogatives, son action surnaturelle s'expliquent par la présence en elle du Saint-Esprit, *The temporal mission of Holy Ghost*, Londres, 1865, traduction française par J. Gondon, *La mission temporelle du Saint-Esprit, ou Raison et Révélation*, Paris, 1867. Le Saint-Esprit exerce dans l'Église la mission qu'il a reçue du Père et du Fils. il complète la révélation, il est la véritable cause de l'unité de l'Église. Manning examine, sous ses différents aspects, la mission du Saint-Esprit : son action dans l'Église, les rapports de la raison et de la révélation, l'Écriture dont l'inerrance est garantie par le Saint-Esprit, et qui est interprétée infailliblement par l'Église enseignante, la transmission par l'Église de la doctrine révélée, doctrine toujours vivante. « Fixe et permanente dans tous les dogmes fondamentaux, qui expriment l'ordre éternel et immuable des vérités divines et des faits divins, la théologie dogmatique est progressive dans toutes ses opérations secondaires de définitions et de déductions. » *Mission of H. G.*, p. 299. Le Saint-Esprit agit tout particulièrement dans le chef de l'Église. Le Christ « enrichit le pontife de grâces extraordinaires et lui procure l'assistance du Saint-Esprit, dont il est l'organe dans l'Église et dans le monde. Toutes les preuves divines et humaines, toutes les lumières naturelles et surnaturelles qui illustrent et éclairent la révélation divine, qui en défendent et en conservent la lettre et l'esprit, se trouvent par un don spécial réunies dans le chef visible de l'Église. » *Mission of H. G.*, p. 191.

4° *L'union des Églises.* — Les idées de Manning sur la réunion de l'anglicanisme au catholicisme sont exposées dans *England and Christendom*, Londres, 1867. Cet ouvrage contient, après une introduction, où il expose les principes qui le guident dans cette question, deux lettres à un anglican sur l'attitude de la couronne envers les auteurs d'*Essays and Rewievs* et envers l'Assemblée du clergé et de la province, *The Crown in Council on the Essays and Reviews, The Convocation and the Crown in Council*, p. 1-81; une lettre de 1864 à Pusey, sur l'action du Saint-Esprit dans l'Église d'Angleterre, *The Workings of the Holy Spirit in the Church of England*, p. 81-137; et une lettre pastorale (1866) sur la réunion des Églises de la chrétienté, *The reunion of Christendom*, p. 137-227. Le principe auquel Manning sera toujours fidèle, est qu'il ne saurait être question de pourparlers entraînant des concessions, des transactions doctrinales de la part de l'Église romaine : l'Église catholique, infaillible, ne saurait abandonner aucune parcelle de la vérité révélée; ce n'est que par l'acceptation intégrale de la doctrine romaine que l'union peut se faire. Aussi n'a-t-il aucune confiance dans les tentatives faites par les anglicans dans l'*Association pour procurer la réunion des diverses parties de la chrétienté*, fondée en 1864, et condamnée d'ailleurs par Rome, ni dans la démarche faite, après cette condamnation, par 198 clergymen, auprès du cardinal Patrizi. L'Église anglicane qui a tant varié depuis le XVIe siècle, qui admet les opinions les plus extrêmes, ne peut prétendre être un rameau légitime de la véritable Église; la réunion en corps est une chimère. Il ne faut pas oublier que « l'Église d'Angleterre représente seulement une moitié du peuple anglais, que l'école anglicane représente seulement une portion de l'Église d'Angleterre; que le mouvement anglo-catholique représente seulement une section de l'école anglicane, et que le mouvement unioniste représente seulement une fraction de cette section... » *The reunion of Christendom*, p. 18 sq. Les tentatives faites pour mettre les « trente-neuf articles » d'accord avec le concile de Trente ont échoué; le ritualisme met le libre examen sous la protection des cérémonies religieuses. « Je ne puis comprendre l'attitude passive de ces hommes qui sont indifférents à la négation d'articles de foi tels que la grâce du baptême, mais qui étalent, en revanche, un zèle exagéré pour l'ornementation extérieure du culte et pour les vêtements ecclésiastiques. » Lilly, *Characteristics of Manning's writings*, p. 241.

Le zèle des catholiques doit donc se porter sur les individus, de façon à atteindre tous les dissidents et à sauvegarder l'intégrité de la doctrine catholique. « Nous ne pouvons offrir l'unité qu'à la seule condition sous laquelle nous en sommes les possesseurs : sous la condition d'une soumission absolue, non conditionnelle, à la voix vivante et perpétuelle de l'Église de Dieu. Si cette condition est repoussée, ce n'est pas nous qui mettons obstacle à l'unité, car ce n'est pas nous qui avons imposé cette condition : celui qui l'impose, c'est l'Esprit de vérité, qui réside dans l'Église à toujours. » *Lettre pastorale sur la réunion des diverses parties de la chrétienté*, trad. Falcimagne, p. 23. Pour obtenir ces conversions d'anglicans à la vraie foi, Manning préconise l'exposé de la vérité; il rejette les discussions, comme étant plus aptes à détruire qu'à édifier; en fait de controverses, il n'admet que celles qui sont nécessaires pour défendre

la doctrine attaquée ou défigurée, souvent de bonne foi, par les dissidents. Cette tactique réussit à Manning.

5° *La question scolaire.* — 1. *Les écoles élémentaires.* La question se posa à partir de 1870. Jusque-là, les écoles étaient facultatives et confessionnelles; la loi scolaire de 1870 établit l'école obligatoire et laïque. L'État fonde des *board schools*, écoles officielles laïques où n'est donnée aucune notion de religion positive : la seule lecture de la Bible y est autorisée. Le nouvel état de choses établissait une inégalité choquante entre les écoles officielles et les écoles libres. Les premières, grassement rétribuées, étaient facilement acceptées par les dissidents, unitariens, presbytériens, luthériens, non conformistes, qui formaient la minorité de la nation et appartenaient à la classe riche; tandis que les anglicans, les méthodistes et les catholiques, majorité de la nation, et, en général, de situation plus modeste, ne pouvaient, pour des raisons de principe impérieuses, accepter cette neutralité scolaire, dangereuse pour la foi; les écoles libres se trouvaient dans l'impossibilité de lutter à armes égales avec les écoles officielles. Cf. *Catholics and Board Schools*, dans *Dublin Review*, IIIe sér., t. I, p. 126.

Cette situation ne pouvait laisser Manning indifférent. « Un enfant chrétien a droit à une éducation chrétienne, un enfant catholique à une éducation catholique. » Lemire, *Manning et son action sociale*, p. 139. Ce principe, il le défendra dans plusieurs articles, en janvier 1883, dans le *Month: The Future of the primary School* (*Miscell.*, t. III, p. 91-97), en avril 1883, dans le *Nineteenth Century : Is the Christianity of England worth preserving ?* (*Miscell.*, t. III, p. 47-79), dans d'autres encore, réunis en volume, sous le titre *National Education*, Londres, 1889. Au droit reconnu de l'État, en matière d'enseignement, il oppose le droit supérieur de la famille de faire donner à l'enfant l'éducation qui convient et la formation religieuse, droit qui implique le libre choix du maître, rendu impossible par l'école officielle; il montre les dangers de l'école neutre qui ramènera l'Angleterre aux luttes religieuses du XVIIe siècle. Ces protestations furent entendues. Le gouvernement appela Manning à faire partie d'une commission royale d'éducation. Les efforts qu'il fit pour obtenir quelques modifications à la loi de 1870 n'aboutirent pas. *The Education, Commission and the School Rate*, *National Education* t. VII, p. 1-47. Ce n'est que plus tard que la situation scolaire devait être améliorée. Il a ainsi préparé les voies « au régime actuel, sous lequel chaque école, à quelque confession qu'elle appartienne, reçoit de l'état un subside au prorata du nombre de ses élèves. » Looten, *L'action sociale du cardinal Manning*, dans *Les Facultés catholiques de Lille*, 1925, p. 211.

2. *L'enseignement supérieur.* — Le manque d'influence, qui entravait l'action des catholiques anglais, tenait, pour une bonne part, à l'ostracisme qui les frappait, en matière d'enseignement supérieur : jusqu'en 1850, l'accès des universités d'Oxford et de Cambridge leur avait été interdit. La fréquentation par les catholiques anglais de ces lieux de haute culture intellectuelle allait-elle relever leur influence dans le monde de la pensée ? On aurait pu l'espérer. Wiseman était favorable à la fréquentation par les étudiants catholiques des universités anglaises. Manning, au contraire, s'y montra opposé. Son influence amena Wiseman à faire interdire par les évêques de la province, en 1864, l'assistance aux cours de ces universités, dans lesquelles il voyait un danger de perversion pour la foi. Il fera renouveler la défense par les synodes tenus à Westminster en 1865, 1867, 1872, 1885, et obtiendra de Rome la confirmation de cette interdiction.

Manning se trouva ainsi sur ce sujet, comme sur celui du pouvoir temporel et de l'opportunité de la définition de l'infaillibilité pontificale, en opposition avec Newman. Ce dernier comprenait tout le bien qui résulterait pour les catholiques de leur présence aux grandes universités, d'un contact plus intime avec l'élite de la nation. Le danger de perversion, résultant d'une atmosphère protestante, pouvait être évité, par la création d'un collège affilié à l'université et réservé aux catholiques, par une maison d'études, dont la direction serait confiée à des prêtres instruits, capables de maintenir intacte la foi des étudiants. L'évêque de Birmingham, Ullathorne, entrait dans ces vues. Newman résolut alors de fonder une maison de l'Oratoire à Oxford, où il résiderait, 1864. Manning ne voulait à aucun prix de la présence dans la ville universitaire de Newman, dont le renom aurait attiré en foule les jeunes catholiques. La Propagande ordonna aux évêques de se réunir pour étudier et résoudre la question. Dans l'enquête qu'il ordonna de faire auprès des anciens étudiants d'Oxford convertis, Manning s'abstint de consulter Newman, le mieux placé pour donner son avis dans l'affaire. La décision du synode fut opposée à l'érection d'un collège. Cependant la Propagande permit, en 1866, grâce à l'intervention d'Ullathorne, l'établissement d'un Oratoire, mais en défendant à Newman d'y résider. Cette défense ne fut pas communiquée à Newman; l'évêque de Birmingham avait espéré pouvoir la faire lever : la Propagande intervint de nouveau, en février 1867, et arrêta l'entreprise.

Il fallait cependant donner satisfaction aux besoins intellectuels des catholiques. Manning avait rêvé de fonder à Rome une école de hautes études; un pareil projet ne pouvait rencontrer que de l'opposition; c'est en Angleterre que doit se former l'élite, capable d'exercer une action profonde sur le peuple anglais: le but des universités anglaises était, d'ailleurs, de former avant tout des hommes d'action. Il restait à fonder une université catholique en face des universités existantes. Pendant longtemps les évêques anglais rejetèrent, comme irréalisable, ce projet, qui fut finalement adopté au IVe concile de Westminster, août 1873, décidant la création de l'université de Kensington. Cf. *Catholic higher Studies in England*, dans *Dublin Review*, nouv. sér., t. XXII, p. 187-189; *The new Scheme of catholic higher Education*, *ibid.*, t. XXIII, 441-474. Les ressources ne manquèrent pas, au début; Manning sut recruter un corps professoral, à la hauteur de sa tâche, il obtint l'approbation de Rome qui renouvela, à ce propos, la défense faite aux catholiques de fréquenter les anciennes universités. Cf. *Work and Wants of the Church in England*, *Miscell.*, t. III, p. 346. Malgré cet ensemble de circonstances favorables, l'échec fut lamentable : en cinq années, quatre-vingt-dix-sept étudiants fréquentèrent Kensington ! *Miscell.*, t. II, p. 349. La volonté de Manning de maintenir l'université sous sa dépendance immédiate était contraire aux habitudes anglaises de *self-government*, déplut aux laïques et fut cause en partie de l'insuccès. Mais de plus, toujours par suite des mêmes préventions, Manning s'était privé du concours et de l'influence des jésuites et avait écarté Newman. Le fondateur de l'Université de Dublin aurait, sans aucun doute, grâce à l'expérience acquise, à sa forte personnalité, à ses rares qualités intellectuelles, assuré le succès de la nouvelle université : il s'imposait, tout le monde le désignait; on lui préféra Mgr Capel, qui fut incapable de mener à bien l'œuvre entreprise.

L'insuccès n'amena pas Manning à une meilleure intelligence de la situation. Les défenses portées avaient été inefficaces; les catholiques continuaient à aller à Oxford ou à Cambridge. En 1885, dans une

lettre pastorale, *The Office of the Church in higher catholic Education*, il publie une nouvelle interdiction portée, sur sa demande, par la Propagande, le 10 janvier 1885. Il s'efforce de justifier sa conduite, en montrant l'inutilité des études à Oxford et à Cambridge, la possibilité d'obtenir les grades à l'Université de Londres, sans suivre les cours officiels, la bonne tenue des collèges catholiques qui peuvent rivaliser avec les autres... Ces raisons ne furent pas suffisantes pour convaincre les catholiques anglais. Après la mort de Manning, la question de l'enseignement supérieur fut résolue suivant les idées de Newman; depuis 1896, les catholiques anglais fréquentent les universités officielles. Mais on a fondé, à côté, des collèges spéciaux, dirigés soit par des prêtres séculiers, soit par les jésuites, les dominicains et les bénédictins. La jeunesse universitaire est ainsi préservée du danger de perversion que redoutait Manning.

6° *La question sociale.* — L'activité exercée par Manning, pour restaurer la vie religieuse dans les quartiers pauvres de Londres, l'avait mis en présence d'une situation matérielle et morale déplorable. Il avait la conviction que l'Église ne peut « se répandre en Angleterre que si elle manifeste de larges sympathies populaires, qui l'identifient, non avec ceux qui gouvernent, mais avec les gouvernés. » Thureau-Dangin, *La renaissance...*, t. III, p. 262. Il fallait donc que le clergé catholique devînt le guide et le protecteur des pauvres. Lui-même donnera l'exemple, et se fera le porte-drapeau du catholicisme social.

L'attention avait été attirée en 1883 par une série d'écrits sur l'effroyable misère des logements, dans certains quartiers de Londres. L'exiguïté et l'insalubrité des maisons ouvrières où « parfois plusieurs familles pullulent dans la même pièce, chacune dans son coin, manquant d'espace, manquant d'eau,.. exposaient les habitants à toutes sortes d'affections chroniques, aux maladies aiguës les plus graves; les contraignaient à vivre dans une promiscuité déplorable ou dans le contact d'un monde interlope. » *Rights of Labour*, dans Lemire, *op. cit.*, p. 135-137. Désertant ce milieu infect, l'ouvrier se réfugiait dans les bars et se livrait à l'alcoolisme fléau très grave et très répandu, dont Manning, montre les conséquences désastreuses dans l'individu, la famille et la société. « L'ivrognerie, qui va se développant tous les ans, est notre péché national, notre honte nationale, et sera, si nous ne l'enrayons, notre ruine nationale. » *Miscell.*, t. III, p. 398.

Déjà, étant archidiacre de Chichester, Manning s'était intéressé aux classes pauvres, écrivant à Gladstone, faisant proposer à James Graham différents amendements, concernant les enfants naturels et la responsabilité effective du père, signalant à Lewis, président du *Board of Trade*, l'immoralité des centres ouvriers, en même temps que les mesures à prendre. Archevêque de Westminster, il entreprend activement la lutte contre l'alcoolisme. Dès 1865, entrant dans l'*Association catholique de tempérance*, il donne une nouvelle impulsion à l'œuvre des PP. Mathew et Lockhart, les initiateurs des sociétés de tempérance; en 1866, il forme un comité chargé de constituer une société avec des règles fort simples; l'année suivante, il fonde pour les Irlandais, très atteints par le fléau, la *St Patrick's Association*; en 1871, dans une réunion à Exeter Hall, il appuie le projet de bill de sir W. Lawson, qui propose la fermeture des bars à certains jours et à certaines heures déterminés.

Joignant l'exemple à la parole, il prend le *pledge* et devient, à partir de 1872, un *teetotaler* incorrigible, acquérant ainsi plus d'autorité pour recommander l'adhésion à la *Roman catholic total abstinence League*, qui comprendra à Londres jusqu'à vingt-huit mille ligueurs, pour convaincre le peuple, dans des discours en plein air, prononcés à Exeter Hall, à Clerkenwill Green, à Tower Hill, à Hyde Park, dans les jardins du Palais de Cristal. Cf. *Tablet*, 1881, t. II, 390. Pour aider à ses efforts personnels, il attire l'attention et recherche l'appui du législateur, par un article publié en 1878, dans la revue de Dublin, *Our national Vice*, *Miscell.*, t. III, p. 227-241, où il attaque les responsables : le Parlement, qui ménage des électeurs, les capitalistes, qui tirent d'énormes ressources, le gouvernement, qui recueille des impôts considérables; où il propose des remèdes : la fermeture intermittente des débits (bill Lawson), le consentement des pères de famille, avant d'ouvrir un bar dans une localité (Permissive Bill).

L'alcoolisme n'était peut-être que la conséquence de la déplorable situation matérielle des ouvriers anglais; du moins cette misère y contribuait. Il fallait donc rendre la vie meilleure et plus facile, pour cette partie de la population. Pour lutter efficacement contre le paupérisme et les habitations insalubres, il accepte de faire partie en 1884, d'une commission d'enquête, présidée par le prince de Galles; il encourage l'émigration et voudrait que le gouvernement lui donnât une forte organisation, *Why are our people unwilling to emigrate ? Miscell.*, t. III, p. 207-227. Il n'hésite pas, malgré les critiques, à encourager la campagne entreprise par la *Pall Mall Gazette* contre la traite des blanches, à encourager la *National Society for the prevention of Cruelty of children*, fondée par le président Benjamin Vaught, à donner ses sympathies au général Booth, à l'occasion de son livre, *In darkest London*, et à l'Armée du salut, en tenant compte de la noblesse du but poursuivi, et faisant les réserves nécessaires : sur le terrain de l'évangélisation sociale, toutes les religions peuvent et doivent marcher d'accord. « Dans un désert, où le berger fait défaut, toute voix qui dispense une parcelle de la vérité, prépare l'arrivée de Celui qui est la vérité même. » Cité par Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. III, p. 266; cf. *The Salvation Army*, *Miscell.*, t. III, p. 189-207; *Room for General Booth*, dans *Merry England*, juillet 1891, février 1892. En même temps portant ses regards au delà de l'Angleterre, il encourage la société anti-esclavagiste, Hutton, *Cardinal Manning*, p. 200, donne son appui à l'œuvre du cardinal Lavigerie, Hutton, p. 247. Il prend le parti de Gibbons en faveur des « Chevaliers du Travail », que les évêques du Canada avaient condamnés. Hutton, *op. cit.*, p. 203.

Le plus beau succès de l'action sociale de Manning fut son intervention dans la grève des dockers, en 1889. Cette grève avait entraîné le chômage de deux cent mille travailleurs, et faisait peser sur Londres une menace de guerre civile. Tous les pourparlers avaient échoué. L'évêque anglican de Londres, qui avait tenté d'intervenir, recula devant les difficultés. Malgré ses quatre-vingt-deux ans, le cardinal engagea des négociations avec les patrons et les ouvriers, arrachant aux premiers des concessions, conseillant la modération aux autres, aboutissant finalement, après une dernière et longue entrevue , à un compromis qui mit fin au conflit. Lemire, *op. cit.*, p. 113; Purcell, *op. cit.*, t. II, p. 665. 666.

Ces multiples interventions de Manning en faveur du monde ouvrier, s'expliquent par ses principes sur la question sociale. Il les a exposés dans un discours prononcé à Leeds, en 1874, sur la dignité et les droits du travail, *The dignity and rights of the Labour*, *Miscell.*, t. II, p. 65-101 Deux causes ont contribué au développement industriel du XIXe siècle : l'argent et

le travail. Manning définit le travail : « l'honnête et complète utilisation de nos énergies corporelles et intellectuelles en vue de notre bien-être et de celui du prochain. » *Miscell.*, t. II, p. 71. L'intelligence de l'ouvrier a secondé l'essor industriel : sans le travail, sans le capital vivant, l'argent, le capital *mort*, eût été stérile. L'ouvrier, par sa force et son adresse, est aussi un facteur premier de la fortune publique. Son travail est un capital, il est sa propriété. Le travail a ainsi les mêmes droits que le capital, droits inaliénables et sacrés. L'ouvrier doit donc avoir la liberté d'en disposer à son gré et de le protéger... Il peut en fixer la valeur, et débattre avec le patron, les conditions de son emploi, s'unir avec ses compagnons, fonder des associations pour la défense de ses droits. En cas de conflit, l'ouvrier est dans une situation inférieure à celle du patron; Manning fait alors appel à l'État. Il lui reconnaît le droit d'intervenir pour prohiber le *sweating system*, qui impose seize à dix-huit heures de travail, avec un salaire de famine, pour faire respecter le repos du dimanche, pour interdire dans certaines circonstances et dans certaines industries, le travail des femmes et des enfants, pour fixer à douze ans l'âge d'admission à l'usine. Il faudrait que le salaire de l'ouvrier fût suffisant pour faire vivre les siens, sans que la mère de famille fût obligée d'aller à l'atelier. Il revient sur cette question du travail dans une lettre à l'évêque de Liége, à l'occasion du congrès de 1890, *Merry England*, juillet 1891, où il demande que l'on « reconnaisse, fixe et établisse publiquement une mesure juste et convenable, réglant les profits et les salaires, mesure d'après laquelle seraient régis tous les contrats libres entre le capital et le travail. » Hemmer, *op. cit.*, p. 414. Manning semblait faire ainsi une part trop considérable à l'État; il fut accusé de socialisme. « Je ne sais, répondit-il, si pour vous, c'est du socialisme; mais pour moi, c'est du pur christianisme. » Lemire, *op. cit.*, p. 114. Il s'explique, en faisant remarquer qu'il « exclut la législation de l'État, sauf dans les cas où l'initiative privée fait défaut, et qu'il repousse principalement son intervention lorsqu'il s'agit d'un contrat libre, qui se base sur la relation qui existe entre le salaire et le bénéfice. » *Merry England*, juillet 1891, p. 19. De fait, Manning se tint toujours éloigné du socialisme, maintenant intact le droit de propriété, défendant la liberté individuelle, n'admettant l'intervention de l'État que dans des circonstances exceptionnelles. Il tient le milieu entre le libéralisme économique, qui place la solution de la question sociale dans le libre jeu de la loi de l'offre et de la demande et de la concurrence, et le socialisme, qui ramène tout à l'État, dans l'ordre économique comme dans l'ordre politique. Une des dernières joies du cardinal fut de trouver dans l'encyclique *Rerum Novarum* du 15 mai 1891, plusieurs des idées sociales, pour lesquelles il avait combattu, et une approbation implicite de sa doctrine par le chef de l'Église. Cf. *Leo XIII on the Condition of labour*, dans *Dublin Review*, IIIe série, t. XXVI, p. 153-168

7° *Conclusion*. — L'influence de Manning dans l'Angleterre du XIXe siècle fut considérable et, somme toute, heureuse. Il a rendu au catholicisme, « sur ce terrain de l'action, le prestige que Newman lui avait assuré dans le domaine de la spéculation. » Looten, *op. cit.*, p. 209. Il n'avait pas les qualités intellectuelles de Newman : comme écrivain, comme penseur, il est fort loin derrière lui. Il fut surtout un homme d'autorité et de gouvernement. Cela explique toute son œuvre, toutes ses interventions : son commentaire sur le *Syllabus*, sa campagne en faveur du pouvoir temporel et de l'infaillibilité pontificale, comme aussi son attitude regrettable envers Newman, en qui il voyait, ce qui était faux, le chef, l'inspirateur des catholiques libéraux du *Rambler*, cf. H. Bremond, *Manning et Newman*, dans *Études*, 15 oct. 1896, t. LXIX, p. 263, que l'ami de Manning, Mgr Talbot, représentait comme *the most dangerous man in England*. Purcell, *op. cit.*, t. II, p. 318. Jaloux de son autorité, il semblait ne pouvoir supporter à côté de lui quelqu'un qui lui fût supérieur, ou qui émît des idées différentes des siennes, même sur des points de libre controverse. Ce fut un grave défaut. Si, au lieu de laisser Newman dans l'ombre, il lui eût donné une situation en rapport avec ses merveilleuses qualités intellectuelles, le plaçant à la tête de son université catholique, ou le laissant s'installer à Oxford, il aurait rendu un immense service à l'Église; le séjour à Oxford de Newman catholique aurait peut-être augmenté considérablement le nombre des conversions dans ce milieu où, anglican, il avait autrefois exercé une si heureuse influence.

III. Œuvres. — La plupart des œuvres de Manning catholique ont été indiquées au cours de l'article. Celles de Manning anglican sont presque introuvables : quatre volumes de *Sermons*, Londres, 1850; *Sermons preached before the University of Oxford*, Oxford, 1845; *Thoughts for those that mourn*, Londres, 1843; *Confidence in God*, Londres, 1844; *The unity of the Church*, 2e édit., Londres, 1845. Il eut cependant l'intention d'imiter Newman et de rééditer ces œuvres, avec des notes explicatives. Mais « un théologien auquel il s'en ouvrit, jugea que les livres de religion, écrits par un hérétique, pour la propagation de l'hérésie, tombaient sous le coup de condamnations ecclésiastiques, et ne devaient pas être réimprimés. » Hemmer, *op. cit.*, p. 42.

Parmi les ouvrages écrits après sa conversion, et non indiqués plus haut, il faut signaler : *The Office of the Holy Ghost under the Gospel*, Londres, 1857, *The love of Jesus to penitents*, 9e édit., Londres, 1885, conférences données à Rome, en 1862, sur le sacrement de pénitence, traduction française par Pallard, *La confession, ou l'amour de Jésus pour les pénitents*, 1864; *The Blessed Sacrament the centre of immutable Truth*, Londres, 1871; *Devotional readings*, 1868; *The four great Evils of to Day*, Londres, 1871; *The fourfold sovereignty of God*, Londres, 1875; *The internal mission of the Holy Ghost*, 5e édit. Londres, 1875, traduction française par Mac-Carthy, *La mission de l'Esprit-Saint dans les âmes*, Paris, 1887; *Dominus illuminatio mea. A sermon preached at Oxford*, 23 nov. 1875; *The glories of the Sacred Heart*, Londres, 1876, traduction française par Maillet, *Les gloires du Sacré-Cœur*, Tours, 1888; *Sin and its consequences*, 5e édit., Londres, 1885, traduction française par Maillet, *Le péché et ses conséquences*, Avignon; *Towards Evening*, Londres, 1887; *Essays on Religion and Literature by various writers*, 3 vol., Londres, 1865-1874; *Sermons on ecclesiastical subjects, with an Introduction on the relations of England to Christianity*, 3 vol., Dublin, 1863-1873; *Miscellanies*, 3 vol., Londres, 1877-1888, contenant ses plus importants articles de revues; *Pastime papers*, compositions littéraires, publiées après sa mort, Londres, 1893.

W. Ward, *W. G. Ward and the Oxford movement*, Londres, 1889; W. Church, *The Oxford movement, Twelve years (1833-1845)*, Londres, 1899; Amherts, *History of catholic Emancipation and the progress of the catholic Church in the British Isles*, 2 vol., Londres, 1886; W. Ward, *W. G. Ward and the catholic revival*, nouvelle édit., Londres, 1912; Madaune, *Histoire de la renaissance du catholicisme en Angleterre au XIXe siècle*, Paris, 1896; É. Dimnet, *La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine*, Paris, 1906; Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre*, 3 vol., 7e édit., Paris, 1923; O'Byrne, *Lives of the cardinals*, Londres, 1879; Cristofori, *Storia dei Card. di S. Rom. Chiesa*, Rome,

1888; White, *Cardinal Manning*, Londres, 1882; A. W. Hutton, *Cardinal Manning*, Londres, 1882; Bellesheim, *H. E. Manning, Cardinal Erzbischof von Westminster*, Mayence, 1892; J. R. Gasquet, *cardinal Manning*, Londres, 1896; E. S. Purcell, *Life of Cardinal Manning*, 2 vol., Londres, 1896; Fr. de Pressensé, *Le cardinal Manning*, Paris, 1896; H. Hemmer, *Vie du cardinal Manning*, Paris, 1898; R. Buddensieg, art. *Manning*, dans *Protestantische Realencyklopädie*, 3e édit., t. XII, p. 230-236; Bellesheim, art. *Manning*, dans *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. VIII, col. 619-626; J.-E.-C. Bodley, *Cardinal Manning and other Essays*, Londres, 1912; Lilly, *Characteristics political, philosophical and religious from the writings of H.-E. Manning*, Londres, 1885; J. Lemire, *Manning et son action sociale*, Paris, 1893; H. Bremond, *Manning et Newman*, dans les *Études*, t. LXIX, p. 250-269; Looten, *L'action sociale du cardinal Manning* dans les *Facultés catholiques de Lille*, 1925, p. 209-216; 233-240; nombreux articles parus en 1892 dans les journaux et les revues d'Angleterre : *The Times*, *Nineteenth Century*, *Catholic Directory*, *Dublin Review*, *Quarterly Review*, *Contemporary Review*, *Review of Reviews*.

L. MARCHAL.

MANSI Jean Dominique, prélat et érudit italien (1692-1769). — Il naquit à Lucques, le 16 février 1692, d'une famille patricienne; jeune encore, il entra dans la Congrégation des Clercs de la Mère de Dieu et fut professeur de théologie à Naples. L'archevêque de Lucques le rappela près de lui, mais, savant déjà connu, Mansi voyagea beaucoup en Italie, en France et en Allemagne pour des recherches historiques, et, à Lucques même, il fonda une Académie consacrée spécialement à l'étude de la liturgie et à l'histoire ecclésiastique. Ses travaux attirèrent l'attention de Clément XIII, qui, en 1765, le nomma archevêque de Lucques. Il mourut dans cette ville le 27 septembre 1769.

Les ouvrages de Mansi sont très nombreux et supposent tous une grande érudition. Il a traduit en latin le *Dictionnaire de la Bible*, les *Dissertations préliminaires* et le *Commentaire sur l'Ancien et le Nouveau Testament* de dom Calmet; il a édité, avec des notes et des préfaces, le *Traité de la discipline de l'Eglise* de Thomassin, les *Annales ecclésiastiques* de Baronius, avec les notes de Baluze et des critiques, l'*Histoire ecclésiastique* de Noël Alexandre et celle de Graveson, la *Théologie morale* du P. Anaclet Reiffenstuel et celle du jésuite Layman, le *Martyrologe hiéronymien*, les *Miscellanea* de Baluze et la *Bibliotheca mediæ et infimæ latinitatis* de J. Alb. Fabricius. Il a ajouté des *Notæ tumultuariæ* (ainsi appelées, parce qu'il les avait rédigées à la hâte) à la 4e édition d'un ouvrage de Mencke, intitulé : *De charlataneria eruditorum declamationes duæ, cum notis variorum; accessit epistola Sebastiani Stadelii* (*Christ. Ange Heumanii*), *ac tandem, supplementi loco, in hac editione adjectæ sunt N.* (Joannis Dominici Mansi) *notæ tumultuariæ*, 4e édit., in-12, Lucques, 1726. Enfin, Mansi a publié : *Tractatus de casibus et excommunicationibus episcopis reservatis*, in-4°, Lucques, 1724 et 1739; *De epochis conciliorum Sardicensium et Sirmiensium*, in-8°, Lucques, 1746 (d'après Mansi, le concile de Sardique se tint en 344; le P. Mamachi soutint, avec l'opinion commune de cette époque, que ce concile n'eut lieu qu'en 347, mais Mansi maintint sa première thèse dans une seconde dissertation, Lucques, 1749); *Epitome doctrinæ moralis ex operibus Benedicti XIV depromptæ*, Venise, 1770; enfin, Mansi avait publié, en 1752, *Pii II orationes politicæ et ecclesiasticæ*, Livourne, 1752, où l'on trouve beaucoup de pièces alors inédites.

Mais l'œuvre capitale de Mansi est la grande Collection des conciles dont les derniers volumes ne parurent qu'après sa mort. On possédait déjà plusieurs collections de conciles, en particulier, celle de Labbe et celle du P. Hardouin. L'édition Coleti, 23 vol. in-fol., Venise, 1728-1733, reproduit l'édition de Labbe, avec quelques légères additions. Mansi ajouta d'abord un *Supplément* en 6 vol., 1748-1752, sous le titre : *Ad Concilia Veneto-Labbæana supplementum*; puis, un peu plus tard, un second *Supplément*. Mais alors Mansi entreprit une refonte complète de la collection. Le premier volume parut à Florence en 1759 et la collection comprit 31 volumes in-folio, parus de 1759 à 1798, sous un titre un peu long, mais qui en indique nettement le caractère : *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio, in quâ, præter ea quæ Philipp. Labbæus et Gabr. Cossartius, S. J. et novissime Nicolaus Coleti, in lucem edidere, ea omnia insuper, suis in locis, optime disposita exhibentur, quæ Joannes Dominicus Mansi Lucensis, Congregationis Matris Dei, evulgavit. Editio novissima ab eodem Patre Mansi, potissimum favorem etiam et opus præstante Emmo Cardinali Dominico Passionei, Sanctæ Sedis apostolicæ bibliothecario, aliisque etiam eruditissimis viris manus auxiliatrices ferentibus curata, novorum Conciliorum, novorumque documentorum additionibus locupletata, ad mss. codices Vaticanos, Lucenses, aliosque recensita et perfecta Accedunt notæ et dissertationes quamplurimæ, quæ in ceteris editionibus desiderantur*, 31 vol. in-fol., Florence, 1759-1798. Cette œuvre, malgré ses belles promesses, a été sévèrement jugée par dom Quentin, *Jean Dominique Mansi et les grandes collections conciliaires*, in-8°, Paris, 1900, p. 77-186. Dom Leclercq, dans son édition de l'*Histoire des Conciles* de Hefele, t. I, p. 112, écrit : « œuvre manquée, l'*Amplissima* constitue, dans le domaine de l'érudition, une véritable mystification scientifique. Elle reproduit toutes les éditions antérieures et ne les supplée pas. Les erreurs fourmillent et l'énorme masse est d'un maniement presqu'impossible, faute de tables. Le sens critique est absent d'un bout à l'autre. C'est une œuvre à refaire. »

Tout récemment, en 1900, une nouvelle publication a été entreprise, qui reproduit, en fac-similé, par les procédés anastatiques, les 31 volumes de l'*Amplissima Collectio de Mansi* et poursuit, de 1429 à nos jours, le recueil des conciles; cette œuvre, interrompue en 1914, reprise depuis 1921, comprend aujourd'hui 47 volumes in-folio dont quelques-uns sont dédoublés. Elle doit s'achever tout prochainement.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXVI, p. 374, 375; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIII, col. 259; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, t. VIII, p. 115; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, 3e édit., Paris, 1853-1857, t. IV, p. 463, 464; Antoine Zatta, *Commentaria de vita et scriptis Joannis Dominici Mansi*, in-fol., Venise, 1772; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVI, p. 64, 65; H. Quentin, *Jean Dominique Mansi et les grandes collections conciliaires*, Paris, 1900; Leclercq, *Histoire des conciles* d'Hefele, t. I, Paris, 1907, p. 111-114; *Kirchenlexicon*, t. VIII, col. 626, 627.

J. CARREYRE.

MANSUÉTUDE. — I. Notion. II. Mansuétude et clémence. III. Excellence de la mansuétude. IV. Pratique de la mansuétude.

I. NOTION. — On considère la mansuétude ou douceur sous les traits tout à tour d'une vertu, d'une béatitude ou d'un fruit de l'Esprit-Saint. Nous l'envisageons ici comme la vertu morale qui nous aide à contenir la colère et ses mouvements impétueux, qui étouffe en son germe le désir de la vengeance. La mansuétude est une annexe de la vertu cardinale de tempérance, dont elle imite le rôle modérateur. Au trouble qu'engendre la passion de la colère elle oppose le calme de la raison et la maîtrise de soi. Elle a, par conséquent, pour effet de produire au dedans de nous l'apaisement et de faire régner au dehors dans les rapports avec le prochain, une charitable entente.

II. Mansuétude et clémence. — On rapproche assez souvent la mansuétude de la clémence; cependant elles ne coïncident pas, leur matière étant disparate. Si parfois elles se rencontrent, ce n'est qu'indirectement et par une convergence d'effets. Au lieu que l'une reprime au dedans la colère, l'autre a pour objet de diminuer les peines et les sanctions extérieures qu'une faute a fait encourir. La mansuétude convient à tous les individus sans distinction, aux particuliers autant qu'aux hommes publics, la clémence est l'apanage des princes et des magistrats, ou de ceux qui exercent la justice vindicative, auxquels appartient le droit de punir. La règle observée par chacune est la raison, la mansuétude empêchant que l'homme se laisse entraîner par la colère à quelque action désordonnée, contraire à son devoir, la clémence s'appliquant à corriger les sévérités excessives de la loi, à ne punir que dans la mesure nécessaire, inclinant plutôt à l'indulgence dans les limites d'une juste répression. Comme la vertu, par définition, se règle d'après la raison, ni la mansuétude ni la clémence ne sont opposées à une sévérité raisonnable. La douceur calme les colères irréfléchies, mais sans intervenir dans les peines à infliger; quant à la clémence, pourvu qu'elle ne verse pas dans son contraire, qui est la dureté, la cruauté ou l'inhumanité, elle peut être sévère, par souci de la justice, en vue d'amender un coupable ou par une exigence du bien général.

III. Excellence de la mansuétude. — Selon saint Thomas, la mansuétude et la clémence ne sont pas les plus excellentes des vertus, mais elles occupent un rang de choix entre celles qui domptent les mauvais instincts. La passion de la colère, si rien ne contenait ses emportements, ne brisait ses violences, ferait perdre à l'âme sa contenance intérieure, lui ôterait le jugement. La douceur domine précisément les orages et les troubles du dedans; elle permet à la raison de se conserver calme et maîtresse d'elle-même. Quant à la clémence, dont c'est le propre de diminuer les sanctions et les peines, elle paraît tenir de la charité, elle y accède.

La mansuétude, dit saint Thomas, favorise d'une double façon la connaissance de Dieu, non seulement parce qu'elle donne à l'homme de se posséder lui et toutes les ressources de son esprit, mais encore parce qu'elle ne contredit pas la vérité. « Bienheureux les doux, parce qu'ils posséderont la terre », a proclamé de même le divin Sauveur. Au point de vue social, rien n'égale le charme et la bienfaisance de la vertu de mansuétude. C'est une force suave, qui non seulement aide chacun à se vaincre, mais qui se répand au dehors en œuvres bénies, qui sentent le bon cœur, l'esprit bon, la bonne humeur.

IV. Pratique de la mansuétude. — Grâce à la mansuétude, la colère ne se déchaîne que quand il faut, qu'autant qu'il le faut, pourquoi il le faut, et contre qui il le faut. Toutes les industries propres à assurer ce résultat sont dignes d'être notées. En voici quelques-unes. C'est justice et sagesse de ne se point mettre en colère pour des choses petites et de peu d'importance, à plus forte raison pour des choses qui ne sont point avérées, reconnues, combien davantage contre des choses bonnes et louables. Il importe souverainement de ne point s'irriter contre Dieu, à cause de son infinie majesté et par crainte de ses redoutables châtiments, non plus contre les grands de la terre dont il faut appréhender et révérer la puissance, ni contre ses parents auxquels la piété filiale assure tout respect. Il serait honteux de se courroucer contre des enfants, à qui le jugement fait défaut, contre des femmes dont il est sage de supporter la faiblesse, de mépriser les injures et les paroles contentieuses. Ce serait dureté de cœur de se fâcher contre des misérables plutôt dignes de commisération, vice de charretier de s'emporter contre les créatures sans raison, défaut de tout sens évangélique de corriger amèrement des pénitents qui s'humilient et qu'il importe de ne pas jeter dans le désespoir. Une règle encore à la faveur de laquelle la colère s'éteint peu à peu, consiste à réprimer au dedans les mouvements du cœur, sans les laisser paraître par aucune plainte, injure ou menace. Enfin, l'apôtre saint Paul recommande aux chrétiens de ne jamais s'endormir dans la colère : « Que le soleil, dit-il, ne se couche pas sur votre colère. » Eph., IV, 26. Autrement, après l'examen de conscience du soir, regrettons tout au moins de nous être troublés et passionnés pendant le jour.

Saint Thomas, *Summa theologica*, IIª IIæ, q. CLVII; Cajétan, *Sancti Thomæ Aquinatis opera omnia jussu Leonis XIII P. M. edita, cum commentariis Thomæ de Vio Cajetani ordinis prædicatorum, cardinalis*, Rome, 1899; L. Bail, *La théologie affective*, Paris, t. III, p. 402-405; Sertillanges, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1916, c. XV, p. 496-503.

A. Thouvenin.

MANTELS Jean, désigné sous le nom de *Mantelius*, historien et écrivain ecclésiastique belge (1599-1676). — Né à Hasselt (Limbourg belge), il entra, en 1617, chez les augustins, où il occupera des charges importantes. A partir de 1631, il se livre tout particulièrement à la prédication, où il connut de beaux succès. Il se retira dans sa vieillesse au monastère de sa ville natale où il mourut le 23 février 1676. — Outre quelques ouvrages de dévotion et de piété, Mantels a laissé plusieurs traités qui intéressent le théologien : 1. *Ars artium sive de regimine sanctimonialium diatribe*, Anvers, 1640. — 2. *De officio pastorali libri duo, ad eorum præcipue instructionem qui oves Christi ruri pascunt*, Anvers, 1643. — 3. *D. Augustinus de venerabili eucharistia, sive de augustissimo corporis et sanguinis Domini mysterio, qua sacrificium et sacramentum est, quid catholicus sanctæ Ecclesiæ doctor senserit libri duo*, Liége, 1655. — Les autres travaux de Mantels sont relatifs à l'histoire locale, celle de sa ville natale, Hasselt, et celle du comté de Looz, monographies fort estimées par les historiens belges.

Foppens, *Bibliotheca Belgica*, Bruxelles, 1739, t. I, p. 686, 687; Valère André, *Bibliotheca Belgica*, 2ᵉ édit., Louvain, 1743, p. 532; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. IX, Louvain, 1767, p. 278-290; J. J. Thonissen, art. *Mantels* dans la *Biographie nationale de Belgique*, t. XIII, Bruxelles, 1894-1895, col. 403-407.

É. Amann.

MANTOUE (Le bienheureux Baptiste de) général des carmes, philosophe, théologien et poète insigne de la Renaissance (1447-1516). — I. Vie. II. Œuvres.

I. Vie. — Le bienheureux Baptiste Spagnoli, dit le Mantouan, *Mantuanus*, naquit à Mantoue le 17 avril 1447, d'après Bale (ms. Harley *1819*, fol. 123ᵃ et ailleurs) et le R. P. Benedict Zimmerman, en 1448 d'après d'autres. Il était le fils aîné de Pierre Modover, surnommé Spagnoli, noble espagnol au service de la cour des ducs de Mantoue, et de Constance de Maggi de Brescia. Il ne reste plus de doute possible de nos jours au sujet de la légitimité de sa naissance (cf. *Analecta Ord. Carmel.*, t. IV, p. 6-9 et 104). Il étudia la grammaire à Mantoue sous la direction du savant professeur Grégoire Tifernate, puis la philosophie à l'université de Pavie à l'école de Paul Bagelardi.

Après une jeunesse passablement dissipée, il entra en 1464 au couvent des carmes de Ferrare, lequel avait déjà embrassé la réforme dite de Mantoue, dès avant 1459. Il continua ses études d'abord à Ferrare même, puis à Bologne, où il fut ordonné prêtre. Le chapitre général d'Asti, 1472, le nomma lecteur bache-

lier extraordinaire à Bologne pour l'année 1473; le 4 avril 1475, il acquit le grade de docteur en théologie à l'université de la même ville.

Né poète, ses prédilections allaient vers les belles-lettres, et les études sacrées ne lui inspiraient que du dégoût. Un jour cependant les poésies de saint Paulin de Nole lui tombèrent entre les mains. Il fut si touché de la suavité de cette belle poésie, qu'il s'appliqua davantage et avec un zèle plus ardent aux études sacrées. Ses études achevées, et ne sachant s'il consacrerait les loisirs que lui laissait l'enseignement à la culture de la poésie ou à l'art oratoire, il prit conseil de J. B. Refrigeri, personnage le plus remarquable de Mantoue. Celui-ci lui conseilla de composer un poème où il exposerait son propre point de vue. C'est alors que Baptiste Spagnoli composa le beau poème *De præsidentia oratoris et poetæ*, où il donne franchement la préséance au poète. Ce fut donc à cet art que Baptiste consacra de préférence les loisirs que lui laissaient les nombreuses charges qu'il remplit dans son ordre. Néanmoins il prêcha quasi journellement et fut fort goûté par les nombreux auditeurs qui accouraient en foule pour l'entendre.

Ses confrères, attirés par les belles qualités de Baptiste Spagnoli ainsi que par la sainteté de sa vie, l'élurent jusqu'à six fois vicaire général de leur réforme de Mantoue : 1483-1485; 1489-1491, 1495-1497, 1501-1503, 1507-1509 et 1513. Les constitutions de cette réforme mettant obstacle à la réélection du vicaire général durant les quatre ans qui suivent sa charge, nous devons en conclure que le bienheureux fut réélu chaque fois qu'il pouvait l'être. Il fut aussi prieur du couvent de Mantoue et de celui de saint Chrysogone à Rome (1486). Il fut encore premier gardien du sanctuaire de Lorette (1489), garde qu'il avait obtenue pour son ordre du cardinal Jérôme Basso della Rovere, neveu du pape Sixte IV. Grâce au sage gouvernement du Mantouan, la réforme fit de rapides progrès, de sorte que, peu de temps après sa mort, elle ne comptait pas moins de cinquante couvents. Enfin, le 22 mars 1513, le chapitre général de tout l'Ordre, tenu à Rome et présidé, au nom du pape Léon X, par le cardinal Sigismond de Gonzague, ancien disciple de Spagnoli et protecteur de l'Ordre, élut Baptiste de Mantoue général de tout l'Ordre. Il recueillit tous les suffrages, moins deux; mais à ce résultat la pression exercée par le cardinal et probablement par le pape lui-même ne fut point complètement étrangère. Etant absent, il fut mandé d'urgence à Rome, où le pape Léon X le força d'accepter cette charge. Le chapitre général connaissant le zèle du nouveau général pour la réforme, restreignit ses pouvoirs, lui défendant d'empêcher les provinciaux dans l'exercice de leurs fonctions et de donner les couvents des mitigés aux réformés; même il exhorta le général à se conformer aux mitigés quant à la couleur de l'habit. Exténué par les pénitences, les souffrances et les travaux, le nouveau général ne put visiter les provinces de son Ordre que par l'intermédiaire de visiteurs généraux; aussi l'unique fait digne de mention fut qu'il consolida davantage la réforme de Mantoue, et donna des bases solides à la jeune réforme française, dite d'Albi, calquée sur la première. Si, conformément au dire de la plupart des auteurs, le Mantouan abdiqua spontanément le généralat tant par humilité que pour motifs de santé, ce qui n'est basé sur aucun document authentique, ce ne fut en tout cas que peu de temps avant sa sainte mort. Celle-ci arriva à Mantoue, le 20 mars 1516. Son corps déposé d'abord en l'église des carmes de Mantoue, puis dans la cathédrale de cette ville, y repose encore de nos jours préservé de toute corruption. On commença de bonne heure à le vénérer; aussi le pape Léon XIII approuva-t-il ce culte immémorial par décret du 17 décembre 1885. A l'occasion des fêtes de cette béatification, le futur pape Pie X, Joseph Sarto, alors évêque de Mantoue, prononça un remarquable discours. La fête du bienheureux est fixée au 20 mars.

Quoique Spagnoli ait eu de nombreux ennemis, surtout dans le camp des humanistes de la Renaissance païenne, il eut aussi beaucoup d'amis et d'admirateurs. Il était en relations d'amitié avec les hommes les plus illustres de son temps, Arnold Bostius, Érasme, les deux Pie de la Mirandole, Philippe Beroald, Élie Capréolus, le pape Alexandre VI et surtout le pape Léon X qui l'honorait et l'admirait. Aussi, ce pape lui confia-t-il plusieurs affaires importantes. Ainsi, il fut son légat pour arranger la paix entre le roi François Ier et le duc de Milan (13 juillet 1515).

II. Œuvres. — Baptiste de Mantoue fut un des plus grands et le plus abondant poète de la Renaissance latine. Des 70 ouvrages qu'il écrivit, 56 furent publiés. L'édition d'Anvers, 1576, ne contient pas moins de 55 000 vers. Cette facilité dut nécessairement nuire à la perfection de ses œuvres : bien des ouvrages, comme il l'atteste lui-même, furent édités avant le temps pour plaire à ses amis; d'autres le furent à son insu et avant d'être revus et corrigés. Sa renommée était néammoins fort grande; même de son vivant, ses œuvres connurent de nombreuses éditions et étaient lues par toute l'Europe; elles furent même commentées par Sébastien Murrho, Sébastien Brant, André Vaurentin, et surtout par Josse Badius Ascensius. On les lut et les commenta publiquement dans les meilleurs gymnases d'Italie, de France, des Pays-Bas, d'Angleterre et d'Allemagne. Aussi recevait-il des lettres de félicitations des hommes les plus illustres de tous les pays de l'Europe. On le comparait, de son temps, à son concitoyen Virgile. C'était peut-être beaucoup dire. Pourtant, il en imite à merveille l'élégance et le surpasse même par sa fécondité, et surtout par la hauteur de sa morale. Spagnoli cultiva tous les genres; il imita de préférence l'hexamètre virgilien. Il n'était d'ailleurs qu'un poète d'occasion. Aussi, à côté de grandes œuvres trouve-t-on beaucoup de petites poésies inspirées par les impressions du moment, surtout dans le recueil des *Silvæ*. La variété des sujets justifie pleinement ce titre, en effet, on appelait *Silvæ* « ce qu'on écrit au courant de la plume, dans l'emportement de l'improvisation. »

Parmi ses principaux ouvrages, mentionnons d'abord : 1. Ses *Églogues* : *Bucolica seu Adolescentia in decem æglogas divisa*, un des monuments les plus notoires de la poésie latine humaniste. C'est une œuvre de jeunesse, car les huit premières églogues furent composées pendant qu'il étudiait la philosophie à Pavie, donc avant sa 17e année. Les deux autres furent composées au commencement de sa vie religieuse. Aussi, furent-elles les plus lues, commentées, imprimées et traduites; 2. Les six livres de l'*Alphonsus pro rege Hispaniæ de victoria ad Granatam*, qu'il composa à la requête du pape Alexandre VI, la plus intéressante de ses œuvres de longue haleine. On y trouve de belles descriptions des enfers, du purgatoire, du paradis terrestre et des événements de ce monde. Cette œuvre, à peine achevée, fut publiée en 1503; 3. Le *De calamitatibus temporum libri tres*, écrit vers 1479, et publié dix ans plus tard, est une œuvre que certains préfèrent à l'*Alphonsus*. Les trois poèmes, que nous venons de rapporter, donnent une idée nette de la psychologie artistique du Mantouan.

Spagnoli cultiva aussi avec succès l'épopée hagiographique et la poésie épique chrétienne de grand style classique. Il nous laissa dans ce genre : 4. d'admirables *Parthenices* en l'honneur de N.-D. du Mont Carmel

(3 livres), en l'honneur de sainte Catherine, (3 livres) sainte Marguerite, sainte Agathe, sainte Lucie, sainte Apollonie, sainte Cécile; 5. les *Vies* des saints Denis l'Aréopagite (3 livres), Blaise (2 livres), Nicolas Tolentin (3 livres), Georges martyr, du bienheureux Louis Morbioli, son maître en religion, dont il procura la béatification; 6. les poèmes en l'honneur des saints Jean-Baptiste, Albert de Sicile et de la mort du Bienheureux Jean Soreth; 7. et enfin sa grande œuvre des *Fastes de l'année chrétienne : Fastorum libri XII secundum duodecim anni menses digesti*, composée à la requête du pape Léon X.

D'autres poèmes encore furent dus aux relations étroites de Spagnoli avec les ducs de Mantoue : 8. le *Trophæum Francisci Gonzagæ pro Gallorum ex Italia expulsione libri V*, pour célébrer la victoire des Italiens sur les Français près de Parme ; 9. le *De fortuna Francisci Gonzagæ*, pour consoler le duc de Mantoue prisonnier des Vénitiens; ainsi que 10. *Elegia contra amorem* et 11. *De natura amoris*, deux élégies écrites pour détourner son disciple, le jeune Sigismond de Gonzague, des jouissances et affections mondaines. On lui doit encore plusieurs poèmes patriotiques, notamment . 12. *De bello veneto*; 13. l'*Exhortatio ad Insubres et Ligures* pour les exhorter à la paix; 14. *Agelariorum libri VI* et surtout 15. l'*Objurgatio cum exhortatione ad capienda arma contra infideles*, qui souleva toute l'Italie contre les Turcs.

Baptiste de Mantoue s'éleva violemment contre les humanistes partisans de la Renaissance païenne, pour qui la culture de la littérature antique était l'unique fin, et qui ne tendaient à rien de moins qu'à substituer la Renaissance païenne à la civilisation chrétienne. Spagnoli, au contraire, tendait à une Renaissance chrétienne, ne voyant dans la culture des lettres qu'un moyen, et s'efforçant d'imiter ce qu'il y avait de beau dans la civilisation antique, tout en n'admettant à aucun prix les principes pernicieux de celle-ci. La belle élégie *Contra poetas impudice scribentes* est caractéristique à ce sujet. Aussi eut-il à lutter contre bien des ennemis. Il écrivit contre eux plusieurs défenses en prose. Citons : 16. *Apologeticon in mastigophores et castigatores suorum operum ;* 17. *Contra detractores dialogus;* 18. *Contra calumniatores epistola ad Ptolemæum fratrem.*

Parmi ses œuvres écrites en une prose cicéronienne, il nous faut citer : 19, le *De vita beata*, dialogue composé la deuxième année de sa vie religieuse, 1465, et dédié à son père; 20. *De patientia libri tres*, pour consoler dans sa longue maladie son pieux ami Antoine Fantucci; 21. *Contra novam opinionem de loco conceptionis Christi tractatus*, où il réfute l'opinion du chanoine régulier Pierre Lucensus, d'après laquelle Notre-Seigneur aurait été conçu dans la poitrine de la très sainte Vierge, près du cœur; 22. *Contra eos qui detrahunt Ordini carmelitarum apologia* et 23. *Redemptoris mundi Matris ecclesiæ Lauretanæ historia.* Parmi ses œuvres inédites, contentons-nous de citer son introduction à Dun Scot *: Introductorium subtilis Scoti Ordinis Minorum lib. I;* des discours et des lettres ainsi que le *Tractatu de sanguine Christi*, ms. *G. II. 18* de la Bibliothèque municipale de Mantoue, découvert en 1892 par M. Ph. Nardi.

1° *Éditions.* — Ses œuvres eurent d'abord de nombreuses éditions séparées, tant durant sa vie, qu'après sa mort. Sur les œuvres publiées jusqu'en 1500, cf. Hain, *Repertorium bibliographicum*, Stuttgart, 1826, sq., t. I, p. 305ª-311ª, n. 2358 à 2415, ce dernier n° (*Oratio in funere Fernandi regis*) est encore de Spagnoli, quoique Hain en doute; voir Reichling, t. II, p. 122; Copinger, *Supplementum*, Londres, 1898, part. I, t. I, n. 827 à 861, donne encore beaucoup d'éditions qui avaient échappé à Hain; de même Reichling, *Appendices*, Munster, 1905, sq., n. 54-58, 416, 417, 826 et 1457. Campbell dans *Annales de la typographie Neerlandaise au XVᵉ siècle*, La Haye, 1871, rapporte 29 incunables imprimés en Hollande, presque tous à Deventer. Brunet, dans le *Dictionnaire de bibliologie catholique*, éd. Migne, col. 1011, cite 22 éditions des *Églogues*, 88 éditions de ses œuvres et 4 œuvres complètes de 1500 à 1536. Ph. Renouard, *Bibliographie des impressions et des œuvres de Josse Badius Ascensius*, Paris, 1908, t. II, p. 87-143, énumère toutes les éditions des œuvres du Mantouan dans lesquelles Badius Ascensius était intéressé, ainsi qu'une vingtaine d'éditions des *Églogues* ou *Bucolica*, qui continuèrent à être imprimées jusqu' au milieu du XVIIᵉ siècle. Græsse, *Trésor de livres rares et précieux*, Dresde, 1863, t. IV, au mot, *Mantuanus*, rapporte une dizaine de traductions de certaines œuvres de Spagnoli, auxquelles il faut ajouter la traduction française des *Parthenices Marianæ* par Nicolas Dadier, Rennes, 1613 et l'espagnole de Jean Fernandez de Ledesma, Valladolid, 1627.

Quant aux éditions collectives des œuvres principales et des éditions dites *Opera omnia*, il nous faut citer celle de Bologne de 1502, in-fol., qui fut la première collection; celles de Paris, 1507, in-fol. et 1513, 3 vol. in-fol., rarissime; et celle d'Anvers chez Jean Beller, 1576, 4 vol. pet. in-8°, qui est de beaucoup la plus complète; elle fut publiée par les soins du carme flamand Laurent Cuperus de Grammont. Cependant aucune de ces collections n'est complète, bien des œuvres n'y figurent point et restèrent inédites; on en peut voir les titres chez Cosme de Villiers, *Biblioth. carmel.*, Orléans, 1752, t. I, col. 232, qui les a empruntés à Bâle. Plusieurs lettres inédites furent publiées par le R. P. Benedict Zimmerman dans ses *Monumenta histor. carmel.*, Lérins, 1907, t. I, p. 483-504, entre autres celle à son père du 1ᵉʳ avril 1464 d'après le ms. *Selden 41 super.*, texte qu'il avait déjà publiée dans *Il Carmelo*, t. IV, 1905, p. 84-86 et qu'il fit paraître en espagnol et en français dans *El Monte Carmelo*, t. VI, 1905, p. 689-694, et *Chroniques du Carmel*, t. XVIII, 1906, p. 116-121.

En ces derniers temps quelques nouvelles éditions ont été faites, entre autres: *The Eglogues of Baptista Mantuanus edited with introduction and notes by Wilfrid P. Mustard*, Baltimore, 1911, in-8°, 156 pages; ainsi que le *De calamitatibus temporum libri tres*, par les soins du P. Gabriel Wessels, dans les *Analecta Ord. carmel.*, Rome, 1917, t. IV, p. 19-93.

2° *Notices littéraires et travaux.* — Jean Bale, Oxford, Bodléienne, ms. *Selden 41 super* et *Bodley 73*, f° 117ᵇ sq.; Musée Brit., ms. Harley *1819*, f° 123ª et ailleurs; Pierre Lucius, *Carmelitana bibliotheca*, Florence, 1593, f° 8ᵛ-16ʳ; J. B. de Lezana, *Annales*, Rome, 1656, t. IV, p. 868, 869 907, 908, 932, 936, 957, 963, 970, 971, 990, 1030-1036; Louis de Sainte Thérèse, C. D., *La succession du saint prophète Élie*, Paris, 1662, c. CCLIV-CCLIX, p. 580-593; Philippe de la Très-Sainte-Trinité, C. D., *Decor carmeli religiosi*, Lyon, 1665, 1 part., p. 167, 168; Daniel de la Vierge-Marie, *Vinea Carmeli*, Anvers, 1662, p. 537, n. 966; *Speculum carmel.*, Anvers. 1680, t. II, p. 976, 977, n. 3427-3429 et p. 1068, n. 3699; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis cum supplemento Schœttgenii*, Padoue, 1754, t. I, p. 169, 170; Cosme de Villiers, *Biblioth. carmel.*, Orléans, 1752, t. I, col. 217-240, n. 10; Florido Ambrosio, O. C., *De rebus gestis ac scriptis operibus Baptistæ Mantuani cognomento Hispanioli Carmelitæ*, Turin, 1784 et 1785; Joseph Fanucci, O. C., *Della vita del Beato P. Battista Spagnoli, detto il Mantovano*, Lucques, 1887; *Revista carmelitana*, Barcelone, 1890, t. XIV, p. 51 sq. et 81-96; Joseph Sarto (plus tard Pie X), *Inaugurazione del culto solenne al beato Battista Spagnoli. Omelia letta nella chiesa catedrale di Mantova*, Mantoue, 1892, in-8° de 20 p.; Ferdinand Gabotto, *Un poeta beatificato, schizzo di Battista Spagnuolo da Mantova* dans l'*Ateneo Veneto*, série XVI, t. I (1892), p. 3-19; Philippe Nardi, *Scoperta di un'altra opera del B. Battista Spagnoli*, Mantoue, 1892, in-8° de 14 p.; *Analecta Bollandiana*, 1894, t. XIII, p. 69, 70, 1895, t. XIV, p. 230; P. F., dans *Chroniques du Carmel*, t. XIV, Soignies, 1902, p. 273-278; 304-308; 372-377; Ulysse Chevalier, *Répertoire des sources du Moyen Age, Bio-bibliographie*, Paris, 1907, t. I, col. 421, 422; Benedict Zimmerman, C. D., dans *Chroniques du Carmel*, t. XVIII, 1906, p. 114-121; *Monumenta historica carmelitana*, Lérins, 1907, t. I, p. 261, 262, 350, 408, 483-504, 516, 517, 519-521; dans *The catholic encyclopedia*, New-York, t. II, p. 276; dans *Acta capit. gener. Ord. B. V. M. de M. Carmelo*, Rome, 1912, t. I, p. 195, 231, 255, 266, 299, 339 sq.; dans *El Monte Carmelo*, Burgos, t. VI, 1905, p. 685-694; *Il Carmelo*, Milan, t. IV, 1905, p. 82-86; t. V, 1906,

p. 66-69; t. VIII, 1909, p. 235-238; t. XVI, 1917, p. 86-89; *Analecta Ord. Carmel.*, Rome, t. I, 1909, p. 457-461; 482-486; 550-554; 583-588; t. IV, 1917, p. 1-105; 125-157; on y trouvera la réfutation des articles de Ferdinand Gabotto et de Davari; P. André-de-Sainte-Marie, C. D., *L'ordre de N.-D. du Mont Carmel*, Bruges, 1910, p. 64-66; *Il Monte Carmelo*, t. I, 1915, p. 70; t. II, 1916, p. 73, 107, 238 et 294; t. III, 1917, l'article du P. Paul Caioli, O. Carm., *Il B. Battista Spagnoli e la sua opera;* Vladimir Zabughin, *Un Beato poeta*, dans *Analecta Ord. carmel.*, Rome, 1917, t. IV, p. 125-157 et à part; P. Redemptus vom Kreuz Weninger, C. D., *Auf Karmels Höhen*, Ratisbonne, 1922, p. 119, 120.

P. ANASTASE DE SAINT-PAUL.

1. MANUEL DE LA CONCEPTION, théologien espagnol du XVIIe siècle, né à Agagra. Il embrassa la vie religieuse dans l'ordre des trinitaires, enseigna la théologie au couvent de Salamanque, fut nommé définiteur général de son ordre, et mourut à Pampelune en 1700, à l'âge de 70 ans. Il édita les œuvres théologiques du P. Léandre du Saint-Sacrement, général des trinitaires et grand théologien, publia un *Cursus philosophiæ trinitarius*, et les ouvrages théologiques suivants : 1° *De sacrosancto pœnitentiæ sacramento tractatus moralis, etsi scholastica methodo elaboratus; in quo succincte propositiones a summis pontificibus Alexandro VIII et S. D. N. Innocentio XI damnatæ exponuntur, declarantur et elucidantur*, Pampelune, 1687; 2° *Tractatus de scientia Dei*, Bayonne, 1699; 3° *Tractatus de ineffabili mysterio Trinitatis*, Pampelune, 1700.

Alexandre-de-la-Mère-de-Dieu, *Cronica de los Descalzos de la Santissima Trinidad*, Alcala, 1706, t. II, p. 475; Melchior du Saint-Esprit, *Diamante Trinitario*, Madrid, 1713, p. 481; Michel-de-Saint-Joseph, *Bibliographia critica sacra et prophana*, Madrid, 1740, t. II, p. 216, 217; Antonin-de-l'Assomption, *Diccionario de escritores trinitarios de España y Portugal*, Rome, 1898, t. I, p. 195-198.

A. PALMIERI.

2. MANUEL DE CORINTHE ou le *Grand Rhéteur*, théologien grec de la première moitié du XVIe siècle. — Il appartenait à la famille des Galésiotes, et il est très probablement le fils de Georges Galésiotes, qui servit de secrétaire à Georges Scholarios lors du concile de Florence et qui devait, après la prise de Constantinople par les Turcs, jouer un rôle considérable mais peu glorieux dans les affaires du patriarcat grec. Manuel doit être né vers 1460, car en 1482, à la mort du patriarche Maxime, c'est lui qui prononça, au nom du clergé de la capitale, l'éloge du défunt publié dans l'Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, t. XX, 1900, p. 4-6. Si précoce qu'on puisse le supposer, il devait avoir alors une vingtaine d'années. Peu après, à la mort du patriarche Syméon, il fut jeté en prison pour avoir détourné à son profit, disait-on, l'héritage du prélat. Il est encore question de lui, en 1502, à la mort du patriarche Joachim, dans la *Chronique* de Manuel Malaxos, Crusius, *Turco-græcia*, Bâle, 1584, p. 146. Il portait déjà le titre honorifique de *Grand Rhéteur*, qu'il devait garder durant un demi-siècle. Il vivait encore en 1547, car sa signature figure à cette date au bas d'une pièce synodale. É. Legrand, *Notice biographique sur Jean et Théodose Zygomalas*, Paris, 1889, p. 86-90. En plaçant sa mort en 1551, le patriarche Constantios Ier ne doit pas être loin de la vérité, bien qu'il ne nous dise pas à quelle source il a puisé ce renseignement, Κωνσταντίου Α' βιογραφίαι καὶ συγγραφαὶ αἱ ἐλάσσονες, Constantinople, 1866, p. 348. Il est impossible, en tout cas, de descendre au-dessous de 1555, puisque le titre de *Grand Rhéteur* était déjà porté, à cette dernière date, par Jean Zygomalas. É. Legrand, *op. cit.*, p. 13, 14.

Les ouvrages de Manuel sont assez nombreux, et leur liste ne comprend pas moins de 54 numéros dans l'inventaire qu'en a dressé avec beaucoup de soin A. Papadopoulos-Kérameus, Ἐπετηρὶς τοῦ Παρνασσοῦ, Athènes, 1902, t. VI, p. 80-89. Mais quelques-uns lui ont été attribués par erreur, à moins que Manuel lui-même, par un procédé assez commun chez les écrivains grecs, ne se soit approprié le bien d'autrui. D'autres, et c'est le plus grand nombre, consistent en de courtes pièces liturgiques dépourvues de toute originalité; il est rare, même quand le sujet est historique, d'y rencontrer le moindre renseignement. Nous ne les signalerons donc pas ici, nous bornant à renvoyer ceux qui y prendraient quelque intérêt à l'excellent travail de Papadopoulos-Kérameus. Par contre, nous devons mentionner en détail celles des œuvres de Manuel qui intéressent plus directement la controverse religieuse.

1° *Traité du Purgatoire*, contenu dans le *Parisinus 1293*, f° 254-263, et dans quelque ms. du Vatican, d'où Allatius en a tiré un court fragment dans son livre, *De utriusque Ecclesiæ occidentalis et orientalis perpetua in dogmate de purgatorio consensione*, Rome, 1655, p. 83. Dans cet opuscule, Manuel ne parle pas seulement du purgatoire, dont il nie l'existence, mais encore des observances de l'Ancienne Loi, que l'on peut garder, assure-t-il, sans encourir pour cela le reproche de judaïsme. — 2° *Sur la procession du Saint-Esprit.* L'auteur y réfute deux syllogismes en faveur de la doctrine des Latins que lui avait présentés un certain Gérasime. Cet opuscule nous a été conservé dans les mss. suivants : n. *348* du métochion du Saint-Sépulcre à Constantinople, f° 6 sq.; n. *42* du *fonds* Selden à Oxford, f° 110; n. *112* du monastère d'Iviron au mont Athos, sans compter trois autres manuscrits de Moscou et de Pétrograd devenus peu accessibles. — 3° *Réponse au Père Francesco*, religieux dominicain, qui lui avait écrit au sujet de dix points de divergence entre les deux Églises. Ces points regardent, comme presque toujours, la procession du Saint-Esprit, les azymes, le purgatoire, la primauté du pape, le rite du baptême, le divorce, etc. Publié d'une façon incomplète dans les *Varia sacra* de Le Moyne, Leyde, 1685, t. I, p. 268-293, et *P. G.*, t. CXL, col. 469 sq., ce traité a été édité intégralement presque en même temps par M. Gédéon, Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, t. IX, p. 237 sq., et par l'archimandrite Arsénij, Moscou, 1889. Voir *Byzantinische Zeitschrift*, t. IV, p. 371. Parmi les mss. qui nous l'ont conservé, citons les suivants : Cromwel *10*, f° 89, Selden *42*, f° 157, Métochion *145*, f° 552. — 4° *Contre le livre de Pléthon*, contenu dans le n. *348* du Métochion, f° 11 et dans le n. *423* de Moscou, f° 105. Dans cet opuscule, Manuel a dû, suivant son habitude, s'approprier sans scrupule l'ouvrage analogue de Georges Scholarios. — 5° *Sur le corps du Christ*, sous forme de lettre à un ami qui avait demandé au *Grand Rhéteur* à quel moment la chair du Seigneur avait été divinisée et glorifiée. Cet opuscule a été publié par l'archimandrite Arsenij en supplément aux *Lectures de la société de formation religieuse*, t. XXVII, Moscou, 1889, et en tirage à part. — 6° *Sur Marc d'Éphèse et le concile de Florence*, diatribe dirigée surtout contre Pléthon et Bessarion. Publiée d'abord par l'archimandrite Arsénij dans les *Lectures chrétiennes* de l'Académie théologique de Saint-Pétersbourg, 1886, t. II, p. 102-163, nous en avons donné une édition nouvelle accompagnée d'une traduction latine dans la *Patrologia orientalis* de R. Graffin, t. XVII, p. 491-522.

Sur la vie et les autres ouvrages de Manuel, voir l'article cité de A. Papadopoulos-Kérameus, p. 71-102; notre introduction au volume cité de la *Patrologia Orientalis*, p. 331-335, et pour les notices plus anciennes mais toutes très incomplètes, Ph. Meyer, *Die theologische Litteratur der griechischen Kirche im sechzehnten Jahrhundert*, Leipzig, 1899, p. 35-37.

† L. PETIT.

3. MANUEL II PALÉOLOGUE, empereur, un des plus remarquables écrivains des derniers temps de l'empire byzantin (1350-1425). I. Vie. II. Œuvres.

I. Vie. — Né à Constantinople en 1350, il était le fils de Jean Ier Paléologue et d'Hélène Cantacuzène. Jean Paléologue, dans le dessein de se ménager l'appui de l'Occident contre les Turcs toujours plus menaçants, n'hésita pas, par une lettre du 15 décembre 1355, à proposer au pape Innocent VI de lui confier comme caution son jeune fils Manuel qui recevrait ainsi une éducation entièrement catholique. Raynaldi, *Annales*, an. 1355, n. 34, 35. L'honnête Spondanus observe à ce propos : *Quæ tanta putamus magis a necessitate et fide græca, quam ex pietate et adimplendi animo proposita fuisse. Annal. eccles.*, Lyon, 1678, t. I, p. 532. Le pape fut sans doute du même avis, car il ne fit qu'une réponse évasive. Quoi qu'il en soit, le projet n'eut aucune suite, et Manuel reçut à Byzance une éducation des plus soignées. La situation devenant de plus en plus critique, Jean Paléologue s'était rendu à Rome auprès d'Urbain V et y avait fait le 18 octobre 1369 profession de foi catholique. Raynaldi, an. 1369, n. 11. Mais au retour, il avait été retenu à Venise, faute d'argent pour désintéresser ses créanciers des sommes considérables qu'ils lui avaient avancées; Manuel vint délivrer le malheureux souverain. En reconnaissance de ce bienfait, Jean, écartant du trône son fils aîné Andronic, associa Manuel à l'empire le 25 septembre 1373. Ce fut l'origine d'une rivalité dont les Vénitiens, les Génois et les Turcs furent les seuls bénéficiaires. En 1377, Andronic, aidé des Génois, sort de la prison où il était enfermé, s'empare de la capitale et fait incarcérer l'empereur Jean et ses deux fils Manuel et Théodore. Au bout de trois ans, les augustes prisonniers, délivrés, vont à Brousse demander des secours au sultan Bajazet. Le 17 septembre 1381, Manuel rentre avec son père à Constantinople, et c'est maintenant au tour d'Andronic de prendre le chemin de Brousse. Grâce à l'appui de Bajazet, Andronic reçoit en guise de compensation la ville de Silivri, et quand il meurt, le 28 juin 1385, son fils Jean lui succède dans la possession de cette ville, d'où il lui est facile de surveiller la capitale. Épuisé par ces luttes intestines, Jean Ier meurt le 15 février 1391, et Manuel, qui se trouvait alors à la cour de Bajazet, s'en échappe pour venir à Constantinople recueillir la succession de son père. Pour s'assurer un héritier, il épouse aussitôt Irène, fille de Constantin Dragasès, et se fait couronner avec elle par le patriarche Antoine, le 11 février 1393. Sommé par Bajazet de lui livrer la capitale, Manuel fait appel au roi de Hongrie, qui vient, en effet, à son secours secondé par la chevalerie française. Mais la défaite de Nicopolis, survenue le 28 septembre 1396, réduit l'empire aux abois. Manuel multipliant les démarches s'adresse à la fois au pape et au roi de France. Un premier contingent, commandé par le maréchal Boucicaut, réussit à débloquer la capitale, et Manuel, sur les conseils de Boucicaut, se rend lui-même en Europe pour en ramener des renforts. Parti de Constantinople le 10 décembre 1399, il visite tour à tour Venise, Padoue, Vicence, Pavie, et le 3 juin 1400 il arrive à Paris. Il entame aussitôt les négociations avec le roi; mais Charles VI ayant eu au bout de quelques mois de nouveaux accès de folie, Manuel passe en Angleterre; débarquant à Douvres, il fait son entrée solennelle à Londres en compagnie du roi Henri, le 21 décembre 1400; en février 1401, il revient à Paris pour y faire un long séjour, qui se serait peut-être indéfiniment prolongé, si la bataille d'Ancyre, remportée par Tamerlan sur Bajazet, le 21 juillet 1402, ne lui avait permis, en le débarrassant de son plus redoutable ennemi, de reprendre le chemin de sa capitale. Parti de Paris, le 21 novembre 1402, il arrive le 23 janvier 1403 à Gênes, où il est l'hôte du maréchal Boucicaut, et il rentre à Constantinople par Venise, Modon et Mistra. Pendant les dix années qui suivent, avec une dextérité peu commune, il se fait l'arbitre et le médiateur entre les cinq fils de Bajazet qui se disputent la succession de leur père, assurant par d'habiles manœuvres quelques années de tranquillité à l'empire agonisant. En 1413, comme Mahomet Ier reste le seul maître par la victoire qu'il remporte sur ses rivaux dans les plaines de Tchamorlou près de Sofia, Manuel, sans perdre de temps, conclut avec le nouveau sultan une étroite alliance, qui lui permet, en mars 1415, de se rendre à Mistra, la capitale du Péloponèse, où la mort de son frère Théodore avait amené depuis 1407 la plus complète anarchie. Par ses soins, l'isthme de Corinthe est fortifié par la construction d'un nouveau mur, et toute l'Achaïe reconnaît bientôt sa suzeraineté. Malheureusement, Mahomet Ier meurt en 1421, et Manuel, mal conseillé par son fils Jean, associé à l'empire depuis 1417, commet la faute de prendre parti pour Moustafa contre Murat II, le jeune fils de Mahomet. Murat s'empare de Moustafa et le fait pendre à Andrinople en 1422, puis, dès le mois de juin de la même année, pour se venger de l'empereur, il lance 80 000 hommes contre Constantinople. L'assaut est repoussé, mais, le 8 octobre suivant, Manuel, frappé d'hémiplégie, abdique en faveur de son fils Jean et revêt le froc sous le nom de Matthieu. Finalement, après deux ans et demi de pénibles souffrances, il meurt le 21 juillet 1425 et est enseveli au monastère du Pantocrator. Bessarion prononça sur son tombeau une oraison funèbre, que Nicolas Perotti traduisit en latin; elle se trouve dans Bzovius, *Annal. ecclesiast.*, t. XVIII, p. 72, sq.; *P. G.*, t. CLXI, col. 615-620.

Durant l'automne de 1422, le défunt avait entamé, pour la centième fois peut-être, des pourparlers avec les ambassadeurs du pape en vue de l'union, tout en donnant à son fils Jean, déjà empereur, le conseil suivant : « Nous servir utilement du projet de réunion pour nous concilier les Latins, lorsqu'on a besoin de leur appui, mais n'en venir jamais à essayer cette même réunion, que les divisions des esprits et la dépravation des âmes rendent aujourd'hui impossible. » Phrantzès, *Chron.*, t. II, c. 13, *P. G.*, t. CLVI, col. 784. L'aveu est bon à enregistrer. A défaut de sincérité, Manuel avait d'autres qualités qui firent de lui un des souverains les plus sympathiques et les plus accomplis de Byzance : extérieur agréable, profonde érudition ecclésiastique, connaissance étendue de l'ancienne littérature grecque; avec cela bel esprit, sachant revêtir de formes agréables une impeccable urbanité, un ton de familiarité gracieux, voire badin, même dans sa détresse financière, facilité d'élocution, vivacité du débit, chaleur et mouvement de l'éloquence, réalisant à la perfection l'ambition du Grec de tous les temps, εἰδέναι λέγειν, *savoir parler*, ou comme il s'exprime lui-même en tête de son premier discours moral : Τοῦ καλῶς ἐπίστασθαι λέγειν οὐδὲν ἂν γένοιτο λυσιτελέστερον ἄρχουσιν ἐθέλουσιν ἀγαθοῖς εἶναι. *P. G.*, t. CLVI, col. 385 A. Il était au demeurant doué d'une aptitude peu commune au travail; aussi a-t-il trouvé le loisir, au milieu des soucis du pouvoir, de composer beaucoup d'ouvrages, dont plusieurs sont absolument remarquables et dignes des plus beaux temps de l'hellénisme.

II. Œuvres. — 1° *Lettres et rhétorique*. — A ranger par catégories les ouvrages de Manuel, il faut citer: 1. ses *lettres*, d'une forme littéraire achevée. Il a pris soin de les réunir lui-même dans un manuscrit autographe, l'actuel *Parisinus 3041*. Au total 62 lettres, conservées dans un ordre uniforme dans le *Parisinus 3041* et dans le *Barberinus 219 (II. 40)*, qui est sans doute celui qu'avait vu Montfaucon et que Émile Legrand

avait fait rechercher en vain à la Vaticane. De plus, Théodore Abramiotis possède deux mss. contenant les mêmes lettres, l'un au complet, l'autre au nombre de 42 seulement, les 42 premières. Le *Coislin 341*, f° 356-361, contient aussi 10 lettres que la catalogue imprimé attribue à un anonyme, mais qui sont de Manuel Paléologue ; le texte s'arrête au milieu du n° 9 de l'édition suivante, la seule que nous possédions de ce recueil : Émile Legrand, *Lettres de l'empereur Manuel Paléologue*, in-8°, Paris, 1893, XII-112 p. Cette édition compte 64 numéros, parce que l'éditeur a compris parmi les lettres l'*Epilogus epistolaris*, qui sert de conclusion aux sept discours de Manuel à son fils dont il sera question plus loin, et un morceau de pure rhétorique : deux pièces étrangères à la correspondance proprement dite.

Ceci nous amène à parler des exercices de rhétorique, si fréquents dans toute éducation littéraire à Byzance. A cette catégorie appartiennent : 2. quatre lettres intitulées : Ἐπιστολαὶ ἐξ ὑποθέσεως εἰρημέναι; elles sont contenues dans le *Barberinus 219*, f° 89, 90, où elles continuent la série précédente sous les numéros 63-66, tout en laissant bien voir par le titre qu'il s'agit d'une œuvre toute différente. En voici l'incipit : ξγ'. Συκοφάντας μέν. ξδ'. Διπλῶς ἐψεύσω καλοκαγαθίαν; ξε'. Τί σε τὸ πεῖθον; ξς'. Ἐγὼ καὶ ὅτι σου τὰ πρίν. — 3. Vient ensuite, fol. 90vo un morceau qu'aucun bibliographe ne signale, mais dont le sujet fournit une excellente matière à amplification. En voici le titre : Ἅτινα συντομίαν ἄγει καὶ εἰρήνην ἐν ταῖς βουλαῖς. Inc. α'. Μὴ ἀνακόπτειν ἀρξάμενον, — 4. Le morceau suivant est un simple exercice de style : Προοίμιον Ἀντήνορος πρὸς Ὀδυσσέα πρεσβεύοντα μετὰ Μενελάου ὑπὲρ τῆς Ἑλένης. Inc. Ἀντήνωρ. Τὸ μὲν πρὸς Μενέλεων. Publié par Boissonade, *Anecdota græca*, 1830, t. II, p. 308, 309. — 5. Μελέτη πρὸς μέθυσον : divertissante amplification dont voici le sujet. Un père, ami du vin, renvoie son fils qui n'aime que l'eau, puis il accuse sa femme d'adultère et annonce qu'il va se donner la mort. Édité dans Boissonade, *loc. cit.*, p. 274-309. Cet érudit a rassemblé, *ibid.*, p. 297 sq., sur la προσαγγελία ou droit de suicide motivé, de curieux passages d'auteurs anciens montrant que cette singulière coutume n'était pas une pure invention des rhéteurs, mais créait un droit prévu par les lois comme constituant une exception à la confiscation qui frappait les biens des suicidés. — 6. *Dialogus moralis ad matrem de matrimonio.* Dans cette pièce, écrite probablement vers 1390, Manuel examine les raisons qui, dans la situation actuelle de l'empire, peuvent être invoquées pour ou contre son mariage. Inédite, on la trouve dans le *Parisinus 3041*, f° 89. — 7. *Declamatio de imagine veris in autæo textili picta*, élégante page, dans laquelle Manuel, durant son séjour à Paris, s'est amusé à décrire une tapisserie du Louvre qui représentait les charmes du printemps. Publié par Jean Loevenklau (Leunclavius) à la suite des *Præcepta educationis regiæ* du même Manuel Paléologue, Bâle, 1578, p. 442, et reproduite dans *P. G.*, t. CLVI, col. 577-580. — 8. *Ethopoeia Tamerlanis ad Bajazetum Turcarum tyrannum*, vigoureuse prosopopée, où le mauvais goût se fait malheureusement sentir, dans laquelle le roi tartare insulte à son ennemi vaincu, après la bataille d'Ancyre. Publiée par Leunclavius, *op. cit.*, p. 446, dans *P. G.*, *ibid.*, col. 579-582, et par É. Legrand, *op. cit.*, p. 103, 104. — 9. *Oratio propitii principis ad benevolos subditos qui ætatis in flore sunt.* Leunclavius, p. 438; *P. G.*, col. 561-564; É. Legrand, p. 88, 89, où le morceau constitue, à tort assurément, le n° 59 des lettres, alors qu'il n'a rien d'épistolaire. — 10. Πρός τινα πάνυ ἀμαθῆ καὶ πλεῖστα φληναφοῦντα. Inc. Ἀκριτόμυθε Θερσίτα. Pièce de 15 vers anacréontiques publiée par Matranga, *Anecdota*, t. II, p. 682, d'après le *Barberinus 219*, f° 92, et reproduite dans *P. G.*, col. 575, 576, en note.

2° *Œuvres oratoires.* — A côté de ces exercices de style, l'héritage littéraire de Manuel comprend de véritables œuvres oratoires, des discours qui ont été réellement prononcés devant un public, et non plus seulement, comme les précédents, dans le cercle étroit de quelques amateurs. En voici la liste :

1. *Funebris oratio in proprium eius fratrem despotam Porphyrogennetem dominum Theodorum Palæologum.* Despote de Lacédémone et frère puîné de Manuel, Théodore était mort en 1407, après avoir vendu sa principauté aux chevaliers de Rhodes à l'insu de ses sujets, qui firent annuler le contrat; aussi fallut-il à Manuel un certain courage pour venir prononcer devant ces mêmes sujets l'éloge du défunt. Le morceau, il faut l'avouer, est gâté par le mauvais goût et d'une longueur démesurée; il ne fallut pas moins de trois séances pour le débiter. Combefis l'a publié dans son *Auctarium novum*, Paris, 1648, t. II, p. 1045-1220, avec la προθεωρία, p. 1037-1045, composée par Gémiste Pléthon. Une autre προθεωρία, œuvre de Manuel lui-même, est demeurée inédite. Inc. Ἥκω πενθήσων. C'est le n° 109 de la liste de Berger de Xivrey, qui a tenu cette προθεωρία pour un morceau indépendant, alors qu'elle n'est en réalité qu'un simple préambule au discours qui va suivre. Manuel avait en effet pris l'habitude de placer ainsi en tête de ses ouvrages un résumé qui en indique le sujet et les divisions. — 2. *Oratio consolatoria in mortem fratris Joannis*, indiquée dans les mss. sous ce titre un peu vague : Ἀπὸ συναλγοῦντος παραμυθητικὸς ἢ περὶ θανάτου. Inc. Ἰοὺ ἰού· οἷα πρόϊγμαι φιλοσοφεῖν τῶν θρήνων ἀφέμενος· ἆρά γε ὕπαρ ἐστί. Conservé dans le *Vaticanus 1107*, f° 200-219, d'après lequel Allatius en a fait une simple mention. *De octava synodo Photiana*, Rome, 1662, p. 542. — 3. *Laudatio in sanctos patres nostros et universales doctores, qui in septem sanctis et universalibus synodis interfuerunt.* Inc. Τῶν ἐν ὁσιότητι διαλαμψάντων καὶ εὐσεβείᾳ καὶ λόγων λαμπρότητι καὶ ἔργων δυνάμει, *ibid.*, f° 219-236. — 4. *Laudatio in sanctissimum patrem nostrum et archiepiscopum Thessalonicensem Gabrielem.* Inc. Θαυμαστὸν μὲν οἷον καὶ χαρίεν ἐν ὥρᾳ χειμῶνος. *Ibid.*, f° 253 ^{vo}-272 — 5. *Laudatio in sanctum patrem nostrum David Thessalonicensem.* Inc. Θεῖόν τι χρῆμα ἡ ἀρετὴ καὶ τοῦ παντὸς ὡς ἀληθῶς ἄξιον. *Ibid.*, f° 272-288. — 6 *Commentarius in aliquot prodigia et in inventionem et translationem reliquiarum sanctæ martyris Euphemiæ.* Inc. Ἀλλὰ πῶς ἄν τις μᾶλλον εὔφημον σχείη γλῶτταν. *Ibid.*, f° 288-297vo. — 7. *Oratio in dormitionem beatæ Mariæ virginis.* Inc. Ὦ θεοῦ μῆτερ, καλὸν γὰρ οἶμαι καὶ μάλα χαρίεν ἀπὸ τῆς κρείττονος προσηγορίας. Contenue dans le *Vaticanus 1619*, f° 1-14, sur lequel elle a été publiée par le P. M. Jugie, *Homélies mariales byzantines*, dans *Patrol. orient.*, t. XVI, p. 543-566; elle n'était connue auparavant que par la traduction latine d'Hippolyte Maracci, reproduite par Migne, t. cit., col. 91-108, et sans le prologue. — 8. *Oratio in nativitatem Christi.* Inc. Οὐδ' ἂν ἓν δήπου γένοιτο χεῖρον τοῦ τὸν ὑπὸ τοῦ θεοῦ πεπλασμένον. En ms. dans le *Marcianus 505* et dans le *Vaticanus 1619*, f° 29vo-47. — 9. *Laudatio in sanctum Joannem Baptistam.* Inc. Χρεὼν ἐστιν ἅπαντας τιμᾶν τοὺς τὸν θεὸν ἐσπουδακότας τιμᾶν. Contenue dans le *Vaticanus 1619*, f° 47-54vo. — 10. *Oratio in sanctam Mariam Ægyptiacam.* Inc. Ὁ λόγος οὗτος ὁ τῆς ὁσίας ἡμῖν τὸν βίον ἄριστα διαζωγραφήσας. Contenu dans le *Vaticanus 1619*, f° 15-29, c'est un discours tout moral; le sujet en est assez bien indiqué par le titre complet ainsi conçu : Λόγος ὅτι ἡ μὲν ἁμαρτία τὸ πάντων χείριστον· δεῖ δὲ μηδένα ἀπογινώσκειν μήτε ἑαυτὸν μήτε ἕτερον· κρίνειν δὲ ἑαυτὸν καὶ οὐχ ἕτερον, καὶ τοὺς ἡμαρτηκότας

οὐ μισεῖν, ἀλλ' ἐλεεῖν· καὶ περὶ μετανοίας καὶ τῆς τοῦ θεοῦ προνοίας καὶ ἀγάπης καὶ φιλανθρωπίας. — 11. *Suasoria ad Thessalonicenses cum obsiderentur*. Inc. Ἔδει μέν, ὦ παρόντες, οἱ τὴν Φιλίππου οἰκεῖτε. Ce discours très élégant, que le catalogue de Paris attribue, avec un signe dubitatif, à Demétrius Cydonès, est certainement l'œuvre de Manuel, comme l'indique le *Barberinus 219*, f° 9-14; on le trouve encore dans le *Parisinus 3041*, f° 47-51. — 12. *Oratio gratulatoria pro restituta imperatoris et patris salute*. Inc. Χαίρων χαίρουσιν ὑμῖν, ὦ ἄνδρες Ῥωμαῖοι. Contenu dans le *Barberinus 219*, f° 29 v°-36 et dans le *Parisinus 3041*, f° 66, sur lequel la pièce a été publiée par Boissonade, *Anecdota nova*, Paris, 1844, p. 223.

3° *Œuvres morales*. — Un grand nombre de traités de Manuel ont pour but la formation de l'esprit et du cœur. En tête de cette série doit se placer le plus populaire de ces ouvrages, le seul connu des savants durant longtemps. Il est intitulé : 1. *Præcepta educationis regiæ ad filium Joannem, capita centum*. C'est un choix de règles de conduite, où abondent les vues élevées, les observations utiles à un prince, les sentiments vraiment chrétiens, le tout revêtu de la forme la plus élégante et rehaussé par un heureux mélange de citations profanes ou sacrées. Publié pour la première fois avec la traduction latine par Jean Leunclavius, *Imp. Cæs. Manuelis Palæologi Aug. præcepta educationis regiæ ad Joannem filium*, Bâle, 1578, p. 12-133, il est reproduit dans *P. G.*, col. 313-384. — 2. A la suite de ce cours d'instruction impériale, viennent sept morceaux de morale oratoire, sur l'éloquence, la vertu et les qualités d'un bon prince; sur l'amour du bien; sur le libre arbitre; sur les dangers de la volupté, et sur les avantages de la volupté comme contre-partie du discours précédent; sur le caractère du péché; sur l'humilité. Ce sont moins des règles de conduite que des exemples d'amplification, des discours écrits pour être réellement prononcés. Aussi seraient-ils plus à leur place dans le chapitre relatif aux exercices de rhétorique. Les sept discours se terminent par une conclusion générale sous forme de lettre adressée par le souverain à son fils. On les trouve imprimés dans Leunclavius, *op. cit.*, p. 134-419, et dans Migne, t. cit., col. 385-562. L'épithète d'*ethico-politica*, que l'on donne depuis Lambecius, *Bibliotheca Vindobonensis*, t. VII, p. 337, à ces discours, n'est nullement justifiée : ce sont des considérations de morale religieuse, où la politique n'a absolument aucune part. — 3. Nous pouvons rattacher à cette catégorie une dissertation philosophique sur la nature des songes publiée d'après le *Parisinus 3041* par Boissonade, *Anecdota nova*, Paris, 1844, p. 237, et reproduite dans *P. G.*, t. cit., col. 87-92, en note. Intitulée Περὶ ὀνειράτων, *de insomniis*, elle se trouve encore dans le *Barberinus 219*, f° 50 v°-53.

4° *Ouvrages apologétiques*. — Manuel s'est placé au premier rang des apologistes de la religion chrétienne contre les musulmans par un grand ouvrage, resté malheureusement en majeure partie inédit ; il est intitulé : 1. *Manuelis Palæologi imperatoris ad fratrem suum Theodorum dialogus quem habuit cum quodam Persa, dignitate muterizæ, in Ancyra Galatiæ*, ou plus brièvement, ainsi qu'a traduit C.-B. Hase, *Entretiens avec un professeur mahométan*. Ces entretiens sont au nombre de vingt-six; les deux premiers ont seuls paru par les soins de Hase dans les *Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque royale*, 1810, t. VIII, 2ᵉ part., p. 309-382; ils ont été réimprimés dans *P. G.*, t. cit., col. 126-173. L'ouvrage date très probablement de l'année 1390, époque où Manuel se trouvait contraint de suivre Bajazet dans une expédition contre l'émir de Pamphylie. Manuel ayant eu l'occasion, durant son séjour à Ancyre, de lier connaissance avec son hôte, un professeur de l'endroit, il eut avec lui sur différents points de la religion chrétienne une suite d'entretiens dont il rendit compte à son frère, le despote du Péloponèse. Écrites en un style vif et animé, en un grec très pur, ces vingt-six conférences fourmillent de traits curieux, soit sur la cour de Bajazet, soit sur les mœurs des Turcs à cette époque. Comme dans toute conversation, elles ne suivent aucun plan méthodique. Le Iᵉʳ entretien roule sur les anges, sur l'âme, sur le ciel et la terre, et sur la chute d'Adam. La discussion sur le paradis de Mahomet occupe le IIᵉ et le IIIᵉ dialogue; il est question, dans le IVᵉ, des animaux, dont l'âme, au dire de certains mahométans, diffère peu de celle des hommes. Dans le Vᵉ on voit les Turcs tirer de leur prospérité matérielle un argument en faveur de leur religion ; prétention vivement réfutée par Manuel, qui va plus loin encore; dans le VIᵉ, il met en parallèle Moïse avec Mahomet et montre qu'il lui est très supérieur. Dans le VIIᵉ dialogue, Manuel accuse la religion mahométane d'avoir hérité de son fondateur cet esprit d'intolérance et de persécution qui la distingue. Les autres discussions ont pour objet la providence, la prescience divine et la prédestination. Le Xᵉ dialogue est marqué par une digression intéressante sur les pèlerinages au saint-sépulcre et l'adoration de la croix. Manuel commence, dès le XIIᵉ, à établir par l'Écriture la divinité de Jésus-Christ, et il examine, dans le XIIIᵉ, quelques questions relatives à l'incarnation. Il explique, au XIVᵉ dialogue, le mystère de la Trinité, et dans les six suivants, il justifie les chrétiens d'adorer trois personnes divines au lieu d'une. Dans le XXᵉ, il défend le culte des images, tout en leur refusant une adoration qui n'est due qu'à Dieu. Le mystère de la rédemption et de la satisfaction est traité assez longuement dans les quatre dialogues suivants. Dans le XXVᵉ, Manuel parle de la mission des apôtres, et dans le XXVIᵉ et dernier, de l'institution de l'eucharistie et de la présence réelle. C'est par cette conférence que se termine l'ouvrage dans tous les mss. qui nous en sont parvenus : *Parisinus 1253*, *Coislin 130*, Supplément grec *169*, *Ambrosianus 487 L. 74 sup* Ce dernier ms. contient bien les 26 dialogues, et non pas seulement les 6 premiers, comme l'affirme Hase, *P. G.*, *ibid.*, col. 117. L'ouvrage mériterait assurément une édition complète.

2. Peut être rangé parmi les œuvres apologétiques un poème de Manuel en 812 vers politiques intitulé : *Quomodo quis impium ad Dei cognitionem et pietatem possit adducere*. Inc. Ὑποληπτέον ἄναρχον φύσιν τοῖς εὐφρονοῦσι. Encore inédit, ce poème se trouve dans le *Parisinus 3041*, f° 39-46, et dans le *Barberinus 219*, f° 1-8. — 3. Dans un autre opuscule, Manuel prend vigoureusement la défense du célibat, ou, comme il s'exprime, de la sainte virginité : Συνηγορία τῆς ἱερᾶς παρθενίας. Inc. Τὰς μὲν ἄλλας ἡμῶν πρὸς τὰς τῶν Πωσμίων δυσσεβεῖς δόξας διατριβὰς ἐσχῆθ.ς ἐκθήσομαι, τίμιε πάτερ. *Vaticanus 1107*, f° 236 v°-253. — 4. Dans un autre ouvrage, composé de 4 discours, Manuel s'explique sur le scandale qui résulte pour les bons de la prospérité des méchants. Ces discours sont anonymes, mais comme ils se trouvent au milieu d'autres œuvres de Manuel, il semble bien qu'ils doivent lui appartenir. Aussi croyons-nous devoir en donner intégralement les titres, afin de permettre au lecteur de vérifier, le cas échéant, l'exactitude de notre hypothèse. Ces morceaux se lisent dans le *Vaticanus 1107*, f° 168-199 v° sous les titres suivants : Πρὸς τοὺς σκανδαλιζομένους ἐπὶ τῇ εὐπραγίᾳ τῶν ἀσεβῶν. Λόγος α'. Ὅτι δεῖ ἐμμένειν τῇ εὐσεβείᾳ στερρῶς, καὶ μήτε τοῖς θλίβουσιν ἐνδιδόναι μήτε χαυνοῦσθαι τοῖς τέρπουσιν, ἐν ᾧ κατ'ἐπιδρομὴν διαβολὴ τῆς τε δόξης καὶ τοῦ βίου τῶν Τούρκων, καὶ τίνες οἱ κατ'ἀλήθειαν εὐσεβεῖς, καὶ ὅτι ἀρχαῖος οὗτος ὁ νόμος καὶ ἡλικιώτης σχεδὸν τοῦ τῶν ἀνθρώπων

γένους τοὺς μὲν ἁγίους ἐνταῦθα θλίβεσθαι, τοὺς δὲ ἀσεβεῖς καθηδυπαθεῖν· καὶ ὅτι οὔτε ἀγαθὸν ἁπλῶς ὁ πλοῦτος, οὔτε τὸ πλουτεῖν τοῖς ἀσεβέσι παρὰ Θεοῦ. Inc. Ἀδελφοὶ ἅγιοι, κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι, ἔδει μὲν ἡμᾶς ἀληθῶς ἐφ' οὓς τὸ μακάριον καὶ θεῖον ὄνομα τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ ἐπικέκληται. — Πρὸς τοὺς σκανδαλιζομένους λόγος β'. Τίς ὁ λόγος τοῦ τοὺς μὲν ἁγίους ἐνταῦθα θλίβεσθαι, τοὺς δ'ἀσεβεῖς εὐπαθεῖν· καὶ ὅτι κἂν μὴ τὰς αἰτίας εἰδῶμεν, προσῆκε τούτων μὲν παραχωρεῖν τῷ Θεῷ, ἡμᾶς δὲ τοὺς ἁγίους ζηλοῦντας μέχρι θανάτου ἐμμένειν τῇ εὐσεβείᾳ καὶ ἀρετῇ. Inc. Ἀλλ'ὅτι μὲν οὐχ οἱ τοῖς παροῦσιν ἀγαθοῖς εὐθηνούμενοι. — Πρὸς τοὺς σκανδαλιζομένους λόγος γ'. Τίνα τῶν ἁγίων ἐντεῦθεν τὰ ἆθλα, εἰ πονεῖν αὐτοῖς συγκεκλήρωται διὰ βίου, καὶ ὅτι κἂν δοκῶσι θλίβεσθαι, ἥδιον ζῶσι τῶν ἀσεβῶν μόνοι ταῖς ἀληθείαις καὶ ἄνθρωποι καὶ εὐδαίμονες ὄντες, καὶ σύγκρισις ἀκολάστου καὶ παρθενεύοντος καὶ ὅλως σπουδαίου καὶ φαύλου. Inc. Περὶ μὲν οὖν τῶν αἰτιῶν δι'ἃς οἱ μὲν εὐσεβεῖς εὐλόγως δοκοῦνται θλίβεσθαι. — Πρὸς τοὺς σκανδαλιζομένους λόγος δ'. Ὅτι ἄρρητα τὰ ἐν ἐλπίσιν ἀγαθὰ τῶν ἁγίων καὶ παράκλησις καὶ προτροπὴ πρὸς τὴν ὑπὲρ Χριστοῦ μαρτυρίαν. Inc. Ἃ μὲν οὖν ἐχρῆν εἰπεῖν περὶ τῶν μακαρίων ἀνδρῶν, ὡς συγκεκλήρωταί σφισι.

Nous placerons encore dans cette catégorie : 5. Un opuscule sur la Providence adressé sous forme de lettre à Nicolas Cabasilas, dans le *Parisinus 3041*, f° 60 v°-65 v° et dans le *Barberinus 219*, f° 24-29. Inc. Θέρους ἀκμή· καὶ ἡμεῖς ἐν Λέσβῳ ἠναγκάσμεθα. — 6. Une assez longue dissertation théologique également sous forme épistolaire adressée à Alexis Iagoupès, *Parisinus 3041*, f° 72 v°-85 v° et *Barberinus 219*, f° 36 v°-50. Inc. Χθὲς ἢ πρότριτά μοι προσελθὼν ἔφης. — 7. Un traité des sept conciles œcuméniques, suivi de la décision relative à l'hérésie de Paul de Samosate, *Parisinus 3041*, f° 131-134.

5° *Controverse*. — Il nous reste de Manuel un grand ouvrage de controverse, dont l'origine se rattache à son voyage en France. Pendant qu'il séjournait à Paris, un théologien, probablement un moine de l'abbaye de Saint-Denys, lui présenta sous forme de syllogisme un résumé de la doctrine catholique sur la procession du Saint-Esprit. Manuel prit aussitôt la plume et réfuta la dissertation de deux pages du professeur parisien en un volumineux traité de 156 chapitres, resté malheureusement inédit. En voici le titre et les incipit d'après le *Vaticanus 1107*, f° 1-130. Suivant son habitude, Manuel a mis en tête de son ouvrage un prologue pour en expliquer l'origine et le plan. a) Προθεωρία συντομωτάτη. Inc. Τόδε τὸ σύγγραμμα οὐ κατ'ἄντικρυς κατὰ Λατίνων ὑφάνθη. b) Λατίνου τινὸς ἀσκοῦντος ἐν τοῖς προαστείοις τοῦ Παρυσίου, πρὸς τὸν αὐτοκράτορα Ῥωμαίων Μανουὴλ τὸν Παλαιολόγον ἀποδημοῦντα ἐν ταῖς Γαλίαις ἐν σχήματι συλλογισμοῦ κεφαλαιώδης ἐπιτομὴ περὶ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκπορεύσεως. c) Τοῦ αὐτοκράτορος τῶν Ῥωμαίων Μανουὴλ τοῦ Παλαιολόγου πρὸς ταῦτα λόγος ἀπολογητικὸς· καὶ πρῶτον τοῦ λόγου κεφάλαιον, ὅτι ὁ συλλογισμὸς αὐτοῦ σοφιστικὸς καὶ τῆς τάξεως ἀπάδων, ᾗ χρῶνται οἱ θεολόγοι. Inc. Κρεῖττον ἂν ἦν σοι ταῦθ'ἅ σοι πρὸς ἡμᾶς.

Ces 156 chapitres sont suivis dans le même ms., f° 130 v°-133, d'un petit traité sous forme d'appendice, que Léon Allatius, à tort sans doute, a regardé comme le c. CLVII[e]. En voici le titre et l'incipit : Ὅτι ὑπὲρ τάξιν ἡ τριὰς καὶ τὸ θεῖον ἀσχημάτιστον καὶ οὐκ ἐκ τῶν ἡμετέρων ἡ ἐν αὐτῇ τάξις δείκνυται πραγμάτων τε καὶ παραδειγμάτων. Inc. Εὐθὺς τῶν νῦν ἀγώνων ἀπαλλαγέντι μοι βίβλῳ τῆς χρυσῆς τῷ ὄντι καὶ διανοίας καὶ γλώττης συνέπεσεν ἐντυχεῖν. Le grand traité dont nous venons de parler ainsi que la petite dissertation supplémentaire qui le suit se trouvent également dans le *Barberinus 219* (*II, 40*) f° 93-180, entièrement rempli par les œuvres de Manuel. C'est sans doute l'exemplaire vu par Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Cologne, 1648, p. 851. Voir *ibid.*, p. 306 et 494, la citation du c. c.

6° *Liturgie*. — Nous signalerons sous ce titre non seulement les morceaux liturgiques proprement dits, mais encore les prières composées par Manuel dans certaines circonstances : 1. *Psalmus eucharisticus de fulmine Agareno Bajazeto exstincto* : Prière, sous forme de psaume, pour remercier Dieu de la défaite de Bajazet à la bataille d'Ancyre. Publiée dans Leunclavius, *op. cit.*, p. 448-451, dans *P. G.*, col. 581, 582, et dans É. Legrand, *op cit.*, p. 104. — 2. *Canon deprecatorius ad sanctissimam dominam Deiparam pro præsentibus periculis*, en latin, d'après l'édition de Maracci, dans *P. G.*, col. 107-110, et en grec, d'après le *Parisinus 3041*, dans Legrand, *op. cit.*, p. 94-102. — 3. *Oratio glorificatoria ad Deum cum confessione et gratiarum actione*, dans Leunclavius, *op. cit.*, p. 422-437, *P. G.*, col. 563-574. — 4. *Aliæ preces matutinæ*, Leunclavius, *op. cit.*, p. 438; *P. G.*, col. 573-576. — 5. *Capita compunctionis versibus exposita*, Leunclavius, *op. cit.*, p. 438-442; *P. G.*, col. 575, 576. — 6. Δέησις κλυδονιζομένων ἢ καὶ ἁπλῶς θαλαττευόντων συντεθεῖσα ἐκ τῶν τῆς δαυιτικῆς βίβλου ψαλμῶν. Inc. Κύριε ὁ Θεὸς τῆς σωτηρίας μου. Dans le *Parisinus 3041*, f° 127 v°-131, et dans le *Barberinus* 219, f° 91. — 7. Μεγαλυνάρια pour l'office du samedi saint au tombeau du Christ, suivis des lamentations, θρῆνος, de la sainte Vierge, dans le *Parisinus 3041*, f° 134 v°.

Fabricius, *Bibliotheca graeca*, éd. Harles, t. XI, p. 617-620, notice reproduite dans *P. G.*, t. CLVI, col. 83-92. J. Berger de Xivrey, *Mémoire sur la vie et les œuvres de l'empereur Manuel Paléologue*, dans *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1853, t. XIX *b*, p. 1, 201; K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Munich, 1897, p. 111, 112, 489-492; Émile Legrand, *Lettres de l'empereur Manuel Paléologue*, Paris, 1893, XII-112 p.; M. Jugie, *Le voyage de l'empereur Manuel Paléologue en Occident (1399-1403)*, dans *Échos d'Orient*, 1912, t. XV, p. 322-332; A. Monferratos, Διπλωματικαὶ ἐνέργειαι Μανουὴλ Β' τοῦ Παλαιολόγου ἐν Εὐρώπῃ καὶ Ἀσίᾳ. Ἱστορικαὶ σημειώσεις, Athènes, 1913, 66 p.; G. Schlumberger, *Un empereur de Byzance à Paris et à Londres*, Paris, 1916, 58 p.; du même, *Jean de Chateaumorand*, Paris, 1919, 52 p.; Ἀκολουθία εἰς τὸν εὐσεβέστατον καὶ θειότατον βασιλέα ἡμῶν κῦρ Μανουὴλ διὰ τοῦ θείου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος μετονομασθέντα Ματθαῖον μοναχόν, éditée par Sp. Lampros, Νέος Ἑλληνομνήμων, 1917, t. XIV, p. 318-341.

† L. PETIT.

MARACCI ou **MARRACCI** **Hippolyte**, religieux italien du XVII[e] siècle. — Né à Lucques le 17 janvier 1604, il entra dans la congrégation des clercs de la Mère de Dieu et passa toute sa vie à Rome, au monastère de Sainte-Marie *in Campitello*, où il mourut le 18 mai 1675. Son frère Louis, membre du même ordre et orientaliste de valeur a écrit sur lui une biographie inédite. Malgré une santé délicate, Hippolyte fut d'une activité débordante, toute consacrée à la gloire de Marie. Sans parler de ses prédications il composa, au dire de son frère, 115 ouvrages. Sarteschi, *De scriptoribus congregationis Matris Dei*, p. 135-145, en décrit 74, dont 31 imprimés. A vrai dire, la plupart de ceux-ci sont des recueils de notices sur les personnages qui se sont signalés par leur dévotion à Marie ou sur les auteurs qui ont célébré les perfections de la Vierge.

Voici, par ordre de dates, les principaux titres : 1° *Apostoli Mariani*, in-8°, Rome, 1643. — 2° *Fundatores Mariani*, in-8°, Rome, 1643. — 3° *Bibliotheca Mariana*, 2 vol. in-8°, Rome, 1648, contient les notices biographiques et bibliographiques de plus de 3000

auteurs classés par ordre alphabétique. — 4° *Pontifices maximi Mariani*, in-8°, Rome, 1642. — 5° *Lilia Mariana*, Rome, 1651. — 6° *Purpura Mariana*, in-8°, Rome, 1651. — 7° *Reges Mariani*, in-8°, Rome, 1654. — 8° *Breve compendio della vita di S. Raimondo Nonnato, dell'ordine della Madonna della Mercede*, in-8°, Rome, 1655. — 9° *Fides Cajetana in controversia conceptionis B. M. V. ad librum veritatis appensa et nulla inventa*, in-8°, Florence, 1655, critique de Cajétan, qui fut réimprimée à Palerme, Lyon, Bruxelles, Messine, Vienne, Cordone, Avignon, Valence, etc. — 10° *Antistites Mariani*, in-8°, Rome, 1656. — 11° *Herodes Marianæ*, in-8°, Rome, 1659. — 12° *Principes Mariani*, in-8° Rome, 1660. — 13° *Trutina Mariana*, in-8° Plaisance, 1660, réimprimé à Bruxelles, 1662 et à Vienne, 1663. — 14° *Vindicatio Chrysostomica*, in-8°, Rome, 1664. — 15° *Polyanthea Mariana*, Cologne, 1683, suivi d'un appendice à la *Bibliotheca Mariana* riche de plus de 1000 noms, réimprimé à Rome, 1694, 1710 1727, in-fol., et à Cologne, 1724, in-4°. — Maracci a publié aussi : 16° *Conceptio immaculatæ Deiparæ virginis Mariæ celebrata MCXV anagrammatibus prorsus puris ex hoc Salutationis angelicæ programmate deductis : Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum, a J.-B. Agnensi Cymeo Calvensi cardinalis Julii Rospigliosi aulico cæco*, in-8°, Rome, 1665, précédé d'une notice sur l'auteur. — Parmi les inédits, signalons : *Bullarium Marianum*, 2 vol. in-f°; *Idea bibliothecæ magnæ Marianæ*, 16 vol.; *Bibliotheca purpurea Mariana* 2 vol. ; *Catalogus immaculatus Marianus*, collection de plus de 500 citations en faveur de l'Immaculée Conception. *Sancti atque illustres doctores antiqui pro immaculata D. V. conceptione objecti cuidam pseudo-Cajetano*, in-4°

Sarteschi *De scriptoribus congregationis Matris Dei*, p. 135-146; *Mémoires de Trévoux*, 1714, t. II, p. 1402 sq.; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIII, col. 745; Seelen, *Selectorum litterariorum specimen X quo Hippolyti Marracci bibliothecam Marianam recenset*, in-4°, Lubeck, 1723; Ant. Ballerini, S. J., *Sylloge monumentorum ad mysterium conceptionis immaculatæ Virginis Deiparæ illustrandum*, in-8°, Paris, 1857, t. II, p. 147; F. H. Schütz, *Summa Mariana*, t. III, Paderborn, 1913, in-8°, p. 624-627; Hurter, *Nomenclator*, 3° édit., t. IV, col 27-29.

E. Vansteenberghe.

MARAN Prudent, bénédictin de la Congrégation de Saint-Maur (1683-1762).

I. Vie. — Né à Sézanne en Brie, le 14 octobre 1683, il fit d'excellentes humanités au collège des Quatre-Nations, à Paris. Voulant entrer en religion, il rencontra dans sa famille de vives oppositions; il parvint à en triompher et fit profession dans l'abbaye bénédictine de Saint-Faron de Meaux, le 30 janvier 1703. De Saint-Denis où il résida quelque temps, il fut appelé à Saint-Germain-des-Prés, y étudia les langues orientales sous le savant abbé Renaudot. On le chargea ensuite d'aider dom Touttée dans l'édition de saint Cyrille de Jérusalem. Suivant ses goûts personnels, il étudia la religion dans ses sources, Écriture sainte et Pères de l'Église. Sa grande ardeur au travail n'altérait en rien sa gaîté naturelle et sa piété fervente. Sa dévotion particulière était d'enseigner le catéchisme aux enfants de la paroisse. Contraint de quitter Saint-Germain-des-Prés, à cause de son opposition à la bulle *Unigenitus*, il partit avec joie pour la petite abbaye d'Orbais, son lieu d'exil (1734). L'année suivante, il fut transféré à Saint-Martin-de-Pontoise, d'où il fut rappelé à Paris dans la maison des Blancs-Manteaux, en 1737. Là, il vécut durant vingt-cinq ans, faisant les délices de la communauté par son caractère aimable, l'édification du public par sa vertu, l'honneur de la congrégation de Saint-Maur par ses ouvrages. Charitable envers les pauvres, excellent directeur de conscience, il mourut le 2 avril 1762, aimé et regretté de tous.

II. Œuvres. — 1° Dans l'édition de saint Cyrille de Jérusalem, *S. Cyrilli Hierosolymitani opera quæ extant... cura et studio A. Touttée*, in-fol., Paris, 1720, dom Maran, a fait l'éloge de dom A. Touttée, mort en 1718 avant la publication. — 2° L'œuvre ayant été attaquée par les *Mémoires de Trévoux*, en 1721, dom Maran publia pour sa défense une *Dissertation sur les semi-ariens*, in-12, Paris, 1722. Sans vouloir entièrement justifier les semi-ariens, fauteurs de Basile d'Ancyre en 358, il montre dans cet écrit que leur refus de recevoir le terme de *Consubstantiel* a été regardé comme une faiblesse excusable. Si l'on parcourt leurs écrits, on voit qu'ils regardent comme un sentiment étranger à la véritable doctrine celui qui admet de la métaphore en usant du terme de Fils : « ce n'est pas ainsi, disent-ils, qu'il faut juger du Fils unique; il est proprement Fils, engendré seul par le seul Père, semblable quant à la substance à celui dont on dit qu'il est Fils et dont on reconnaît qu'il a été engendré. » Quant à saint Cyrille, sa liaison avec les semi-ariens n'a rien qui puisse rendre sa foi suspecte. Ceux-ci furent toujours unis de sentiment avec les catholiques, ne différant d'eux que dans leur refus d'admettre le terme de *Consubstantiel;* ils comptaient dans leur parti plusieurs évêques très recommandables par la sainteté de leur vie. Que si Cyrille, admettant le mot *Consubstantiel* et chassé de son siège par Acace de Césarée en 358, se réfugia près de Sylvain, évêque de Tarse engagé dans le parti des semi-ariens, il ne pouvait prendre d'autre mesure dans les circonstances où étaient alors les affaires de l'Église (le pape Libère était en exil, un hérétique occupait le siège d'Alexandrie, Antioche n'avait point d'évêque); d'ailleurs il demeura toujours uni de sentiments avec les évêques catholiques. Avec les adversaires du P. Touttée, dom Maran convient que saint Jean Chrysostome n'a point prêché à Antioche sous Mélèce, mais bien sous Flavien, que de plus ce saint était prêtre et non simple diacre; mais il établit que le P. Touttée ne s'est pas contenté de copier Tillemont, qu'il a éclairci, par des observations très judicieuses, toutes les accusations intentées à saint Cyrille... Voir Le Cerf, *Bibliothèque historique*, p. 294-298.

3° Dom Maran est le moine de Saint-Maur indiqué dans ce titre des œuvres de saint Cyprien. *Sancti Cæcilii Cypriani ep. Carth. et martyris opera ad mss. codices recognita et illustrata studio... St. Baluzii Tutelensis, absolvit post Baluzium... unus e monachis Sancti Mauri*, in-fol., Paris, 1726. La préface, est en effet, de dom Maran qui parle, en historien et en critique, des éditions antérieures des œuvres de saint Cyprien, discute la doctrine du saint évêque, le venge des calomnies dont les hérétiques des derniers temps l'ont voulu noircir pour s'abriter sous son autorité. La vie de saint Cyprien, également de dom Maran, ne laisse rien à désirer pour le nombre, la discussion, l'éclaircissement des faits.

4° Chargé d'éditer le t. III des *Œuvres de saint Basile* contenant les *Lettres*, notre bénédictin commence par une savante préface sur la doctrine de saint Basile dont il donne une *Vie* tirée des écrits. Il s'est cru ensuite obligé de refaire presque en entier la traduction des 365 lettres de saint Basile. A la fin du volume, il a mis un grand nombre de remarques et de corrections sur divers endroits du texte grec des deux premiers volumes, et il a ajouté deux bonnes tables. Cette édition est la meilleure, sans conteste, de celles qu'on a données des œuvres de saint Basile.

5° On doit encore à dom Maran : *S. P. N. Justini philosophi et martyris opera quæ extant omnia, necnon Tatiani adversus Græcos oratio, Athenagoræ legatio*

pro Christianis, S. Theophili antiocheni tres ad Autolycum libri, Hermiæ irrisio gentilium philosophorum (*gr.* et *lat.*) *cum mss. codicibus collata... opera et studio unius ex monachis Congr. S. Mauri*, in-fol., Paris, 1742. La préface de dom Maran donne en trois parties : 1. une notice exacte des précédentes éditions grecques et latines des ouvrages de Justin, Tatien, Athénagore, Théophile d'Antioche, Hermias; 2. tout ce qui concerne la doctrine de ces apologistes de la religion chrétienne; 3. la vie et les ouvrages de ces mêmes apologistes.

6° *Divinitas D. N. Jesu Christi manifesta in Scripturis et Traditione : opus in quatuor partes distributum. opera et studio unius ex monachis congr. S. Mauri*, in-fol., Paris, 1746; ouvrage dont il parut une adaptation française : *La divinité de N.-S. Jésus-Christ prouvée contre les hérétiques et les déistes par les Écritures... l'unanimité de la primitive Église, la manière dont on a combattu les incrédules pendant les trois premiers siècles, par les principes de la morale chrétienne... par un bénédictin de la Congr. de Saint-Maur*, 3 in-12, Paris, 1751. Ces deux ouvrages de l'*Apologétique au XVIII*e *siècle* sont à peu près identiques, les deux premiers volumes de l'édition française sont la traduction du traité en latin : le troisième volume (nouveau) considère ce que Jésus-Christ a fait pour nous, ce qu'il fait en nous, ce que nous sommes obligés de faire pour lui. Dom Maran se propose de prouver la divinité de Jésus-Christ à ceux qui reconnaissent l'autorité des Livres saints, de réfuter les sociniens qui en niant cette divinité se sont unis aux incrédules pour combattre la religion chrétienne. D'après le *Journal des Savants* de l'époque (a. 1746-1747), l'ouvrage dénote une vaste érudition, présente une doctrine pure, enseignée avec force et justesse de raisonnement, dans un style clair, élégant, correct. Il a, d'ailleurs, été loué par Benoît XIV.

7° C'est le même caractère que présente *La doctrine de l'Écriture et des Pères sur les guérisons miraculeuses, par un religieux bénédictin de la Congr. de Saint-Maur*, in-12, Paris, 1754. Dom Maran y fait un simple exposé, sans recherches philosophiques, en vue de confondre les calvinistes, les luthériens, les déistes et spécialement l'abbé de Prades; l'ouvrage reçut aussi l'approbation de Benoît XIV auquel il fut présenté. Dom Maran avait composé un ouvrage en latin sur *les miracles* le manuscrit envoyé en Hollande pour y être imprimé fut égaré et ne put être retrouvé.

8° *Les grandeurs de Jésus-Christ et la défense de sa Divinité, contre les PP. Hardouin et Berruyer, S. J.*, in-12, Paris, 1756; œuvre d'une théologie sublime et lumineuse dans l'exposé de la Ire partie. La seconde partie réfute les PP. qui ont éludé les passages de l'Ancien Testament cités par Jésus-Christ et les apôtres, ont expliqué ensuite les textes du Nouveau Testament sur les mystères de la Trinité et de l'Incarnation selon les principes et la méthode des sociniens. L'ouvrage fut traduit en italien et parut à Rome en 1757.

Dom Maran fut amené à se prononcer sur l'*Indissolubilité du mariage* dans les circonstances suivantes. Un juif de naissance ayant épousé à Haguenau une fille juive, se convertit et fut baptisé le 10 août 1752. Par deux fois, il fit sommer son épouse de le rejoindre sous cette condition qu'elle se ferait chrétienne. Celle-ci refusa et demanda des lettres de séparation. A une troisième sommation dans laquelle on ne lui demandait plus l'abjuration du judaïsme, elle opposa le même refus. Le juif converti obtint de l'officialité de Strasbourg une sentence qui le déclarait libre de pouvoir se marier devant l'Église avec une chrétienne. Le curé de Villeneuve, au diocèse de Soissons, refusa de marier ce juif avec une jeune fille de sa paroisse, alléguant l'existence du premier mariage. L'officialité de Soissons donna raison au curé, mais le juif en appela comme d'abus devant le Parlement. Consulté par l'évêque de Soissons, appelé à comparaître comme ayant pris fait et cause pour son official, dom Maran rédigea un *Mémoire* dans lequel il prouvait qu'un nouveau mariage du juif, dans ces conditions était illicite. La cause fut plaidée au Parlement : pour donner raison au juif, on se fondait sur le passage de saint Paul, I Cor., vii, 12-15, et en même temps sur une Décrétale que Gratien a mise sous le nom de saint Grégoire le Grand, dans laquelle on autorise le converti à contracter un nouveau mariage, si la femme épousée avant la conversion se sépare de lui. Dom Maran soutint que l'indissolubilité du premier mariage ne pouvait pas être détruite par le passage allégué, nonobstant ce qu'ont écrit dans ce sens saint Thomas et à sa suite une foule de scolastiques et de canonistes : car l'apôtre ne dit pas que le fidèle délaissé de son épouse première puisse épouser une autre personne; s'il le fait il commet un adultère. Sur ces données, l'arrêt du Parlement, rendu en 1758, confirma la sentence de l'officialité de Soissons.

La mort empêcha dom Maran de donner l'édition de *Saint Grégoire de Nazianze*, œuvre que dom Louvard avait dû laisser inachevée : il avait cependant traduit en latin le grand poème du saint, composé de deux mille vers, puis recueilli de bonnes variantes tirées de manuscrits importants.

Dom Tassin, *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Bruxelles, Paris, 1770, p. 741 et 743; F. Le Cerf, *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la Congrégation de Saint-Maur*, in-12, La Haye, 1726, p. 293-298; Ch. de Lama, *Bibliothèque des écrivains de la congrégation de Saint-Maur*, in-8°, Munich-Paris, 1882, n. 543-550; Hœfer, *La nouvelle biographie générale*, Paris, t. xxxiii, col. 351; B. Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, t. ii, p. 57.

J. Baudot.

MARANDÉ (Léonard de) ecclésiastique français (xviie siècle). — Il appartient à une famille originaire du Berry et naquit dans les premières années du xviie siècle. D'abord commis au greffe de la Cour des aides, il entra dans l'état ecclésiastique et devint plus tard conseiller et aumônier de Louis XIII et de Louis XIV. Il attaqua le livre *De la fréquente communion;* c'est pourquoi les jansénistes le jugent toujours avec une sévérité excessive.

Presque tous les ouvrages de Léonard de Marandé se rapportent à la controverse religieuse, et il a pris nettement position contre le jansénisme. Ces écrits nombreux, sont ordinairement diffus, mais ils présentent encore un véritable intérêt. Il faut citer : d'abord *Le théologien français*, 3 vol. in-4°, Paris, 1641, « dans lequel, selon l'ordre de l'École, il est traité des principes et propriétés de la théologie, des attributs, de la vision, science et prédestination et volonté de Dieu, de la Trinité, des Anges et des lois ». Tel est le titre du premier volume, dédié à Jésus-Christ ; le second, dédié à la très sainte Vierge, étudie l'incarnation, la grâce, le péché et les vertus théologales; enfin, le troisième volume étudie les sacrements en général et en particulier. Dans cet ouvrage de théologie, chaque livre est divisé en « traités » et chaque traité est subdivisé en « discours ». — Les *Morales chrétiennes du théologien français*, 4 vol. in-fol., Paris, 1643, sont divisées en sept parties et suivent à peu près le plan de saint Thomas; au début du t. ii, il est fait un très grand éloge de saint Thomas et de ses écrits. — Le *Jugement des actions humaines*, revu, corrigé et de nouveau augmenté des discours du mouvement de la terre et de l'astrologie judiciaire, in-4°, Paris, 1635, est beaucoup plus personnel; dans cet écrit, dédié au cardinal duc de Richelieu, on trouve des études assez curieuses sur la vanité, les sens, l'opinion, les passions, la félicité

la vertu morale, l'auteur parle du mouvement de la terre et de l'astrologie judiciaire, parce que « la vanité et la faiblesse de l'homme ne paraissent nulle part plus nettement que dans l'ordre de nos raisonnements que nous appelons science ». Citons enfin *La clef des philosophes ou abrégé curieux et familier de toute la philosophie*, in-16, Lyon, 1617, Paris, 1658 et Lyon, 1669.

A partir de 1652, Marandé aborde la question janséniste, et désormais, tous ses écrits viseront plus ou moins directement cette controverse. Le premier écrit, *Antiquités de l'Église touchant l'ancien usage des sacrements*, in-12, Paris, 1652, semble avoir pour but de répondre à *La fréquente communion* d'Arnauld; puis c'est la *Pénitence publique d'un illustre janséniste*, adressée à M. Arnauld, in-12, Paris, 1653, et *Inconvénients du jansénisme*, adressés à M. Arnauld, in-12, Paris, 1653. Les *Inconvénients d'État procédant du jansénisme avec la réfutation du Mars français de M. Jansénius*, in-4°, Paris, 1654, sont dédiés au roi et à la France. Marandé montre que la nouveauté du jansénisme est dangereuse pour l'État, plus encore que pour la religion, car la fausseté pervertit les sujets et corrompt les mœurs; le jansénisme est une secte d'État plus qu'une secte de religion; dans la réfutation du *Mars français*, il dit, que la raison principale pour laquelle le roi doit proscrire le jansénisme est que son auteur, Jansénius, a été un des plus grands ennemis de la France et de ses monarques. Pascal parle de cet écrit dans sa *XVe lettre provinciale*, au sujet des *Monita secreta* des jansénistes (cf. Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours*, 2 vol. in-8°, Paris, 1922, t. I, p. 95, 96 et *Mémoires* de G. Hermant, t. II, p. 354, 606).

Marandé publia, peu après, une *Réponse à la première lettre de M. Arnauld* (il s'agit de la *Lettre d'un docteur de Sorbonne à une personne de condition*), in-4°, Paris, 1655; elle est suivie d'une *Réponse à la seconde lettre de M. Arnauld; ensemble les cinq propositions censurées, extraites du livre de Jansénius par les jansénistes eux-mêmes*, in-4°, Paris, 1655. Marandé, pour répondre aux jansénistes qui prétendent que les cinq propositions condamnées par Rome ne se trouvent pas dans l'*Augustinus*, leur rappelle que les docteurs jansénistes et tout particulièrement Arnauld, avant la condamnation de ces propositions, avaient soutenu que ces propositions étaient dans Jansénius et qu'elles étaient catholiques. Marandé réplique encore à Arnauld dans une *Réponse à l'écrit que M. Arnauld a fait présenter aux docteurs assemblés en Sorbonne pour la censure de la seconde lettre*, in-4°, Paris, 1655 (il s'agit des *Réflexions sur la censure que les docteurs de la sacrée Faculté de théologie assemblés en Sorbonne ont faite de la seconde lettre de M. Arnauld*). Marandé attaqua de nouveau le jansénisme dans les *Considérations sur un libelle de Port-Royal intitulé : Défense de la Constitution d'Innocent X.., sur la retraite des docteurs jansénistes, sur la protestation de M. Arnauld et sur les lettres qu'il a fait courir dans Paris, depuis la censure de la Sorbonne*, in-4°, Paris, 1656 (les lettres dont il est question sont les *Provinciales*); Marandé dans cet écrit, examine successivement la conduite des jansénistes et critique les quatre premières *Lettres provinciales*.

L'auteur reprend l'étude de ces controverses à leur principe même, dans les *Règles de saint Augustin pour l'intelligence de sa doctrine, avec la réfutation des principes de Jansénius par eux-mêmes et par saint Augustin*, in-4°, Paris, 1656. Marandé y montre les dangers du jansénisme et lui conteste le droit de faire appel à l'autorité de saint Augustin; pour prouver sa thèse, il examine les règles posées par le saint Docteur lui-même : *a*) tout ce qui est contenu dans les écrits des Pères n'a pas la même autorité; *b*) il faut distinguer ce qui est proprement un dogme; *c*) les sentiments particuliers d'un Père ne forment pas loi dans l'Église; et aucun Père n'est infaillible dans ses sentiments particuliers; *d*) seule, l'Église ou la Chaire de Pierre peut déterminer ce qu'il y a de foi dans les écrits des Pères; *e*) tout ce que saint Augustin n'a pas rétracté dans ses œuvres doit servir de règle pour montrer les vrais sentiments de ce Père; *f*) il faut lire saint Augustin, comme il voulait être lu et entendu. Dans une seconde partie, Marandé réfute les principes de Jansénius, au sujet de la grâce en général et de la grâce suffisante en particulier, de la possibilité des commandements de Dieu, du libre arbitre et de la mort de Jésus-Christ pour tous les hommes; il s'appuie sur un travail, paru quelques années auparavant, *Recueil des seules autorités de S. Augustin contre la nouvelle théologie de ce temps*, in-12, Poitiers, 1652.

Marandé poursuit le jansénisme dans ses diverses positions : en 1661, il publie *La question de fait touchant Jansénius, traitée par le droit et par le fait, avec la réponse à tous les libelles de Port-Royal qui ont paru depuis deux ans*, in-4°, Paris, 1661. L'écrit est divisé en trois parties : *a*) la question de fait est traitée par le droit, avec une analyse de nombreux documents anciens; *b*) la question de fait est traitée par le fait : de l'aveu des jansénistes eux-mêmes avant la condamnation, les cinq propositions se trouvent dans Jansénius et Marandé indique les endroits où elles se trouvent; *c*) réponse à un libelle de Port-Royal intitulé : *Éclaircissement du fait et du sens de Jansénius* et d'un autre écrit intitulé : *De l'hérésie et du schisme.*

Marandé répond encore à Port-Royal dans la *Défense de l'Église contre un écrit de Port-Royal intitulé : Lettre sur la constance et le courage qu'on doit avoir pour la vérité, où l'on démontre aussi que les cinq propositions sont dans Jansénius, qu'elles ont été condamnées au sens propre de cet auteur et quel est le sens condamné*, in-4°, Paris, 1663. Dans une première partie, Marandé montre que les saints Pères qui ont sollicité les fidèles à souffrir le martyre pour la défense de la foi ne favorisent nullement les desseins de M. Arnauld et de tous ses sectateurs, lesquels ne manifestent que l'orgueil de l'hérésie; dans la seconde partie, l'auteur réfute la thèse des jansénistes qui prétendent qu'on peut ne pas obéir au roi et au pape en matière de foi; enfin, dans la troisième partie, il montre quels sont les prétendus persécutés qui se plaignent dans la *Lettre sur la constance* et quels sont les persécuteurs qu'on appelle charitablement « coupables incorrigibles, infidèles, juifs, hérétiques, démons, serpents... » A la fin de cet écrit, se trouve la *Réponse à deux libelles de MM. de Port-Royal contre les Réflexions sur la lettre de M. l'évêque d'Angers au roi.* Ces deux libelles ont pour titre : *Avis sur un libelle contre la lettre de Mgr l'évêque d'Angers* et *Éclaircissement sur le différend d'entre Jean d'Antioche et saint Cyrille dont il est parlé dans la lettre de Mgr l'évêque d'Angers* (*Œuvres* d'Arnauld, t. XXI, p. 399, 400).

Le dernier écrit de Marandé revient à saint Thomas; certaines parties de ce travail sont assez anciennes puisqu'on trouve une approbation, datée du 22 mars 1644. L'écrit a pour titre : *La théologie de saint Thomas contenue dans sa Somme*, ou *La clef de saint Thomas sur toute sa Somme*, 10 vol. in-12, Paris, 1668-1670. L'auteur suit les thèses de saint Thomas, mais il a modifié parfois l'ordre des matières, pour mieux s'adapter à l'esprit et au goût français.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXVI, p. 413; Moreri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. VII, p. 189; Feller, *Biographie universelle*, édit. Pérennès, 1842, t. VIII, p. 123; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVI, p. 81. Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 63.

J. CARREYRE.

MARBODE, évêque de Rennes (XIIe siècle). — Né à Angers vers 1035, il devint écolâtre puis archidiacre de cette ville; en 1096, lors du concile tenu à Tours par Urbain II, il est fait évêque de Rennes, dont il occupera le siège pendant plus de vingt ans; sur la fin de sa vie il prit l'habit bénédictin à Saint-Aubin d'Angers, où il mourut le 11 septembre 1123. Son nom figure à cette date au *Martyrologium gallicanum* d'André du Saussaye. — La production de Marbode, assez considérable, intéresse davantage l'historien de la littérature que le théologien. Versificateur habile, il a surtout laissé des poèmes sur toute espèce de sujets, depuis les vies de saints et les passions de martyrs, jusqu'aux épigrammes, aux fables et à la description des pierres précieuses. Les hagiographes lui sont reconnaissants de la composition de plusieurs vies de saints en prose : vies de saint Lezin, de saint Robert, de saint Maimbœuf (Magnobodus), de saint Gautier. Les théologiens retiendront surtout ses lettres, et parmi elles : *Epist.*, II, *Quod improbitas ministri non impedit veritatem sacramenti*; III, *Sacerdotes mali non sunt nisi post canonicum judicium fugiendi*, et V, lettre de direction à une religieuse. On a discuté sur l'authenticité de la lettre VI à Robert d'Arbrissel, qui contient une critique fort vive des méthodes d'apostolat du célèbre réformateur; nous croyons pourtant avec les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France* qu'il n'y a pas lieu de la révoquer en doute. Au contraire il faut rejeter un commentaire en vers sur le Cantique des cantiques dont les mêmes auteurs ont montré qu'il était l'œuvre de Willerame, scolastique de Bamberg, puis religieux de Fulda et abbé de Mersebourg.

Les diverses *éditions* anciennes dont la plus importante est celle de Rennes, 1524, sont périmées par celle d'A. Beaugendre, O. S. B., qui publie les œuvres de Marbode avec celles d'Hildebert du Mans, Paris, 1708 (le commentaire sur le Cantique en appendice); cette édition est reprise et complétée par J.-J. Bourassé, dans *P. L.*, t. CLXXI (1854), col. 1457-1784 (ne donne pas le comment. sur le Cantique); — *Notice littéraire* très complète dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. X, 1756, p. 343-392; moins bonne dans dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs eccl.*, 2e édit., t. XIV *a*, p. 225-230. — *Travaux récents :* C. Ferry, *De Marbodi Rhedonensis episcopi vita et carminibus* (thèse), Nîmes, 1877; L. Ernault, *Marbode évêque de Rennes, sa vie, ses œuvres*, Rennes, 1890.

É. Amann.

1. MARC (SAINT), personnage de l'âge apostolique, à qui la tradition ecclésiastique attribue la composition du second évangile.

De cet évangile nous étudierons dans le présent article : I. L'origine et la composition. II. Les caractéristiques doctrinales (col. 1950).

I. Origine et composition du second évangile. — 1° L'origine du second évangile d'après la tradition ecclésiastique. 2° Le second évangile et la critique. 3° La composition du second évangile d'après ses caractères intrinsèques.

I. Le second évangile et la tradition.— 1° *Données traditionnelles sur le second évangile dans son ensemble.* — 1. *Citations et allusions chez les écrivains du IIe siècle.* — La matière de l'évangile de saint Marc se trouvant presqu'intégralement dans les deux autres synoptiques, il n'est pas facile de déterminer sûrement dans les écrits des Pères et des anciens écrivains ecclésiastiques les citations ou allusions qui attesteraient de leur part la connaissance et l'usage de cet évangile. De fait, les quelques rapprochements que l'on a établis entre des passages de l'épître de saint Clément aux Corinthiens ou du *Pasteur* d'Hermas et des textes du second évangile, cf. Funk, *Patres apostolici*, t. I, p. 640 sq., ne sont pas décisifs.

On a des indices plus certains de l'usage du second évangile par les hérétiques des deux premiers siècles : saint Irénée, *Cont. hæres.*, III, XI, 7, *P. G.*, t. VII, col. 884, témoigne que les docètes employaient de préférence l'évangile de saint Marc; il mentionne, *Ibid.*, I, III, 3, col. 472, une parole de Jésus qui ne se trouve que dans le second évangile, V, 31 et que rapportaient les valentiniens.

Saint Justin semble bien faire allusion à la finale actuelle du second évangile, *Apol.*, I, 45, *P. G.*, t. VI, col. 397. De plus, il désigne Jésus, *Dial. cum. Tryph.*, 88, col. 688, par le nom de τέκτων, comme dans Marc, VI, 3. Il cite enfin le nom de *fils du tonnerre* donné aux fils de Zébédée (détail qui ne se trouve actuellement que dans Marc., III, 17) d'après les *Mémoires de Pierre, Dial. cum. Tryph.*, 106, col. 724; si, comme il est probable, ces ἀπομνημονεύματα Πέτρου désignent notre second évangile, et non, comme le pensent quelques critiques, l'évangile apocryphe de Pierre, le témoignage de saint Justin corroborerait la tradition qui rattache l'évangile de saint Marc à la catéchèse de saint Pierre.

2. *Données biographiques sur saint Marc.* — *a*). *D'après les Actes des Apôtres.* — Au c. XII des Actes, ℣. 12 et 25, est mentionné un personnage, appelé Jean de son nom d'Israélite, et surnommé Marc (Μᾶρκος, forme grecque du nom latin *Marcus*), fils de Marie, dans la maison de qui les chrétiens de Jérusalem étaient rassemblés pendant que saint Pierre était en prison. Ce Jean, surnommé Marc, est emmené par Paul et Barnabé, lorsque ceux-ci, ayant rempli la mission que les chrétiens d'Antioche leur avaient confiée pour la communauté de Jérusalem, retournent en Asie Mineure. C'est évidemment le même personnage, bien qu'il soit désigné sous le seul nom de Jean, qui est indiqué comme auxiliaire de Paul et de Barnabé (ὑπηρέτης signifie qu'il était à leur service, chargé sans doute des affaires matérielles de la mission ou des fonctions extérieures de l'apostolat), durant leur première course apostolique en Crète, XIII, 5, et qui, pour des raisons qui ne sont pas précisées, quitte les deux apôtres à leur arrivée en Pamphylie et retourne à Jérusalem. XIII, 13. C'est lui encore, que, au début de la seconde mission apostolique de Paul et Barnabé, celui-ci veut prendre comme compagnon, XV, 37 : il en résulte un conflit entre les deux apôtres et leur séparation, saint Paul n'ayant pas oublié la précédente défection de Marc; tandis que Paul continue son voyage avec Silas, Barnabé, accompagné de Marc (désigné ici par son seul surnom) retourne à Chypre. XV, 39.

b) *D'après les Épîtres.* — C'est sûrement le même Marc, cousin de Barnabé, dont saint Paul fait mention dans l'Épître aux Colossiens, IV, 10, 11 et dans l'Épître à Philémon, 24, écrites au début de la captivité de l'apôtre à Rome. Marc est nommé avec Aristarque et Jésus, dit le Juste, parmi les Juifs d'origine qui sont alors les compagnons et les collaborateurs de Paul, et l'apôtre semble avoir la pensée de l'envoyer aux Colossiens qui devront le bien recevoir. Dans la IIe Épître à Timothée, écrite sans doute durant la second captivité de saint Paul à Rome, l'apôtre demande à Timothée, qui est alors à Éphèse, de lui amener Marc « toujours utile en vue du ministère ». II Tim., IV, 11.

La dernière mention de saint Marc dans le Nouveau Testament se trouve dans la *Prima Petri.* Saint Pierre, écrivant de Rome aux chrétiens d'Asie Mineure, les salue au nom de Marc, qu'il appelle son fils. I Petr., V, 13. Bien qu'il n'y ait aucune preuve positive de l'identité de ce compagnon de Pierre avec le Marc des Actes et des épîtres de Paul, il n'y a rien que de vraisemblable à supposer que Pierre ait eu pour collaborateur un disciple qu'il devait connaître particulièrement, puisque c'est dans sa maison de Jérusalem, qu'il se

rendit, après sa délivrance miraculeuse; c'est ainsi d'ailleurs que l'a compris l'ancienne tradition ecclésiastique, qui identifie unanimement le compagnon de saint Paul, l'auxiliaire de saint Pierre et l'auteur du second évangile.

c) *D'après l'ancienne tradition ecclésiastique.* — Le texte le plus ancien et le plus précis est un fragment de Papias, rapporté par Eusèbe, *H. E.*, I 1, xxxix, *P. G.*, t. xx, col. 300, dans lequel l'évêque de Hiérapolis rapporte une tradition du presbytre Jean. Il y est dit que Marc avait été l'interprète, ἑρμηνευτής, de Pierre, et qu'il écrivit ce que le Seigneur avait dit ou fait, d'après ce qu'enseignait l'apôtre. On a entendu parfois le terme d'*interprète* en ce sens que Marc aurait été le secrétaire de saint Pierre, mais ce mot s'explique suffisamment, si l'évangile de saint Marc fut rédigé d'après la prédication de saint Pierre. La même tradition rapportée par Papias indique que Marc n'avait pas été disciple du Seigneur et ne l'avait pas entendu. Cette donnée, qu'on retrouve également dans plusieurs écrivains postérieurs, en particulier saint Jérôme, s'opposerait, si elle est tenue pour valable, à l'hypothèse d'un certain nombre d'exégètes modernes qui pensent que le jeune homme, mentionné dans le second évangile seul, Marc., xiv, 51, 52, qui à Gethsemani laissa entre les mains des soldats le vêtement de nuit dont il était couvert et s'enfuit nu, était Marc lui-même, l'auteur de l'évangile.

Il n'y a pas lieu d'insister sur une donnée traditionnelle de peu d'autorité qui attribue à saint Marc une origine lévitique et lui applique l'épithète de « homme au doigt coupé ». Beaucoup plus importante et plus généralement attestée, quoique par des documents relativement récents, est la tradition qui fait de saint Marc le fondateur de l'Église d'Alexandrie. Elle est rapportée par Eusèbe, *H. E.*, II, xvi, *P. G.*, t. xx, col. 173, adoptée avec des précisions chronologiques discutables par saint Jérôme et complétée par la mention du martyre de saint Marc dans le *Chronicon Pascale*, et les Actes apocryphes de saint Marc. La conciliation de ces données de la tradition avec ce que nous apprend le Nouveau Testament des rapports de saint Marc avec saint Pierre et saint Paul n'est pas sans difficultés.

3. *Traditions anciennes sur la composition du second évangile.* — Le témoignage ancien le plus précis qui attribue la composition du second évangile à saint Marc et le rattache à la prédication de saint Pierre, est le texte de Papias, cité par Eusèbe, dont il a été déjà question. Sur l'identité du presbytre Jean, dont Papias rapporte les dires, et de l'apôtre saint Jean, cf. art. Jean, t. viii, col. 547. « Jean le Presbytre disait : « Marc, interprète de Pierre, écrivit exactement « tout ce dont il se souvint, mais non dans l'ordre de ce « que le Seigneur avait dit ou fait. » On se demande si la suite du texte appartient encore aux dires du presbytre ou ne serait pas plutôt un commentaire de Papias lui-même : « Car Marc n'avait pas entendu le Seigneur, et n'avait pas été son disciple, mais bien plus tard, comme je l'ai dit, celui de Pierre. Celui-ci donnait son enseignement selon les besoins, sans se proposer de mettre en ordre les discours du Seigneur. De sorte que Marc ne fut pas en faute, ayant écrit certaines choses selon qu'il se les rappelait, car il s'appliquait uniquement à ne rien omettre de ce qu'il avait entendu, et à ne rien rapporter que de véritable. » Quelles que soient les difficultés de détail que présente l'interprétation de ce texte, il en résulte que, dès la fin du Ier siècle, on attribuait à Marc, disciple de Pierre, un évangile qui reproduisait la catéchèse du chef des apôtres. La façon dont est caractérisé cet écrit n'oblige pas à le distinguer de notre second évangile actuel, comme l'ont pensé les tenants de l'hypothèse d'un Proto Marc, car le défaut d'ordre qui lui est attribué ne veut pas dire, sans doute, que c'était un recueil d'anecdotes et de discours sans aucune suite, mais plutôt que l'ordre chronologique n'y était pas suivi rigoureusement : peut être Papias voulait-il établir un contraste à ce point de vue entre l'évangile de Marc et celui de Jean, dont l'ordonnance chronologique lui paraissait supérieure

Saint Irénée, *Contra hæres.*, III, i, 1, *P. G.*, t. vii, col. 845, dit que Marc, disciple et interprète de Pierre, transmit par écrit ce qui avait été prêché par Pierre. Il ajoute que Marc écrivit « après le départ de Pierre et de Paul », μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον : cette indication est importante pour la fixation de la date de composition de l'évangile, mais elle est interprétée différemment. Le sens naturel de ἔξοδος est celui de *mort :* dans ce cas, s'il faut se fier au témoignage d'Irénée, Marc n'aurait rédigé son évangile qu'après la mort de Pierre et de Paul. Mais il y a une difficulté provenant de l'antériorité certaine du second évangile par rapport au troisième : si l'on admet que saint Luc a écrit ses deux ouvrages du vivant de saint Paul, il faut interpréter l'ἔξοδος de saint Irénée dans un autre sens que celui de mort, ou bien supposer qu'Irénée s'est trompé sur ce point. Cf. article Luc, t. ix, col. 974.

Il n'y a pas lieu d'insister sur le Canon de Muratori, dont la notice, en ce qui concerne le deuxième évangile, est trop mutilée pour qu'on en puisse tirer des indications précises. Mais Tertullien fixe de la même façon que saint Irénée les rapports entre l'évangile de Marc et saint Pierre : *licet et Marcus quod edidit Petri affirmatur, cujus interpres Marcus. Adv. Marcionem*, iv, 5, *P. L.*, t. ii, col. 367. La tradition de l'Église d'Alexandrie sur le second évangile nous est connue par Origène qui dit simplement que le second évangile est celui de Marc, « composé selon que Pierre lui avait enseigné », Eusèbe, *H. E.*, VI, xxv, *P. G.*, t. xx, col. 581, et par Clément d'Alexandrie dont le témoignage nous est parvenu sous trois formes différentes, dans deux textes conservés par Eusèbe, *H. E.*, II, xv, et VI, xiv, col. 172 et 552, et dans un texte que nous ne possédons plus qu'en latin, *Adumbratio in ep Petri primam catholicam*, édit. Stählin, t. iii, p. 206. Ces trois textes sont d'accord pour affirmer que Marc, disciple de Pierre, écrivit l'évangile qui porte son nom du vivant de cet apôtre, à la sollicitation des auditeurs de Pierre, désireux de posséder par écrit l'enseignement qui leur avait été donné de vive voix. Dans un des textes cités par Eusèbe, il est dit que Pierre ne voulut intervenir ni pour empêcher Marc, ni pour le pousser, tandis que dans l'autre texte il est dit que Pierre, ayant appris par révélation ce qu'avait fait Marc, fut satisfait du zèle de son disciple et confirma l'évangile de son autorité : ces derniers détails semblent bien être une amplification légendaire de la tradition primitive, avec laquelle concorde en ses traits essentiels le témoignage de Clément.

Saint Jérôme, dans le Commentaire sur saint Matthieu, *Præmium*, *P. L.*, t. xxvi, col. 78, résume très exactement les données traditionnelles sur l'évangile de saint Marc : *Secundus Marcus interpres apostoli Petri et Alexandrinæ Ecclesiæ primus episcopus, qui Dominum quidem Salvatorem ipse non vidit, sed ea quæ magistrum audierat prædicantem, juxta fidem magis gestorum narravit quam ordinem.* Il avait écrit déjà dans le *De viris illustr.*, 8, *P. L.*, t. xxiii, col. 621 : *Marcus discipulus et interpres Petri juxta quod Petrum referentem audierat, rogatus Romæ a fratribus breve scripsit Evangelium;* dans l'épître à Hédibia, *Epist.*, cxx, 11, *P. L.*, t. xxii, col. 1002, il semble réduire le rôle de saint Marc à celui d'un simple secré-

taire, écrivant sous la dictée de saint Pierre: *Habebat ergo (Paulus) Titum interpretem, sicut et beatus Petrus Marcum, cujus Evangelium Petro narrante et illo scribente compositum est.*

2° *Données traditionnelles sur la finale du second évangile.* — En raison des doutes soulevés sur la canonicité et l'authenticité de la finale actuelle du second évangile, xvi, 9-20, il y a lieu de relever d'une façon spéciale les données traditionnelles qui ont rapport à ce passage.

On a signalé d'abord des rapprochements assez significatifs entre Marc, xvi, 19, 20 et l'Épître aux Hébreux, i, 3; ii, 3, 4. Cf. J.-P. van Kasteren, *Rev. bibl.* 1902, p. 240-255; dom Chapman, *Revue bénédictine*, 1905 p. 50-64. On trouve ensuite des allusions très probables à cette finale, ou même des citations explicites dans saint Justin, *Apol.*, i, 2, 39, 46, *P. G.*, t. vi, col. 329, 388, 397; saint Irénée, *Cont. hæres.*, III, x, 6, *P. G.*, t. vii, col. 879; peut-être dans saint Hippolyte et les *Constitutions apostoliques;* elle figurait dans le *Diatessaron* de Tatien; elle est citée encore par Didyme, *De Trin.*, ii, 13, *P. G.*, t. xxxix, col. 688, S. Épiphane, *Hæres.*, lxii, 6, *P. G.*, t. xli, col. 1057, S. Jean Chrysostome, *P. G.*, t. lii, col. 781, 782, 783, et en Occident par S. Ambroise, *In Hexam.*, VI, vi, 38, *P. L.*, t. xiv, col. 256 et ailleurs, par S. Augustin, *P. L.*, t. xxxviii, col. 1104, 1112, 1127, et par tous les latins après eux. Par contre, on n'y trouve aucune allusion dans Origène, Clément d'Alexandrie, saint Athanase, saint Cyrille de Jérusalem, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, ni dans Tertullien et saint Cyprien, ce qui est plus étonnant, étant donné que ces deux écrivains ont traité du baptême.

Il faut mentionner à part le témoignage d'Eusèbe et celui de saint Jérôme qui s'y rattache. Dans ses *Questions à Marinus*, *P. G.*, t. xxii, col. 937-940, Eusèbe se demande comment lever la contradiction apparente entre Matth., xxviii, 1, et Marc., xvi, 9 sur l'heure de la résurrection de Jésus. Une première réponse consiste à rejeter l'authenticité de ce passage de saint Marc, qui, d'après Eusèbe, ne se trouve pas dans tous les exemplaires, et ne figure pas dans les plus exacts. Une autre réponse, d'ordre exégétique, est proposée ensuite pour ceux qui n'osent rejeter l'autorité d'un texte qui appartient à la tradition écrite des évangiles. De ce texte il semble bien ressortir qu'Eusèbe, tout en ne se prononçant pas expressément contre l'authenticité de la finale de Marc, ne lui était pas favorable, et que, en tous cas, ce passage ne figurait pas dans les manuscrits que l'évêque de Césarée estimait les plus corrects. Le témoignage de Jérôme *Epist.*, cxx, *ad Hedibiam*, 3, *P. L.*, t. xxii, col. 987, 988, s'inspire du sentiment d'Eusèbe pour répondre à la même difficulté, mais, d'autre part, Jérôme a maintenu la finale de Marc dans sa revision de la Vulgate.

3° *Décisions de la Commission biblique pontificale* — C'est l'ensemble des données traditionnelles sur le second évangile que la Commission biblique pontificale a sanctionné dans un décret du 26 juin 1912, complétant une décision du 19 juin 1911.

D'après ces décisions, on doit affirmer que Marc, disciple et interprète de Pierre, est bien l'auteur de l'évangile qui porte son nom. En ce qui concerne les douze derniers versets de cet évangile, on n'a pas le droit d'affirmer qu'ils ne sont pas canoniques et inspirés, et on doit juger que les raisons alléguées contre leur authenticité ne démontrent même pas que Marc n'en est pas l'auteur. Il faut maintenir l'ordre chronologique traditionnel des évangiles, Matthieu ayant écrit le premier dans sa langue nationale, Marc le second, Luc le troisième. On ne peut pas différer jusqu'à la ruine de Jérusalem la composition des évangiles de Marc et de Luc. En ce qui concerne les sources du second évangile, on ne peut mettre en doute que Marc ait écrit d'après la prédication de Pierre, quoiqu'il ait pu avoir d'autres sources orales ou même écrites. Enfin on ne peut douter de la pleine valeur historique des faits et des paroles que Marc rapporte *accurate et quasi graphice*, d'après la prédication de Pierre. Texte dans Cavallera, *Thesaurus*, n. 112.

II. LE SECOND ÉVANGILE ET LA CRITIQUE. — Dans la seconde moitié du xixe siècle, il s'était établi parmi les critiques et exégètes non-catholiques une opinion spécialement favorable à l'évangile de saint Marc.

D'une part, la critique littéraire des synoptiques avait abouti à la théorie dite des deux sources, d'après laquelle notre second évangile serait le premier en date, et aurait servi de source, avec les *Logia* araméens de saint Matthieu, à notre premier et à notre troisième évangile. D'autre part cette antériorité de Marc apparaissait en harmonie avec les caractères distinctifs qu'on relevait dans le second évangile : une tendance moindre à l'idéalisation, des traits d'humanité fortement accentués dans la figure du Christ, la simplicité et le réalisme de la narration y faisaient reconnaître le témoin d'une tradition plus primitive, qui permettait de reconstituer avec une précision suffisante, estimait-on, pourvu qu'on éliminât certains éléments surnaturels tenus pour légendaires, la physionomie historique de Jésus. Telle était, avec des nuances, la position des maîtres de l'école libérale : Weizsäcker, Wernle, Bousset, B. et J. Weiss, Holtzmann, Jülicher.

Deux questions de critique littéraire étaient controversées. Comme il se trouve dans le second évangile beaucoup de traits de détail et même plusieurs péricopes entières qui ne figurent pas dans le premier et le troisième, plusieurs critiques estimèrent que Matthieu et Luc avaient eu entre les mains un Marc primitif (*Ur-Markus*), dont notre second évangile serait une recension complétée et amplifiée. D'autre part, on se demandait si Marc avait connu les *Logia* et les avait utilisés. Sur ce dernier point l'accord ne s'est pas fait. Quant à la théorie du Proto-Marc, elle est complètement abandonnée, en tant qu'elle supposait un Marc original où ne devait rien figurer qui ne se retrouvât dans Luc et Matthieu ou au moins dans l'un de ces évangiles. C'était se faire, on l'a reconnu, une idée tout à fait inexacte du travail rédactionnel auquel se sont livrés les évangélistes que de supposer qu'ils devaient reproduire mécaniquement et sans en rien omettre les sources dont ils disposaient. Mais l'idée d'étapes successives de rédaction dans la formation du texte actuel du second évangile a été reprise sous des formes moins simples, en même temps que la croyance à la *primitivité* de Marc était battue en brèche par une conception toute nouvelle de l'esprit général de cet évangile.

La réaction à ce point de vue a été déclenchée par Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Gœttingue, 1901, qui présentait le second évangile comme un écrit à tendance dogmatique presque aussi accusée que le quatrième évangile : Marc aurait forgé la thèse du *secret messianique* pour maintenir que Jésus était, dès sa vie terrestre, Messie et Fils de Dieu, bien que la tradition primitive sût qu'il n'avait été regardé comme tel qu'après la Résurrection. Cette théorie particulière de Wrede n'a pas eu de succès, mais, depuis lors, beaucoup de critiques ont affirmé le caractère dogmatique du second évangile, supposant par exemple — c'est l'hypothèse la plus en faveur — que le rédacteur qui lui a donné sa forme actuelle en a modifié la physionomie pour y introduire la théologie de saint Paul. Dans ces conditions l'évangile de saint Marc, bien qu'on le tienne toujours pour

l'une des sources des deux autres synoptiques, ne peut plus être considéré comme un écrit homogène, il doit être le résultat d'un travail rédactionnel complexe, où se reflètent les développements successifs de la tradition chrétienne, et on a cherché à élucider le problème de sa composition en s'appuyant non seulement sur les constatations de la critique littéraire, mais aussi sur les tendances dominantes qu'on croit remarquer en ses diverses parties.

Sur cette question des sources du second évangile, sur la distinction des éléments primitifs et secondaires dans la tradition, l'accord est d'ailleurs loin d'être fait entre les critiques. Pour prendre un exemple, voici les grandes lignes du système de M. Loisy, *L'Évangile selon Marc*, Paris, 1912. L'écrit primitif n'était qu'une « humble notice », sur Jésus de Nazareth où étaient consignés seulement les faits essentiels de la prédication galiléenne et la tentative messianique sur Jérusalem, avec son dénoûment au Golgotha, notice qui représentait bien le christianisme primitif de Pierre et des apôtres galiléens, pour qui Jésus n'était rien de plus que le Messie attendu par les Juifs, et nullement le fondateur d'une religion nouvelle. Une première série de compléments est formée par des groupes de sentences et de paraboles, empruntées à un recueil de discours, qui était, lui aussi, un écho des souvenirs apostoliques. Une seconde série de compléments est constituée par des récits de miracles et de prophéties, où l'on doit reconnaître des amplifications légendaires, de pieuses fictions attribuables à des chrétiens de la seconde génération, dont la foi ne pouvait se satisfaire des simples traditions primitives. Enfin, d'autres additions et retouches doivent être le fait du dernier rédacteur, qui a donné au second évangile sa forme actuelle, en l'adaptant à l'Évangile paulinien, par lequel le christianisme primitif était transformé en une religion de mystère fondée sur la mort rédemptrice d'un être divin et concrétisée dans des rites d'initiation et d'union mystique, les sacrements du baptême et de l'eucharistie.

Ces conclusions très radicales n'ont pas cependant prévalu d'une façon universelle parmi les critiques non-catholiques; il en est encore un bon nombre, spécialement parmi les savants de langue anglaise, qui, tout en acceptant certains résultats de la critique littéraire sur la composition et les sources du second évangile, lui reconnaissent une réelle unité et une solide valeur historique, et qui en placent la rédaction a une date relativement ancienne (avant 70).

Un point sur lequel s'accordent tous les critiques non-catholiques, même les plus conservateurs, Zahn par exemple, est la non-authenticité de la finale actuelle du second évangile, XVI, 9-20, finale qui manque dans deux mss. importants, le *Vaticanus* et le *Sinaïticus*, qui dans certains autres est remplacée par une finale plus courte, et qui, d'autre part, tranche fortement par sa facture sur le reste de l'évangile avec lequel elle paraît assez gauchement raccordée.

Parmi les exégètes catholiques, un assez grand nombre (le P. Lagrange, Mgr Battiffol, M. Camerlynck, dom Chapman, M. Sickenberger, etc.), sans se rallier entièrement à la théorie des deux sources, admettent que l'évangile de saint Luc et celui de saint Matthieu, sous sa forme grecque, dépendent littérairement de celui de saint Marc. La question des rapports de Marc avec les *Logia*, dans lesquels ces auteurs voient généralement non pas un simple recueil de discours, mais un véritable évangile, l'évangile araméen de saint Matthieu, reste discutée. Sur la finale actuelle du second évangile, dont tous les savants catholiques sont unanimes à reconnaître la canonicité, la tendance générale serait à y voir une addition étrangère au texte original de l'évangile, et à l'attribuer à une autre main que celle de saint Marc. Les décisions de la Commission biblique pontificale rapportées plus haut sont venues cependant influer sur l'évolution de la critique catholique, en fixant l'enseignement ecclésiastique officiel concernant les évangiles synoptiques sur des positions plus étroitement conformes à la tradition. Cf. à ce sujet la préface de la 2e édition (1920) du *Commentaire de saint Marc*, par le P. Lagrange.

III. L'origine du second évangile d'après ses caractères intrinsèques. — 1° *Unité du second évangile.* — 1. L'évangile de saint Marc *pris dans son ensemble* apparaît comme l'œuvre d'un seul auteur, si l'on en considère le plan, la langue, le style et la méthode de composition.

a) *Plan.* — Le second évangile n'est point une thèse, où tout serait savamment disposé en vue d'une démonstration, ce n'est pas non plus une histoire composée avec des préoccupations artistiques : ce n'est autre chose que la simple narration de la vie publique de Jésus, telle que l'avait enregistrée la tradition apostolique, dans un cadre fixé, lui aussi, par la tradition et qu'on retrouve identique, bien que modifié davantage par des préoccupations d'ordre didactique ou littéraire, dans saint Matthieu et dans saint Luc. On peut dire que le programme du second évangile est tout tracé dans le discours de saint Pierre chez le centurion Corneille. Act., X, 37-43. Il y a un cadre chronologique général, déterminant deux grandes périodes dans le ministère du Sauveur : la prédication en Galilée, Marc., I, 14-VII, 23, et le ministère à Jérusalem avec la Passion et la Résurrection, XI, 1-XIII, 37; la première partie est précédée d'un préambule consacré à la mission de saint Jean-Baptiste qui prépare le ministère du Sauveur, I, 1-13; entre les deux grandes périodes est intercalée une section plus courte consacrée aux voyages de Jésus hors de Galilée et à la montée à Jérusalem, VII, 24-X, 52.

La disposition des épisodes et des discours dans ce cadre général n'est pas réglée par le souci d'un ordre chronologique précis. Il y a des groupements certainement voulus par l'évangéliste, ou déjà établis dans la tradition qu'il suivait : par ex., II, 1-III, 35, une série de conflits avec les scribes et les pharisiens; IV, 1-34, le groupe des paraboles. On distingue moins aisément le principe d'après lequel ont été choisis et réunis les miracles et épisodes divers qui constituent la fin du ministère galiléen, IV, 35-VII, 23. Mais, là même où certains critiques ne voient qu'incohérence due à des phases successives de rédaction, on découvre, en regardant de près, un ordre intérieur et un progrès logique dans le récit, qui témoignent au contraire en faveur de l'unité d'auteur : non sans doute qu'ils aient été délibérément cherchés, mais c'est simplement le résultat de la fidélité de l'évangéliste à reproduire la réalité historique dans le tableau qu'il trace de l'action de Jésus, de ses rapports avec ses adversaires et avec ses disciples.

Cette progression est très marquée dans l'enseignement de Jésus. Le Sauveur s'adresse d'abord à tous, soit devant un auditoire restreint, à la synagogue, I, 21, soit devant les foules, II, 2; III, 7, etc., auxquelles il fait connaître les conditions générales de l'établissement du royaume de Dieu; il donne ensuite un enseignement particulier aux disciples qu'il s'est choisis, auxquels il révèle son rôle messianique et la véritable nature de sa mission (confession de saint Pierre, transfiguration, annonce de la passion), et qu'il instruit en vue de l'avenir.

La progression n'est pas moins nette dans l'attitude des pharisiens et des docteurs, à l'égard de Jésus. On a justement noté, Lagrange, *op. cit.*, p. CXXII, que « les relations de Jésus avec ses ennemis et avec

ses disciples suivent une marche ascendante avec des *points tournants* qui marquent les époques ».

Ainsi il y a dans l'histoire de Jésus, telle que la rapporte le second évangile, un caractère de logique et de vraisemblance qu'un critique anglais, M. Burkitt, *The Gospel history*, p. 66, cité par Lagrange, *op. cit.*, p. CXXIII, a exprimé par le mot *self-consistent*, et qui est un sérieux argument en faveur à la fois de l'unité d'auteur et de la véracité historique du récit.

b) De l'examen du vocabulaire et de la syntaxe du second évangile on ne peut tirer à proprement parler une démonstration de l'unité d'auteur. Cependant, le fait que des expressions et constructions caractéristiques se retrouvent également réparties dans toutes les parties de l'évangile constitue à tout le moins une probabilité dans ce sens. On peut citer parmi ces traits caractéristiques certains mots chers à Marc : ἔρχεται ou ἔρχονται, 24 fois dans Marc, 3 fois dans Matth., 1 fois dans Luc; surtout εὐθύς, 42 fois dans Marc, 18 fois dans Matth., 7 fois dans Luc; l'emploi du présent historique « presque spécial à Marc, du moins à ce degré » (Lagrange), et très également réparti dans toutes les parties narratives de l'évangile; la préférence donnée à καί sur δέ (on a compté 496 δέ dans Matth., 508 dans Luc, 150 seulement dans Marc). Cf. Hawkins, *Horæ synopticæ*.

c) Le style et la méthode de composition dans le second évangile sont caractérisés par l'uniformité, allant jusqu'à la monotonie, des formules et des procédés de narration, mais en même temps par la multiplicité des détails concrets, des notations pittoresques. Le schématisme dans le plan des tableaux dont le P. Lagrange cite comme exemples le parallélisme entre la guérison du sourd-bègue, VII, 32-36, et celle de l'aveugle de Bethsaïda, VIII, 22-26, entre le commandement de Jésus aux esprits impurs, I, 25-27, et à la tempête, IV, 39-41, entre la mission des disciples chargés d'amener une monture à Jésus pour son entrée à Jérusalem, XI, 1-6, et celle des disciples qui doivent préparer la salle pour la Pâque, XIV, 13-16, ainsi que l'emploi de formules stéréotypées, telles que la mention du regard que Jésus promène autour de lui ou fixe sur ses interlocuteurs, III, 5, 34; V, 32; X, 21, 23; XI, 11, ou encore les explications données sous forme de parenthèses sont des caractéristiques littéraires qui sont nettement favorables à l'unité d'auteur.

D'autre part, la vie que donne à la narration l'abondance de détails circonstanciés ne saurait être le résultat d'un laborieux travail de compilation comme celui que supposent les théories critiques sur la composition du second évangile : on a l'impression d'un récit spontané, émanant d'un témoin oculaire, bien plutôt que de l'œuvre d'un rédacteur assemblant des éléments empruntés à des sources écrites. Ce caractère du second évangile s'explique au mieux, si nous avons dans ce livre, comme le suppose la tradition ecclésiastique, l'écho de la catéchèse de saint Pierre « telle que Marc l'a recueillie des lèvres de l'Apôtre dans sa spontanéité et son jaillissement originels, avant que le temps ne l'ait décolorée et refroidie ». Huby, *Évangile selon saint Marc*, p. XVII.

d) Est-ce à dire que saint Marc n'ait pas utilisé des sources écrites? Non, sans doute; et l'emploi de documents de ce genre est une supposition vraisemblable, bien qu'on n'en puisse faire la preuve. Il y aurait des raisons de le croire pour le discours apocalyptique, XIII, 1-37, le seul grand discours rapporté dans le second évangile. Les *Logia*, c'est-à-dire l'évangile araméen de saint Matthieu ont pu être connus de saint Marc. La conclusion du P. Lagrange sur ce point est plutôt négative. « Ce qui demeure le plus probable, dit-il, c'est que Marc ne dépend pas des *Logia*. Mais, s'il en dépend, ce n'est assurément pas comme un compilateur ou un imitateur servile, et c'est, selon toute apparence, comme un auteur qui a ses sources à lui. » *Op. cit.*, p. CIX.

2. La *finale* du second évangile, Marc., XVI, 9-20, faisait-elle partie du texte original du livre et a-t-elle le même auteur?

On a déjà vu qu'il y a eu dans la tradition patristique certaines hésitations sur l'origine de ce passage du second évangile. Eusèbe et saint Jérôme en particulier paraissent ne pas avoir été très assurés de son authenticité, soit pour des motifs intrinsèques, soit parce que cette finale ne figurait pas dans les mss. qu'ils estimaient les plus corrects. De fait, dans deux des plus anciens manuscrits grecs, le *Sinaïticus* et le *Valicanus*, l'évangile se termine à XVI, 8. Il en est de même dans le ms. syriaque-sinaïtique et quelques mss. arméniens. D'autre part, il existe une finale brève, comprenant deux versets seulement, qui remplace la finale canonique dans un ms. de l'ancienne version latine, et qui figure en même temps que la finale ordinaire dans quelques autres manuscrits, dont quatre onciaux.

Mais les principaux arguments contre l'authenticité de la finale sont d'ordre intrinsèque. Il n'est pas douteux qu'après le ℣. 8 il y a une coupure très nette. A un récit détaillé succède une sorte de résumé, un aperçu schématique des diverses apparitions du Sauveur jusqu'à l'Ascension, et la seule partie plus largement développée est le discours de Jésus aux Apôtres, XVI, 14-18, contrairement aux habitudes de saint Marc qui insiste plus sur les détails narratifs que sur les paroles du Sauveur. De plus, ℣. 9, 10, l'histoire de l'apparition à Marie de Magdala (qui est d'ailleurs présentée, comme s'il n'avait pas été question d'elle quelques lignes plus haut) est reprise, sans tenir compte des versets précédents où l'apparition aux saintes femmes était racontée en détail.

A n'envisager que les raisons de critique interne, on inclinerait donc à croire que la finale actuelle du second évangile est d'une autre main que celle de saint Marc, et qu'elle a été ajoutée pour remplacer la conclusion primitive qui aurait disparu. Ces raisons ne sont point cependant décisives : si elles démontrent bien que la finale actuelle n'est pas la conclusion normale de l'évangile, on peut supposer d'autre part qu'elle a été ajoutée par saint Marc lui-même, qui, pour une cause à nous inconnue, aurait interrompu la rédaction de son évangile sans avoir pu l'achever, et l'aurait repris un peu plus tard pour le compléter par ce résumé rapide des faits qui suivirent la résurrection. Cette hypothèse, défendue en particulier par Belser. *Einleitung in das N. T*, p. 95-103, expliquerait en même temps l'omission de la finale dans certains mss. qui auraient pour origine des copies du texte primitif incomplet de l'évangile. Mieux que l'hypothèse d'un second rédacteur, tel que le presbytre Aristion auquel on a pensé parce que le nom d'Aristion figure en suscription dans un manuscrit arménien du Xe siècle, elle explique le témoignage de la tradition patristique, favorable dans son ensemble et dès l'origine, à l'authenticité du morceau.

Dans ces conditions, on ne s'étonne pas que la Commission biblique ait déclaré que l'inauthenticité n'était pas démontrée. « C'est là, remarque le P. Huby, *op. cit.*, p. 402, une conclusion plutôt négative et qui ne se donne pas pour irréformable, » et la Commission biblique s'est bien gardée de mettre sur le même pied, au point de vue de la certitude, la thèse de l'authenticité littéraire de la finale et celle de sa canonicité. Sur ce dernier point, il ne peut guère y avoir d'hésitation pour les catholiques, car la finale de saint Marc, sans avoir été désignée expressément par le Concile de Trente dans le décret sur la Vulgate, semble bien être une de ces *parties* des livres du Canon, qui, d'après ce

décret, doivent être tenues pour inspirées. En effet, depuis les tout premiers siècles, on l'a vu, ce morceau a figuré dans le texte reçu du second évangile, bien que son absence dans un petit nombre de mss. et le témoignage de quelques écrivains montrent qu'il a dû y avoir, à un moment donné, certains doutes bientôt résolus en faveur de l'authenticité.

Quant à la valeur historique de la finale, elle n'est, pas plus que la canonicité, liée à sa composition par saint Marc. Même si l'attribution à l'auteur de l'évangile ne paraissait pas assurée, la finale canonique n'en resterait pas moins un fragment très ancien, dont l'autorité est attestée par le fait même de son insertion dès l'origine à la fin d'un des textes sacrés officiels de l'Église primitive.

2° *Auteur du second évangile.* — La critique interne ne fournit aucune indication précise sur l'auteur du second évangile. Mais, d'autre part, elle ne relève aucun trait qui soit en opposition avec l'attribution traditionnelle à saint Marc. On a dit, il est vrai, que certaines caractéristiques doctrinales paraissent peu en harmonie avec cette attribution : ce point sera discuté plus loin. On peut signaler par contre des particularités qui concordent parfaitement avec les données traditionnelles. Il y a d'abord le caractère sémitique très accusé du second évangile, qui suppose un auteur d'origine sémitique, s'inspirant d'une tradition qui était marquée elle-même d'une forte empreinte sémitique. La place faite à saint Pierre dans cet évangile s'explique aussi très bien si saint Marc n'est que l'écho de la catéchèse du chef des Apôtres. « Pierre, ayant été la source principale du second évangile, est aussi celui dont saint Marc a le mieux dégagé la figure. On peut même dire que c'est la seule personnalité du collège apostolique dont les traits apparaissent nettement accusés. Il se montre plein d'initiative et d'entrain, primesautier même et exubérant. Dans un élan de foi, il confesse que Jésus est le Christ, VIII, 29, et, l'instant d'après, lui reproche la prophétie de sa passion, VIII, 32. Quand il y a une question à poser, un sentiment à manifester, il se fait l'interprète de ses compagnons, IX, 5; X, 28. Appelé le premier avec son frère André, I, 16, il est aussi le premier nommé dans la liste des Apôtres, III, 16. Il a le privilège d'être associé, avec les deux fils de Zébédée, Jacques et Jean, à trois circonstances plus solennelles de la vie du Seigneur : la résurrection de la fille de Jaïre, V, 27, la transfiguration, IX, 2 et l'agonie à Gethsémani, XIV, 33. Le portrait n'est pourtant pas idéalisé. Et même le second évangile, qui raconte la chute et le repentir de Pierre, ne dit pas tout ce qui est à sa gloire. Il n'a pas rapporté la fameuse promesse de Jésus à son disciple. « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église. » Dans sa prédication, le chef des Apôtres ne se vantait pas d'un honneur que la tradition et la pratique de l'Église faisaient assez connaître. Marc, son « fils » et son interprète, a respecté cette humilité. » Huby, *op. cit.*, p. XVIII.

On a voulu interpréter sans doute (Loisy en particulier) l'insistance avec laquelle Marc souligne l'inintelligence des Douze en face des enseignements et des prédictions de leur Maître comme une marque de *paulinisme*, l'auteur du second évangile s'étant proposé de la sorte, suppose-t-on, de rabaisser les premiers apôtres au profit de Paul. Mais rien n'indique vraiment cette intention polémique, et ce « paulinisme de partisan », comme l'appelle le P. Lagrange, *op. cit.*, p. CXLVIII, est encore moins apparent dans l'évangile de saint Marc que le paulinisme doctrinal. Car « nulle part on ne voit paraître, même derrière un voile, la silhouette de Paul »; et, par ailleurs, la lenteur à comprendre et à croire des pêcheurs galiléens dont Jésus fit ses premiers disciples est si peu invraisemblable que, au lieu de voir dans les passages du second évangile qui la mettent en lumière une intention systématique de dénigrement, il est beaucoup plus naturel d'y reconnaître une marque de l'exactitude historique de l'évangéliste.

3° *Destinataires du second évangile.* — D'après la tradition ecclésiastique, le second évangile a été écrit à Rome à l'intention de chrétiens d'origine païenne. Cela ressort également de certaines particularités de cet évangile. Saint Marc n'insiste pas comme saint Matthieu sur l'accomplissement dans la personne et la vie de Jésus des prophéties de l'Ancien Testament, dont il ne cite que deux : I, 2-3 = Is., XL, 3 et Mal., III, 1. De plus il traduit en grec les mots araméens qu'il cite par exemple, βοανηργὲς, III, 17; ταλιθὰ κοῦμ, V, 41, aussi VII, 11, 34; X, 46; XIV, 36; XV, 34. Il explique également les usages juifs auxquels il fait allusion, par exemple les lustrations avant le repas, au retour du marché, le lavage des coupes et des vases, VII, 3-4; voir aussi, XI, 13; XIII, 3; XIV, 12; XV, 42. Enfin, on remarque dans le second évangile, plus que dans les autres, des mots latins grécisés et des latinismes qui laissent supposer qu'il a été écrit pour des lecteurs latins : par exemple, κεντυρίων, XV, 39, 44, 45; σπεκουλάτωρ, VI, 27; δηνάριον, VI, 37; XII, 15; XIV, 5; ξέστης, VII, 4; κράβαττος, II, 4, 9, 11, 12; VI, 55; ὁδὸν ποιεῖν, II, 23 = *iter facere;* τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι, XV, 15, *satisfacere.* Il est surtout remarquable que, XII, 42, Marc ait cru devoir expliquer le nom d'une monnaie grecque λεπτὰ par l'équivalent en monnaie romaine κοδράντης = *quadrans.*

4° *Date du second évangile.* — On a vu plus haut que la tradition n'est pas très ferme sur la date à laquelle a été écrit l'évangile de saint Marc, puisque saint Irénée le fait rédiger, semble-t-il, après la mort de saint Pierre. Le texte de l'évangile ne fournit sur ce point aucune donnée précise. On y peut chercher seulement quelques indices permettant de déterminer si la rédaction en est antérieure ou postérieure à la ruine de Jérusalem, en 70. A ce point de vue, certains critiques jugent que, avant 70, la très transparente parabole des vignerons, XII, 1-11, n'aurait pu recevoir une aussi explicite conclusion que celle-ci : « Il viendra faire périr ces meurtriers, et donnera la vigne à d'autres. » Goguel, *op. cit.*, p. 374. Mais les termes de la prophétie n'ont rien qui suppose une connaissance précise des modalités de son accomplissement. Par contre, d'autres critiques, avec plus de raisons, estiment que le discours eschatologique du c. XIII aurait été rédigé en termes différents, si la ruine de Jérusalem avait été dès lors un fait accompli. Les allusions au Temple, XIII, 14, le vague de la perspective, les avertissements au lecteur de l'évangile, semblent plutôt indiquer que les faits annoncés par Jésus ne s'étaient pas encore produits, quand saint Marc écrivait.

II. CARACTÉRISTIQUES DOCTRINALES DU SECOND ÉVANGILE. — 1° *But et idée centrale du second évangile.* — Ce qui a été dit plus haut de l'origine de cet évangile indique déjà qu'on n'y doit point chercher le développement d'une thèse dogmatique, puisque saint Marc semble avoir eu pour intention principale de fixer par écrit la prédication de saint Pierre. Il n'en est pas moins vrai que son œuvre n'est pas une simple chronique, qu'elle vise, comme les autres évangiles, un but doctrinal, et que le récit des faits tend à mettre en lumière une idée centrale. Cette idée, formulée en tête du livre : *Évangile de Jésus-Christ, Fils de Dieu*, est celle de la filiation divine de Jésus. Proclamée au baptême et à la transfiguration par une voix céleste, objet du témoignage des démons que Jésus chasse du corps des possédés, cette filiation divine est affirmée encore dans la déclaration du centurion qui est presque

la conclusion de l'évangile : « En vérité cet homme était Fils de Dieu. » xv, 39. A l'appui de cette affirmation saint Marc apporte surtout le récit des miracles de Jésus et des bienfaits répandus autour de lui, comme dans la catéchèse de saint Pierre chez le centurion Corneille : « Vous savez... comment Dieu a oint du Saint-Esprit et de force Jésus de Nazareth, qui s'en allait de lieu en lieu, faisant du bien et guérissant tous ceux qui étaient sous la tyrannie du diable, car Dieu était avec lui. » Act., x, 37, 38. C'est bien là aussi le thème essentiel et comme le programme du second évangile, où les miracles et particulièrement les guérisons de possédés mettent en lumière la puissance du Fils de Dieu, maître de la nature et vainqueur des démons.

Quelques critiques ont prêté à l'auteur du second évangile un autre but : sa préoccupation dominante, qui est aussi, remarque-t-on, une des préoccupations de saint Paul, aurait été d'expliquer l'incrédulité des Juifs qui se sont refusés à reconnaître en Jésus le Messie, et tout son évangile tendrait à montrer que c'est Jésus lui-même qui fut la cause de cette incrédulité, en cachant délibérément au peuple sa qualité de Messie. Il n'est pas douteux, en effet, que saint Marc souligne, beaucoup plus que les autres évangélistes, la consigne de silence imposée par Jésus au sujet de sa personnalité et de sa dignité messianique soit aux démons qu'il chasse, soit aux malades qu'il guérit, soit à ses apôtres. Cf. en particulier : I, 24-25, 34, 43; III, 11-12; V, 43; VII, 36; VIII, 26, 30; IX, 8. Mais il serait tout à fait excessif de transformer avec Wrede cette idée du « secret messianique » en une thèse théologique, et d'en faire comme l'armature doctrinale du second évangile. Rien n'y manifeste nettement l'intention qu'aurait eue l'auteur d'expliquer l'incrédulité des Juifs. D'autre part, cette consigne de silence apparaît surtout dans la première partie de l'évangile, où elle s'explique très naturellement; on ne saurait s'étonner, quand on songe à ce que les Juifs attendaient de leur Messie, que Jésus n'ait pas voulu risquer d'encourager par une révélation prématurée de sa qualité messianique des espérances dont le caractère nationaliste et d'ordre surtout temporel était nettement opposé au véritable sens de sa mission. Dès lors, on ne voit pas pourquoi l'attitude prêtée à Jésus serait une conception artificielle de l'évangéliste plutôt qu'une réalité d'histoire, et on peut croire que saint Marc y a seulement insisté davantage, afin de caractériser la méthode d'enseignement adoptée par le Sauveur durant la première période de son ministère.

2° *Christologie.* — Si certains critiques libéraux attribuent à l'évangile de saint Marc un caractère dogmatique accusé, d'autres, tels que M. Goguel, reconnaissent plus justement que c'est seulement dans une mesure assez restreinte qu'on peut parler d'idées théologiques particulières à l'auteur du second évangile. « L'évangéliste n'est ni un créateur, ni un penseur original, il exprime les idées qui avaient cours dans le milieu au sein duquel et pour lequel il a travaillé. » *Les Évangiles synoptiques*, p. 359. Il n'y a donc pas une christologie de saint Marc différente de celle des deux autres Synoptiques, où d'ailleurs se retrouvent en des passages parallèles la plupart des textes importants relatifs au caractère et à la mission de Jésus, et l'on ne peut guère relever, comme propres à saint Marc, que des détails et des nuances.

1. *Jésus Messie et Fils de Dieu.* — « Il semble que saint Marc ait attaché moins d'importance au titre de Messie qu'à celui de Fils de Dieu. Écrivant pour des chrétiens d'origine païenne pour la plupart, il n'avait pas à insister sur l'accomplissement des prophéties messianiques dans la personne de Jésus. Et ce qu'il met spécialement en lumière, c'est que Jésus était bien le Messie, mais un Messie rejeté par son peuple, dont la destinée cependant a été remplie, parce que cette destinée était de servir de rédemption à plusieurs, c'est-à-dire, sans doute, à ceux qui le reconnaîtraient comme Fils de Dieu. » Lagrange, *op. cit.*, p. CXXXV.

L'évangile de saint Marc, c'est surtout l'évangile du Fils de Dieu. Beaucoup de critiques veulent voir dans la filiation divine, telle qu'elle est affirmée dans les synoptiques, un simple équivalent de la messianité. Mais saint Marc l'a sûrement entendue dans un sens plus profond. Les miracles qu'il raconte visent à mettre en lumière non seulement la mission divine de Jésus, mais une puissance surnaturelle qui l'élève au-dessus de l'humanité. D'ailleurs, certains passages suggèrent que saint Marc a compris la filiation divine du Christ comme une filiation au sens propre, comme une relation transcendante entre Jésus et Dieu. Au début de l'évangile I, 1, les mots : *Fils de Dieu*, qui doivent être tenus pour authentiques, bien qu'ils manquent en quelques mss., ne s'expliqueraient pas après le titre de Christ, s'ils en étaient le pur et simple équivalent. Si saint Marc ne rapporte pas comme saint Matthieu et saint Luc la déclaration de Jésus sur les rapports de connaissance mutuelle entre le Père et le Fils, il relate par contre une parole du Sauveur, où Jésus se désigne lui-même comme le Fils de Dieu au sens absolu, en se distinguant nettement des hommes et même des anges : « Quant au jour ou à l'heure (du jugement), personne ne le sait, pas même les anges dans le ciel, ni le Fils, mais seulement le Père. » XIII, 32. Contre les critiques qui rejettent l'authenticité des mots : *ni le Fils*, qui ne figurent pas dans le texte parallèle de saint Matthieu, XXIV, 36, on a justement fait remarquer que ces mots qui prêtent à Jésus l'ignorance du jour du jugement et qui créent par là-même une difficulté théologique, ne peuvent avoir été ajoutés par l'évangéliste ou par la tradition. Et si ces mots qui placent le Christ dans un monde surhumain sont authentiques, on doit reconnaître qu'ils constituent une attestation importante non seulement de la foi de l'évangéliste et de l'Église primitive dont il est l'écho, mais des affirmations de Jésus sur lui-même.

D'ailleurs, si le second évangile ne contient aucune affirmation précise de la préexistence divine du Christ, on y peut relever plusieurs paroles de Jésus, qui paraissent bien la supposer, et que l'évangéliste devait entendre en ce sens. Quand Jésus dit qu'il est *sorti* pour prêcher, I, 38; qu'il est *venu* appeler les pécheurs, II, 17; qu'il est *venu* pour servir, X, 45, il semble bien que ces expressions ne doivent pas s'entendre dans un sens terre à terre, mais font une allusion mystérieuse au monde supérieur, d'où le Fils de Dieu est sorti pour venir au sein de l'humanité.

De ce que le second évangile ne contient rien sur la naissance et l'enfance de Jésus, de la façon aussi dont est présentée la scène inaugurale du baptême du Sauveur, les critiques rationalistes ont souvent conclu que, dans la pensée de l'évangéliste, la filiation divine, quelle qu'en fût d'ailleurs la nature, n'aurait commencé qu'au baptême : Jésus aurait été adopté alors comme Fils de Dieu, et investi de la dignité et du rôle messianiques, dont la vision céleste, qui, dans cet évangile, paraît n'être perçue que par lui comme la voix du ciel semble ne s'être fait entendre qu'à lui seul, lui aurait alors donné conscience. A vrai dire, ce dernier trait peut n'être qu'un effet de perspective : saint Marc se place uniquement, en rapportant cette scène, au point de vue de Jésus, mais il ne dit pas que le Précurseur et les autres assistants n'aient rien vu ni entendu, et son récit n'est pas inconciliable sur ce point avec celui des autres évangélistes, d'après

lesquels la vision et la voix célestes s'adressaient à tous ceux qui étaient présents. En tous cas, il suffit de remarquer le parallélisme entre la parole céleste du baptême, I, 11, et celle de la transfiguration, IX, 7, pour qu'on soit conduit, à entendre la première aussi bien que la seconde d'une simple constatation de la filiation divine de Jésus, et non pas d'une consécration céleste, par laquelle Jésus eût été constitué alors, et alors seulement, Messie et Fils de Dieu. Lagrange, *op. cit.*, p. 10, 11.

Si, d'autre part, le second évangile ne fait aucune allusion à la naissance et à l'enfance de Jésus, c'est sans doute parce que la catéchèse apostolique qu'il fixe par écrit dans son évangile se limitait à la vie publique du Sauveur. Ce silence ne prouve rien contre l'origine surnaturelle de Jésus. On pourrait même signaler, tout au moins comme un indice que saint Marc n'ignorait pas le caractère miraculeux de la naissance de Jésus, le fait qu'il ne parle pas de Joseph, et qu'il fait désigner Jésus simplement comme le fils de Marie, VI, 3. Ce trait peut, il est vrai, s'expliquer aussi par le fait que Joseph était mort au moment de la prédication de Jésus.

2. *Les traits humains de la physionomie de Jésus.* — Les critiques libéraux ne manquent pas d'opposer aux actes et aux paroles, rapportés par saint Marc, qui élèvent Jésus au-dessus de l'humanité un certain nombre de traits qui soulignent fortement au contraire le caractère humain de sa personne. Ces traits, moins effacés dans le second évangile que dans les autres, trahiraient, ajoute-t-on, une étape plus ancienne de la tradition, où la croyance en la divinité de Jésus ne s'imposait pas encore avec autant de netteté.

Il est incontestable que les caractères humains de la physionomie de Jésus apparaissent plus accentués dans le second évangile. En particulier saint Marc se plaît à faire ressortir les sentiments très humains qu'éprouve le Sauveur : mécontentement, X, 14, indignation, III, 5, compassion, I, 41; VI, 34; IX, 22, et même tristesse, abattement, XIV, 34; Jésus agit à la manière d'un homme ordinaire, se retournant pour voir qui l'a touché, V, 32, interrogeant pour savoir V, 30; VIII, 5; IX, 16-21, comme s'il n'avait pas de moyens surnaturels de connaître. Mais tout cela ne fait pas de difficultés au point de vue de la théologie catholique qui affirme que Jésus a possédé pleinement la nature humaine.

Il reste quelques textes plus difficiles sur lesquels insiste la critique libérale, et que M. Schmiedel en particulier regarde comme les colonnes fondamentales d'une vie scientifique de Jésus, parce qu'ils laissent entrevoir un état primitif de la tradition où le Sauveur n'était qu'un homme. Ce sont d'abord deux textes qui semblent supposer l'ignorance de l'origine surnaturelle de Jésus : la façon dont on parle de ses frères et de ses sœurs, VI, 3, et l'attitude de sa parenté qui le croit hors de lui, III, 21. Ce sont ensuite deux cas où le pouvoir surnaturel de Jésus paraît limité, VI, 5; VIII, 21. C'est enfin la façon dont Jésus repousse le titre de bon qu'il réserve à Dieu seul, X, 18; l'ignorance dans laquelle il dit être du jour du jugement, XIII, 32; et la plainte qu'il adresse à Dieu de l'avoir abandonné, XV, 34. On ne peut discuter ici ces textes en détail. Il suffit du reste pour limiter la portée des conclusions qu'on prétend en tirer, de noter que l'évangéliste qui les relate croyait fermement, on n'en saurait douter, au caractère divin de Jésus, et qu'il n'a sûrement pas estimé que ces épisodes et ces paroles fussent en opposition avec sa foi, et avec la thèse de la filiation divine qu'il se proposait de mettre en lumière en écrivant son évangile. On peut ajouter que les paroles de Jésus qui font difficulté, tout en étant parfaitement compatibles avec la divinité du Christ, révèlent d'autre part dans l'âme de Jésus, à côté de la conscience de son égalité avec le Père, un sentiment d'humble dépendance, d'effacement même par rapport à son Père, qui est un trait important de la psychologie du Sauveur. Cf. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, 4e edit., p. 293.

3° *Sotériologie.* — 1. *Le royaume de Dieu.* — C'est sous l'image de la venue du royaume de Dieu que se présente, dans le second évangile comme dans les deux autres synoptiques, l'idée du salut.

La βασιλεία τοῦ Θεοῦ, dans saint Marc, comme dans saint Matthieu et saint Luc, est une idée assez complexe. Dans un certain nombre de textes, il s'agit du règne de Dieu, qui *vient*, qui va s'établir sur la terre, et dont l'avènement est lié d'une part à la venue actuelle de Jésus et à sa prédication, d'autre part à son retour glorieux, lorsqu'il apparaîtra sur les nuées du ciel. On a signalé certains passages du second évangile comme insistant plus nettement que les autres synoptiques sur la soudaineté et la proximité de cet avènement. Par exemple, dans les paroles de Jésus qui formulent le premier thème de sa prédication, au texte de saint Matthieu : « Faites pénitence, car le royaume des cieux est proche », saint Marc, I, 15, ajoute : « Le temps est accompli », ce qui semble accentuer le caractère soudain de l'événement. Le discours eschatologique, XIII, qui est le seul discours de Jésus longuement développé que contienne le second évangile, et qui prend par là-même une importance relative plus considérable, semble présenter aussi l'avènement du règne de Dieu comme catastrophique. Par contre, la parabole de la semence, IV, 26, et celle aussi du grain de sénevé, V, 30, donnent plutôt l'impression que le royaume de Dieu doit se développer lentement et progressivement. Le texte qui paraît au premier abord le plus formel en faveur de la proximité du retour du Christ et de l'avènement glorieux du royaume est la parole rapportée IX, 1 : « Il en est parmi ceux qui sont ici qui ne goûteront pas la mort, avant d'avoir vu le règne de Dieu venant en puissance. » Ce qui accentue le caractère eschatologique de cette parole, c'est d'abord la rédaction particulière de saint Marc (saint Luc a supprimé les mots : *venant en puissance*, qui ne figurent pas non plus dans saint Matthieu), c'est surtout son contexte dans le second évangile : elle y suit immédiatement une autre parole, XIII, 38, où il est question du retour glorieux du Fils de l'homme, et paraît donc s'y rapporter aussi. Il importe de noter cependant que le *logion* de IX, 1, est introduit par la formule : « Et il disait », qui indique que cette parole ne se rattache pas au discours qui la précède immédiatement et qu'elle ne doit pas en être considérée comme la conclusion et l'interprétation. Séparée du contexte, prise en elle-même, cette parole ne s'applique pas nécessairement au retour glorieux du Christ; la venue *en puissance* n'est pas la venue éclatante et glorieuse : ces mots doivent indiquer plutôt l'énergie extraordinaire, la puissance divine qui se révèle dans l'établissement du royaume, c'est-à-dire dans la conquête du monde par l'Évangile, avec, peut-être, une allusion spéciale à la ruine de Jérusalem qui, dans la pensée du Sauveur, devait constituer une phase particulièrement saisissante et importante dans l'établissement du règne spirituel de Dieu sur les nations. Cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 214, 215.

Dans une série d'autres textes, le royaume de Dieu est présenté comme une région où l'on doit *entrer*. Le salut est constitué précisément par l'entrée dans le royaume, comme l'indique la réplique des apôtres à la parole de Jésus sur la difficulté pour les riches d'être admis dans le royaume de Dieu, X, 26. La seule chose importante pour l'homme, c'est d'entrer dans ce royaume, IX, 17, ce qu'il faut entendre principalement

du royaume céleste déjà existant actuellement, où les élus seront reçus par Dieu après la mort, quoiqu'il ne faille pas sans doute exclure l'idée du royaume, conçu comme la société des croyants sur la terre, qui est comme l'anticipation du royaume céleste.

D'autres textes, en effet, montrent le royaume de Dieu comme une réalité spirituelle, déjà présente, qu'on doit *recevoir*, comme une grâce qu'on peut, ou non, accepter. Cet aspect, moins marqué dans le second évangile que dans le troisième, est cependant indiqué nettement dans une parole, x, 14, qui n'a pas de parallèle dans saint Matthieu : « Quiconque ne *recevra* pas le royaume de Dieu comme un petit enfant n'y entrera pas », et plus encore dans la réponse de Jésus au scribe : « Tu n'es pas loin du royaume de Dieu. » xii, 34. Dans ce dernier passage, il s'agit indubitablement non d'un règne de Dieu à venir, mais du royaume déjà présent, qui ne peut être autre chose que la vérité que Jésus prêche, la grâce de l'Évangile. Cf. Lagrange, *op. cit.*, p. cxxxii.

Le caractère social du règne de Dieu sur la terre est d'ailleurs moins marqué dans le second évangile que dans les deux autres synoptiques. La formation du groupe des Douze y est cependant rapportée comme dans saint Matthieu et dans saint Luc, indiquant l'intention du Sauveur de préparer des continuateurs de son œuvre, et de former les cadres de la future société des croyants. Dans la finale, xvi, 16, le baptême est considéré comme une condition du salut, et par suite comme une condition pour entrer dans le royaume de Dieu.

2. *Conditions du salut.* — Saint Marc, comme les deux autres synoptiques, rapporte des paroles de Jésus qui témoignent que l'Évangile s'adresse à toutes les nations. Dans la finale, xvi, 15, c'est l'ordre donné aux apôtres d'aller dans le monde entier et de prêcher à toute créature. La même indication se retrouve dans le corps de l'évangile, xiii, 10 et xiv, 9, textes qui ont d'ailleurs leurs parallèles dans le premier évangile, Matth., xxiv, 14 et xxvi, 13. Dans l'épisode de la Cananéenne, vii, 24-30, les paroles de Jésus sont moins dures pour les Gentils que dans le récit de saint Matthieu : les Juifs ont l'avantage d'être les premiers servis dans la distribution de l'Évangile, mais Jésus laisse entendre que les Gentils y auront ensuite leur part. Dans la parabole des vignerons, xii, 9, l'application aux Juifs à qui le royaume sera enlevé pour être transféré aux Gentils, n'est pas faite explicitement comme dans le premier évangile, Matth., xxi, 43, mais l'idée n'est pas moins clairement indiquée. D'autre part, on peut relever des paroles de Jésus, qui, sans abroger catégoriquement certaines prescriptions de la Loi mosaïque, posent, en réduisant leur valeur, un principe qui conduira à leur suppression : parole sur le sabbat, ii, 27, qui ne figure pas dans les deux autres synoptiques, et sur les aliments, vii, 15-19, avec l'incise spéciale à saint Marc : « déclarant purs tous les aliments ».

Les conditions morales de l'admission dans le royaume sont indiquées de la même façon dans saint Marc que dans saint Matthieu et saint Luc. La parabole du « Semeur » indique la nécessité des bonnes dispositions chez ceux à qui est proposé l'Évangile. Mais entre cette parabole et son explication par le Sauveur est intercalée une déclaration générale sur le but des paraboles où l'on a voulu trouver, surtout dans le texte du second évangile, iv, 11, 12, une théologie prédestinatienne réservant à quelques-uns le secret, μυστήριον, du royaume de Dieu, et vouant « ceux du dehors » à la réprobation. Dans les deux autres synoptiques, il y a le pluriel : « les mystères ». L'expression de saint Marc indiquerait, d'après certains exégètes, A. Loisy en particulier, que l'évangéliste, introduisant ici une doctrine étrangère à la pensée de Jésus, présentait le christianisme comme une religion de mystère « avec sa doctrine et ses rites propres réservés aux initiés, qui sont seuls capables d'en percevoir le sens profond, comme ils sont seuls à en éprouver la vertu. » A. Loisy, *L'Évangile selon Marc*, p. 131. Cette interprétation force beaucoup la portée de l'ésotérisme que l'évangéliste prête à l'enseignement de Jésus, ésotérisme qui n'a rien de commun avec celui des mystères du paganisme. Le royaume de Dieu, son établissement par des voies si contraires à l'attente du messianisme juif, c'était bien un mystère : les paraboles y jetaient quelque clarté et orientaient les âmes de bonne volonté vers une intelligence plus complète, que Jésus se réservait de donner seulement à ses apôtres et aux plus fidèles de ses auditeurs. « Mais déjà, sans cette instruction plus développée, les foules recevaient assez d'enseignements pour comprendre l'essentiel du message, de même que, sans la transfiguration et la résurrection, elles avaient vu assez de merveilles pour reconnaître à des signes certains le Messie envoyé de Dieu. » Huby, *op. cit.*, p. 92. La citation d'Isaïe, rapportée par l'évangéliste indique donc non, à proprement parler, le but de l'enseignement parabolique, mais son effet sur ceux à qui la grâce n'a pas été donnée de comprendre, parce que l'insuffisance de leur bonne volonté a fait obstacle au don divin. La déclaration de Jésus ne manifeste pas chez lui l'intention d'endurcir les juifs en leur parlant un langage inintelligible, et saint Marc n'a pu prêter au Christ cette intention. Mais Jésus prévoyait l'incrédulité d'une grande partie de ses auditeurs, incrédulité résultant de leur mauvaise volonté, et qui ferait pour eux de sa prédication une occasion d'endurcissement, bien qu'à eux comme aux autres, mieux disposés, ait été offerte la vérité qui les aurait sauvés. Cf. sur ce passage, Lagrange, *op. cit.*, p. 96 sq., et *Revue biblique*, 1910, p. 5-35: *Le but des paraboles d'après l'évangile de saint Marc.*

3. *Le Christ Sauveur.* — Les textes essentiels du second évangile, sur la mission du Christ et son rôle dans l'œuvre de salut sont : viii, 31, dont il faut rapprocher les deux autres prophéties de la passion, ix, 30; x, 32-34, et surtout x, 45, qui ont d'ailleurs leurs parallèles exacts dans le premier évangile : Matth., xvi, 21; xvii, 21-22; xx, 18 et 28.

Le premier passage affirme la nécessité des souffrances et de la mort du Christ, et marque une étape nouvelle dans les révélations faites par Jésus à ses disciples : Le Fils de l'homme sera rejeté, condamné et mis à mort par les représentants du judaïsme, mais cet échec apparent fait partie du plan divin, c'est une nécessité providentielle, une condition de l'avènement du règne de Dieu.

La signification profonde de cette mort du Christ et de sa nécessité est expliquée dans la déclaration qui termine le débat sur l'humilité, x, 42-45 : « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir, et pour donner sa vie comme rançon, λύτρον, pour plusieurs, ἀντὶ πολλῶν. » Jésus y affirme d'abord que sa vie est un *service*, et que sa mort aussi sera un service. Mais cette mort sera telle, non pas seulement parce qu'elle sera un témoignage de son amour pour les siens, mais parce qu'elle sera un rachat, le prix grâce auquel ils seront arrachés à la captivité, et qu'ils ne pouvaient payer eux-mêmes, car l'homme ne peut donner de compensation pour son âme. viii, 37. La préposition ἀντί précise encore le sens : Jésus paie à la place des autres, et non pas seulement dans leur intérêt. Bien qu'il y ait ἀντὶ πολλῶν et non pas ἀντὶ πάντων, rien n'indique que la rédemption ne soit pas au bénéfice de tous.

4. *Le paulinisme de saint Marc.* — Ce passage sur la mort rédemptrice du Christ, ainsi que quelques autres

est un des points d'appui de la théorie émise par certains critiques, d'après lesquels le second évangile serait le plus paulinien des synoptiques : le rédacteur y aurait introduit quelques-unes des idées caractéristiques de saint Paul, idées étrangères d'ailleurs à la pensée de Jésus.

Déjà deux exégètes de l'école de Tubingue, Volkmar, dans *Markus und die Synopse der Evangelien*, Zurich, 1876, et Holsten, *Die synoptischen Evangelien*, Heidelberg, 1886, avaient interprété le second évangile comme une apologie du paulinisme, qu'ils opposaient à l'évangile primitif. Cette thèse avait été abandonnée, bien que beaucoup de critiques aient admis une certaine influence plus ou moins directe, plus ou moins étendue, de la pensée de saint Paul et surtout de son vocabulaire sur l'œuvre de Marc, son compagnon d'apostolat. Mais des exégètes récents, parmi lesquels surtout A. Loisy, ont repris l'hypothèse du paulinisme de Marc, en lui attribuant une importance telle qu'on en fait presque la clef du second évangile.

On prête d'abord à saint Marc l'intention de faire, d'une façon plus ou moins voilée, l'apologie de saint Paul en face des apôtres galiléens. En réalité, nulle part dans le second évangile, n'apparaît la personnalité de saint Paul, bien qu'on prétende le reconnaître dans l'exorciste étranger, IX, 38, 39, ou même dans l'enfant que Jésus propose en modèle à ses disciples, IX, 36. Quant à l'insistance avec laquelle saint Marc souligne la difficulté qu'ont les Douze à comprendre l'enseignement de Jésus, rien n'y révèle une intention de polémique, et le désir de grandir saint Paul au détriment des premiers apôtres : la lenteur des pêcheurs galiléens devenus disciples du Christ à entrer dans les idées de leur Maître n'a rien que d'historiquement vraisemblable, et il n'y a pas de raisons de prêter à l'évangéliste qui l'a soulignée d'autre intention que celle de reproduire les faits dans leur vérité.

On attribue surtout à l'influence de saint Paul des doctrines théologiques caractéristiques de l'enseignement de l'Apôtre et qu'on croit retrouver chez l'auteur du second évangile. Mais une remarque générale s'impose, formulée même par un critique aussi indépendant que M. Goguel, *op. cit.*, p. 360 : « Les analogies incontestables que présentent l'ensemble d'idées qui forment le fond du second évangile avec le système théologique de Paul ne doivent pas faire perdre de vue le fait que certaines des plus essentielles d'entre elles sont courantes dans le christianisme primitif, telles que, par exemple, les idées de la messianité de Jésus et de la nécessité de sa mort pour la réalisation du plan divin, en vue de l'avènement du royaume céleste. Rien ne permet donc d'affirmer que ce soit de Paul que Marc tienne ces notions. » Cette affirmation ne serait justifiée que si des idées comme celle de la mort rédemptrice, de la réprobation des Juifs et de l'appel des Gentils se présentaient dans le second évangile avec les précisions théologiques que leur a données saint Paul. Or, rien n'est moins démontré. La valeur rédemptrice de la mort du Christ n'est pas, quoi qu'en dise M. Loisy, une idée spécifiquement paulinienne. Beaucoup d'exégètes, même non catholiques, admettent que saint Paul sur ce point dépend de Jésus, dont il a seulement développé la pensée. Le caractère technique du mot λύτρον que saint Marc prête à Jésus pourrait faire penser à une influence paulinienne, mais l'idée d'échange qu'il exprime n'était pas étrangère au judaïsme et, rien, même du point de vue strictement historique, n'empêche de la prêter à Jésus. Quant à l'universalisme de saint Marc, où l'on prétend voir un reflet de l'universalisme de saint Paul, il est notablement moins accusé que celui de saint Luc. Ce qui caractérise l'universalisme de saint Paul, c'est l'admission des Gentils au salut sans qu'ils se soumettent aux pratiques du judaïsme : de cela, malgré les déclarations de Jésus sur le sabbat et sur les aliments purs et impurs que rapporte saint Marc, il n'est pas question dans le second évangile; il y est seulement dit que l'Évangile doit être prêché à tous les peuples, mais cette idée n'est pas spéciale à saint Paul, et l'universalisme qu'elle exprime n'est que « celui des prophètes élargi dans le cœur de Jésus ». Lagrange, *op. cit.*, p. CXLVII. Enfin l'idée que les Gentils prendront la place des Juifs dans le royaume de Dieu n'est pas développée en théorie théologique et psychologique dans le second évangile, comme elle l'est dans saint Paul.

L'influence doctrinale de saint Paul sur saint Marc n'est donc pas démontrée. On ne pourrait du moins la supposer qu'en l'entendant dans un sens très large, en admettant par exemple, avec M. Jacquier, *Histoire des livres du N. T.*, t. II, p. 408, que saint Marc a pu donner plus d'importance à certaines idées parce qu'elles faisaient le fond de l'enseignement de saint Paul. Ce qu'on admettra plus facilement encore, c'est une influence du vocabulaire de saint Paul sur celui de saint Marc. De fait, on a relevé dans le second évangile un certain nombre de termes, et spécialement d'alliances de mots, assez caractéristiques du langage de saint Paul, et qui, d'ailleurs, ne comportent aucune doctrine spécifiquement paulinienne (on en trouvera une liste dans Lagrange, *op. cit.*, p. CXLII sq.). Sur ce point on peut conclure avec E. Mangenot, *Les Évangiles synoptiques*, Paris, 1911, appendice I : *le paulinisme de Marc*, p. 389 : « Je ne vois aucun inconvénient à reconnaître, le cas échéant, que le second évangéliste a exprimé la pensée authentique de Jésus et la tradition primitive des apôtres en des termes que ni Jésus ni les premiers apôtres n'ont réellement employés, mais que Paul, nourri et pénétré de la tradition des Douze, a mis en usage pour rendre très exactement l'enseignement de Jésus et des apôtres. Je reconnaîtrais alors un fond primitif sous une forme postérieure, qui ne l'aurait ni altéré, ni modifié. » Cette influence est d'ailleurs tout à fait vraisemblable, si l'auteur du second évangile est, comme la tradition ecclésiastique l'affirme, saint Marc, compagnon de saint Paul

Comme dans l'article sur saint Luc, on ne trouvera mentionnés ici ni les ouvrages d'introduction au Nouveau Testament ni ceux qui traitent de la théologie du Nouveau Testament en général, ni les études relatives aux *Synoptiques* et à leurs rapports, mais seulement ceux qui ont pour objet spécial le second évangile.

I. COMMENTAIRES. — 1° *Chez les Pères.* — Les commentaires du second évangile sont très peu nombreux. En grec, il n'y a guère à citer que la *Catena in evang. S. Marci*, attribuée à Victor d'Antioche par le premier éditeur, Peltanus, à saint Cyrille d'Alexandrie par Cramer, qui l'a éditée dans *Catenæ græcorum Patrum*, Oxford, 1840, t. I, p. 263-447. — Les homélies sur saint Marc publiées en traduction latine dans les œuvres de saint Jean Chrysostome, ont été restituées à saint Jérôme par dom G. Morin, qui les a publiées dans les *Analecta Maredsolana*, t. III *b*, p. 319-370. Dom Morin place à Rome, au Vᵉ siècle, la composition d'un autre commentaire, publié dans *P. L.*, t. XXX, col. 589-644 et faussement attribué à saint Jérôme.

2° *Au Moyen Age.* — S. Bède le Vén., *In Marci evang. expositio*, *P. L.*, t. XCII, col. 133-302; Théophylacte, *Enarrat. in evang. Marci*, *P. G.*, t. CXXIII, col. 492-681; Euthymius, *Comm. in Marcum*, *P. G.*, t. CXXIX, col. 769-852; saint Thomas, *Catena aurea in Marci evang.*, dans *Opera*, Paris, 1876, t. XVI, p. 499-660.

3° *Aux XIXᵉ et XXᵉ siècles.* — 1. *Catholiques.* — Patrizi, *In Marcum comm.*, Rome, 1862; Bisping, *Erklärung der Evangelien nach Markus und Lukas*, Münster-en-W., 1868; Schegg, *Evangelium nach Markus*, Munich, 1870; Schanz, *Commentar über das Ev. des heil. Markus*, Fribourg-en-B., 1881; Knabenbauer, *Comm. in Ev. sec. Marcum*, Paris, 1894; Ceulemans, *Comm. in Ev. sec. Marcum*, Malines, 1899;

Gutjahr, *Die heil. Evang. nach Markus und Lukas*, Graz, 1904; Lagrange, *Évangile selon S. Marc*, Paris, 1re édit. 1911, 2e édit. 1920, et *Évangile selon S. Marc.*, in-12, 1922; Huby, *Évangile selon S. Marc*, Paris, 1924.

2. *Non-catholiques.* — Keil, *Kommentar über die Evangelien des Markus und des Lukas*, Leipzig, 1879; Gould, *Comm. on the Gospel according to St. Mark*, Édimbourg, 1896; B. Weiss, *Die Ev. des Markus und Lucas*, Cambridge, 1902; Swete, *The Gospel according to saint Mark*, Londres, 1902; Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, Berlin, 1903; Merx, *Das Evangelium Markus*, Berlin, 1905; J. Weiss, *Das Markusevangelium*, Tubingue, 1906; Klostermann-Gressmann, *Markus*, Tubingue, 1907; A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1907-1908, et *L'Évangile selon Marc*, Paris, 1912; Green, *The Gospel according to saint Mark*, Londres, 1909; Wohlenberg, *Das Evang. des Markus ausgelegt*, Leipzig, 1910; Plummer, *The Gospel according to saint Mark*, Cambridge, 1914; Allen, *The Gospel according to saint Mark*, Londres, 1915; Dean, *The Gospel according to saint Mark*, Londres, 1916.

II. Études spéciales sur le second évangile. — 1° *Sur la composition et les sources du second évangile.* — Klostermann, *Das Markusevangelium nach seinem Quellenwerte*, Gœttingue, 1867; B. Weiss, *Das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen*, Berlin, 1872; Allen Menzies, *The earliest Gospel*, Londres, 1901; J. Weiss, *Das älteste Evangelium*, Gœttingue, 1903; Hoffmann, *Das Markusevangelium und seine Quellen*, Königsberg, 1904; Wendling, *Ur-Markus*, Tubingue, 1905, et *Die Entstehung des Marcusevangelium*, Tubingue, 1908; Scott-Moncrieffs, *Saint Mark and the triple tradition*, Londres, 1907; Nicolardot, *Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, Paris, 1908; Bacon, *The beginnings of Gospel Story*, New-Haven, 1909; Goguel, *L'Évangile de Marc et ses rapports avec ceux de Matthieu et de Luc*, Paris, 1909; Streeter, *Saint Mark's knowledge and use of Q*, et Williams, *A recent Theory of the Origine of Saint Mark's Gospel*, dans *Studies in the synoptic Problem*, Oxford, 1913; Warren Moulton, *The relation of the Gospel of Mark to primitive christian Tradition*, dans *Harvard theol. Review*, Cambridge, U. S., 1910; Bacon, *Is Mark a Roman Gospel?* Londres, 1919.

2° *Études diverses.* — Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Gœttingue, 1901; Mason, *Christ in the New Testament: the primitive portrait*, dans *Cambridge theologicals Essays*, 1905; Holtzmann, *Die Markuscontroverse in ihrer heutigen Gestalt*, Leipzig, 1907; Thomson, *Jesus according to Saint Mark*, Londres, 1909; Rohr, *Die Glaubwürdigkeit des Markus-evangeliums*, Munster, 1913; Burkitt, *The historical Character of the Gospel of the Mark*, dans *Americ. Journal of Theology*, avril 1911; Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin, 1919; Werner, *Der Einfluss paulinischer Theologie im Markusevangelium*, Giessen, 1923.

L. Venard.

2. MARC (SAINT), pape du 17 janvier au 7 octobre 336. On ne sait à peu près rien de ce pape qui succéda à saint Silvestre en janvier 336. Le *Liber Pontificalis* lui attribue l'ordonnance qui réserve à l'évêque d'Ostie le droit de consacrer le nouveau pape; cela n'a rien d'invraisemblable; il parle aussi en général d'un *constitutum de omni ecclesia*, dont on ne sait rien. Le Pseudo-Isidore a inséré dans sa collection des *Fausses Décrétales* une réponse adressée par le pape Marc à saint Athanase. Celui-ci s'est plaint au souverain pontife des persécutions que lui ont fait subir les ariens, ils ont pillé la demeure épiscopale et brûlé les exemplaires des canons de Nicée; l'évêque d'Alexandrie demande au pape de vouloir bien lui faire envoyer une copie authentique de l'exemplaire romain. La lettre de Marc en annonce l'expédition et exhorte Athanase à tenir bon. Comme Baronius et Bellarmin l'avaient déjà remarqué, ce rescrit pontifical est dépourvue de tout caractère d'authenticité. — Saint Marc figure au Martyrologe et au Bréviaire romains le 7 octobre.

Le Liber pontificalis, édit. Duchesne, t. I, p. 8, 9, 80, 81, 202-204; Jaffé, *Regesta Pontificum romanorum*, 2e édit., t. I, p. 30; Baronius, *Annales*, an. 336, § 1, 60, 61, 64, 65; *Acta Sanctorum*, octobre, t. III, Anvers, 1770, p. 886-903. La fausse lettre à Athanase dans *P. L.*, t. VIII, col. 854.

É. Amann.

3. MARC est le nom de plusieurs hérétiques qui ont été parfois confondus l'un avec l'autre. Il semble qu'il faille distinguer : I. Marc, gnostique du IIe siècle, de l'école valentinienne. II. Marc, disciple de Marcion. III. Marc de Memphis, qui au IVe siècle importa le manichéisme en Espagne.

I. MARC LE GNOSTIQUE, a donné son nom à la secte des *Marcosiens*.

La source unique de nos renseignements est le *Contra Hæreses* de saint Irénée, l. I, c. XIII-XXI, *P. G.*, t. VII, col. 577-669, à qui se réfèrent expressément Hippolyte, *Philosophoumena*, l. VI, c. XXXIX-LV, t. XVI *e*, col. 3258-3291, édit. Wendland, p. 170-189, et Épiphane, *Hæres.*, XXXIV, t. XLI, col. 581-625. Bien que, sur certains points de détail, ces deux derniers hérésiologues s'écartent légèrement d'Irénée, il n'y a pas lieu de supposer qu'ils aient eu d'autres sources que lui. — L'évêque de Lyon, dans la première partie du l. I, avait exposé tout au long le système valentinien, c. I-X; il signale à partir du c. XI, les variations de détail introduites dans la doctrine par les disciples du maître. Parmi eux il note, c. XI, 3, col. 563, un certain docteur plus particulièrement remarquable, *clarus magister ipsorum*, dont il ne donne pas le nom, mais qui pourrait être notre Marc, et après avoir mentionné d'autres maîtres, et en particulier l'école de Ptolémée, il en arrive à Marc sur lequel il s'arrête fort longuement. C'est aussi l'ordre qu'ont suivi Hippolyte et Épiphane. Les données fournies par les hérésiologues postérieurs peuvent être complètement négligées; elles dépendent exclusivement de celles-ci.

A la façon dont Irénée s'exprime, on peut conjecturer que Marc vivait encore au moment où l'évêque de Lyon rédigeait son premier livre; mais, si ce dernier parle des disciples de Marc comme de gens personnellement connus de lui et qui ont semé l'hérésie dans la vallée du Rhône, on n'en conclura pas nécessairement qu'il a connu le chef de la secte autrement que par ouï-dire ou par la lecture de ses écrits. Comme il signale parmi les méfaits de l'hérésiarque l'entreprise de celui-ci contre la femme d'un diacre d'Asie, c. XIII, n. 5, col. 587 A, il faut croire que c'est d'abord dans cette province qu'avait opéré le sectaire. Par ailleurs la manière dont Marc et ses disciples mélangeaient des mots hébreux ou syriaques à leurs formules liturgiques invite à chercher dans les régions de langue sémitique la patrie de cet hérétique. C'est par une confusion dont saint Jérôme est responsable, que l'on a voulu trouver en Égypte, et spécialement à Memphis, l'origine de Marc le gnostique. Voir ci-dessous, col. 1962.

La doctrine de Marc qu'Irénée expose, selon toute vraisemblance, d'après les écrits mêmes de l'auteur ne paraît pas être substantiellement différente de celle qu'exposait Valentin. Voir ce mot, et l'art. Gnosticisme, t. VI, col. 1447 sq. C'est proprement la « gnose nuptiale », qui explique l'origine de toutes choses, par des couples d'éons dont les supérieurs engendrent les inférieurs, et par un dérangement final dans le *Plérôme* c'est-à-dire dans le groupe formé des quinze couples primitifs. S'il faut vraiment adjuger à Marc la citation faite par Irénée, c. XI, 3, col. 566 A, ce gnostique aurait attribué aux 4 éons de la tétrade suprême des noms différents de ceux que leur avait donnés Valentin : au sommet de toutes choses la μονότης et l'ἑνότης d'où dérivent la μονάς et le ἕν. Mais ces noms d'ordre mathématique, qui correspondent d'ailleurs fort bien à ce que nous savons des spéculations de Marc sur les nombres, ne semblent rien changer au concept d'ensemble qu'avait proposé le premier maître. Des expli-

cations assez difficiles à suivre d'Irénée, il résulte en effet que Marc, emboîtant le pas à Pythagore, attachait une importance considérable à la valeur numérique des lettres qui entrent dans la composition des divers noms célestes. Cela allait très loin et lui permettait de trouver dans les livres canoniques de l'Écriture et dans les nombreux apocryphes qu'il y ajoutait des preuves évidentes à l'appui de son système. Mais tout cela n'ajoutait rien de bien neuf, en somme, à la doctrine valentinienne; Irénée, en tout cas, ne voyait pas entre les deux exposés de différences sensibles. Toutes ces combinaisons numériques, à quoi Philon avait déjà songé et que la Cabale reprendra plus tard, n'ont pas laissé de faire quelque impression sur des auteurs orthodoxes et particulièrement sur Clément d'Alexandrie; on a relevé chez ce dernier, *Strom.*, l. VI, c. XVI, *P. G.*, t. IX, col. 357 sq., des développements qui nous paraissent assez étroitement apparentés à plusieurs de ceux que saint Irénée prête à notre Marc.

S'il insiste plus que de besoin sur cet aspect du système de Marc, l'évêque de Lyon, glisse beaucoup plus rapidement sur la sotériologie de cet hérétique. Celui-ci aurait prêché un double baptême, l'un celui de l'Évangile et de l'Église catholique était seulement pour la rémission des péchés, l'autre, dont le nom spécifique était d'après Hippolyte et Épiphane ἀπολύτρωσις (dans le texte latin d'Irénée *redemptio*), avait pour effet de communiquer à l'initié une participation à la Vertu supérieure, permettant, dans l'autre vie, le retour au Plérôme. Au dire d'Irénée, c. XXI, col. 658 sq., cette initiation supérieure se donnait assez différemment suivant les divers docteurs marcosiens, et il y aurait eu très grande variété de pratiques. Certains même, parmi ces docteurs, se seraient volontiers passés de toute espèce de rite, et, plus fidèles, semble-t-il à la tradition primitive, auraient prétendu que la gnose suffisait pour obtenir le salut parfait. Étant donnée l'importance attachée dans la secte aux mots et aux formules, on ne s'étonnera pas que plusieurs aient usé en la circonstance de phrases cabalistiques, à vertu magique, dont Irénée a transcrit quelques-unes, fort détériorées plus tard par la maladresse des copistes. On signalera, dans le même ordre d'idées, une sorte d'extrême-onction donnée aux mourants (ou aux morts), avec communication d'un mot de passe, permettant à l'âme de se diriger sans crainte dans le monde invisible. *Ibid.*, col. 666 B.

Il semble d'ailleurs que les marcosiens, à la suite de leur maître, aient donné plus que d'autres gnostiques dans les pratiques de la magie. Irénée a relevé certains tours de passe-passe à l'aide desquels Marc aurait fait croire aux badauds qu'il changeait la nature du vin offert dans les mystères, ou en augmentait le volume. C. XIII, 1, 2, col. 578-582. (Les historiens du sacrement de l'eucharistie n'ont pas manqué de relever l'intérêt de cet épisode pour montrer combien était répandue dans tous les milieux chrétiens l'idée d'un changement opéré par la prière eucharistique dans les éléments offerts.) Irénée hésite d'ailleurs à se prononcer sur la nature vraie des moyens employés, simple prestidigitation ou artifices magiques. Il exprime clairement, en tout cas, que les marcosiens prétendaient pouvoir se soustraire, par de véritables formules magiques, aux recherches judiciaires ou même aux prises de corps. C. XIII, 6, col. 587-591. Ils en avaient bien besoin, car, toujours au dire de l'évêque de Lyon, ceux de la région rhodanienne se permettaient, avec le sexe faible, des libertés excessives, et professaient, d'une manière générale, un véritable antinomisme : *Esse se in altitudine super omnem virtutem : quapropter et libere omnia agere, nullum in nullo timorem habentes.* Col. 587 B. On remarquera aussi la part qu'avaient les femmes dans la propagande marcosienne et la façon dont Marc ou ses disciples savaient les transformer en prophétesses. Col. 581, cf. 591. — De toutes manières la secte donne plutôt l'impression d'une loge de bas étage que celle d'une chapelle religieuse. Nous ignorons si elle a subsisté longtemps. Hippolyte en parle comme si elle vivait encore à son époque. *Philosoph.*, VI, XLII, col. 3259 D; pour saint Épiphane elle appartient au passé.

Sources. — Outre celles qui ont été citées au cours de l'article, quelques renseignements, tous dérivés, dans Tertullien, *Adv. Valentinianos*, IV, *P. L.*, t. II, col. 546 B (*magus Marcus*) et *De resurrect.*, V, *ibid.*, col. 801; Philastre, *De hæres.*, XIV, t. XII, col. 1159; S. Augustin, *De hæres.*, XIV, t. XLII, col. 28. Sur le renseignement fautif fourni par S. Jérôme, voir ci-dessous.

Travaux. — Tillemont, *Mémoires*, t. II, p. 291-295; Massuet, *Dissertat. in Irenæi libros*, I, art. 2, n. 84 sq., *P. G.*, t. VII, col. 108 sq.; pour ce qui est du rapport avec le personnage (?) nommé Colorbase, voir ici art. COLORBASUS, t. III, col. 378 et aussi W. Smith et H. Wace, *Dict. of christian biography*, art. *Marcus*, t. III, p. 827-829, *Colarbase*, t. I, p. 593, 594, *Episemon*, t. II, p. 161, 162; E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, 2e édit., Paris, 1925, p. 335-347.

2. MARC DISCIPLE DE MARCION. — Voir ci-dessous l'art MARCION.

3. MARC DE MEMPHIS. — Dans la lettre LXXV, adressée à une veuve nommée Théodora, *P. L.*, t. XXII, col. 685 sq., saint Jérôme, faisant l'éloge de Lucinius, le mari défunt, un Espagnol, lui rend cette justice qu'il ne s'est pas laissé séduire par l'hérésie de Basilide, qui sévit dans toute la péninsule ibérique et il ajoute : « Irénée rapporte qu'un certain Marc, descendant de la souche de Basilide le gnostique, est d'abord venu dans les Gaules, et a souillé de sa doctrine les pays du Rhône et de la Garonne, séduisant tout particulièrement les femmes... Puis franchissant les Pyrénées, il s'est installé en Espagne et s'est donné la spécialité d'entreprendre tout particulièrement les demeures riches et surtout les femmes qui s'y trouvaient.. Voilà ce qu'a écrit (Irénée) il y a quelque trois cents ans. » Col. 687. Cette lettre est de 399; si lapsus il y a ici, Jérôme l'a laissé échapper une seconde fois en 410. On lit en effet dans le *Comment. sur Isaïe*, LXIV, 4, 5, t. XXIV, col. 622, 623, un développement très sensiblement analogue.

Cette notice est pleine d'inexactitudes. D'abord Irénée ne parle ni du séjour de Marc dans les Gaules, ni de son passage en Espagne; il fait de Marc un disciple non de Basilide, mais de Valentin. En second lieu la fermentation hérétique que Jérôme signale en Espagne à son époque à lui, n'a rien à faire avec le gnosticisme basilidien, valentinien ou marcosien. Il s'agit évidemment de cet avatar du manichéisme que l'on a appelé le priscillianisme. Voir ce mot. Et il est impossible que le manichéisme, qui pénétra dans l'empire romain à la fin du IIIe siècle, ait poussé des racines en Espagne à l'époque de saint Irénée. Il y a certainement beaucoup d'imprécision et de confusion dans les idées de Jérôme sur les événements espagnols des années 380-385 et sur le début du mouvement priscillianiste.

Il reste pourtant qu'un certain Marc aurait été aux origines du manichéisme espagnol. Sulpice-Sévère, qui paraît connaître assez bien cette question, écrit en effet : « C'est à ce moment (peu après la mort de saint Hilaire) que l'infâme hérésie des gnostiques fut découverte en Espagne... L'origine de ce mal, c'est l'Orient et l'Égypte. Mais quels furent en ces contrées ses débuts, il n'est pas facile de le dire. Le premier qui l'importa en Espagne, ce fut un certain Marc, venu d'Égypte et originaire de Memphis. Il eut pour disciples (*auditores*) une femme de noble naissance, Agapé, et un rhéteur nommé Elpidius. C'est par eux que fut formé Priscillien. » *Hist. sacra*, II, XLVI, *P. L.*,

t. xx, col. 155. On voit que Sulpice fait lui aussi la confusion entre gnosticisme et manichéisme; mais il se rend bien compte que l'arrivée de Marc en Espagne est relativement récente. Il ne peut donc s'agir d'un contemporain d'Irénée.

Tillemont, *Mémoires*, t. VIII, p. 491 et 791.

É. AMANN.

4. **MARC DE BAUDUEN** (Antoine Bec), frère mineur capucin de la province de Provence, d'une bonne famille originaire de la Belgique, naquit en 1606 au bourg dont il porte le nom, dans le diocèse de Riez. Il entra fort jeune au noviciat des capucins d'Avignon, le 17 avril 1623. Bientôt lecteur en théologie et prédicateur distingué, il ne tarda pas à être successivement appelé à toutes les charges de sa province religieuse qu'il gouverna à plusieurs reprises. Plein de jours et de mérites, le P. Marc mourut pieusement à Aix, le 7 septembre 1692. Supérieur, il s'était appliqué à faire régner la paix et la concorde : « on ne vit jamais de provincialat plus pacifique que le sien; » il était, en effet, conciliateur par tempérament, et c'est le titre qu'il aime à prendre sur ses ouvrages, dans lesquels il se proposait de mettre d'accord les doctrines souvent opposées des trois grands docteurs angélique, séraphique et subtil. Il n'y arrive pas toujours d'une manière heureuse, observe Hurter à la suite des éditeurs des œuvres de saint Bonaventure; toutefois, son essai témoigne de sa vaste culture philosophique et théologique. « Il paraît tous les jours de nouveaux ouvrages de théologie, mais on se plaint de n'y rien trouver de nouveau, *ecce nova præbco*, » disait-il à son lecteur en lui présentant le *Paradisus theologicus, unius et trium doctorum angelici, seraphici et subtilis, horumque conciliatoris, fonte irriguus*, 2 in-fol., Lyon, 1661-1663; *Editio secunda cui accessit Tractatus de Justitia et Jure, ibid.*, 1667. Pour l'ordre des questions et des articles, il y suit la *Somme* de saint Thomas. Il en publia ensuite un abrégé, *Compendium paradisi theologici ad mentem D. Thomæ, D. Bonaventuræ, Scoti et horum doctorum conciliatoris*, 4 in-18, Lyon, 1673. Le P. Marc fit pour la philosophie ce qu'il avait fait pour la théologie dans le *Paradisus philosophicus unius et trium doctorum.*, in-4°, Marseille, 1664. Dans cet ouvrage, c'est fort souvent le texte d'Aristote qui lui sert de point de départ. — Les subtilités de l'École n'absorbaient point le P. Marc au point de lui faire négliger la théologie mystique, et, pendant dix ans, il était confesseur des capucines de Marseille. Pour leur édification, comme pour celle des fidèles, il édita successivement : *La vie admirable de très haute, très puissante, très illustre et très vertueuse dame Charlote Marguerite de Gondy, marquise de Maignelais*, in-16, Paris, 1666; *La vie admirable de la très illustre et très vertueuse dame Marthe d'Oraison, baronne d'Allemagne, vicomtesse de Valernes*, in-12, Lyon, 1671; Rouen, 1680; la famille du P. Marc avait été alliée avec celle des barons d'Oraison; *La vie admirable et les héroïques vertus de la R. Mère Agnès d'Aquillenquy, religieuse capucine du monastère de Marseille*, in-12, Marseille 1673.

Achard, *Dictionnaire historique des hommes illustres de Provence*, Aix, 1785-1787; Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747; *S. Bonaventuræ Opera omnia*, Quaracchi, 1882, t. I, p. LXXII; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 33.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

5, **MARC DE BÉRULLE**, frère mineur conventuel, que, contre toute vraisemblance, Jean de Saint-Antoine dit normand, appartenait à la province des cordeliers de Lyon, ou de Saint-Bonaventure. Il est qualifié de docteur en théologie et il est certain qu'il professa pendant de longues années, avant d'être élu ministre provincial au chapitre de 1662. Attaché aux enseignements du docteur subtil, le P. Bérulle les résuma dans un ouvrage qu'il voulut d'un usage facile par son petit format, *Theologia universa ad mentem Scoti, distributa in quatuor libros juxta ordinem Mag. Sentent.*, 12 in-12, Grenoble, 1668-1670. Cette édition était la seconde. Franchini, que suit Sbaraglia, veut que la première édition remonte à 1646, mais les plus anciennes approbations ne sont que de 1658. Il aurait encore publié un livre en français dont on donne ce titre en latin : *Exercitium hominis christiani*, Grenoble, vers 1660. Le P. Marc s'était aussi livré à de nombreux travaux d'exégèse, et on a de lui une *Briefve et claire explication de toute la sainte Bible selon le sens littéral*, 3 in-fol., Grenoble, 1679-1681. Hurter lui attribue encore une *Bible géographique*, Grenoble 1679. Il mourut au mois d'octobre 1682.

Franchini, *Bibliosofia e memorie letterarie di scrittori francescani conventuali*, Modène, 1693; Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1723; Sbaraglia, *Supplementum ad scriptores ord. S. Francisci*, Rome, 1921; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV col. 33.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

6. **MARC L'ERMITE,** auteur ascétique qu semble avoir vécu au début du Ve siècle. — I. Le personnage. — II. L'œuvre. — III. La doctrine.

I. LE PERSONNAGE. — Dès le XVIe siècle, on a imprimé sous le nom de Marc l'Ermite, ou l'Ascète un certain nombre d'opuscules ascétiques fournis par des mss. grecs. Voir le détail à la bibliographie. Dès 1575, cette série d'ouvrages figure, en une traduction latine de Jean Picot, dans la première édition de la *Bibliotheca Patrum* de Marguerin de la Bigne; en 1624, ils paraissent en grec dans l'*Auctarium* de cette même *Bibliothèque*, publié par Fronton du Duc; finalement, ils seront imprimés au t. VIII de la Bibliothèque de Gallandi, d'où ils passent dans *P. G.*, t. LXV, col. 905-1140. Sous cette forme définitive, ils portent les numéros et les titres suivants : 1. *De lege spirituali*; 2. *De hiis qui putant se ex operibus justificari;* 3. *De pænitentia;* 4. *De baptismo*; 5. *Ad Nicolaum præcepta animæ salutaria;* 6. *De temperantia;* 7. *Disputatio cum quodam causidico;* 8. *Consultatio intellectus cum sua ipsius animo;* 9. *De jejunio;* 10 *De Melchisedec.*

Ce sont à peu près les titres que Photius attribuait aux 9 livres d'un certain Marc le Moine, Μάρκος ὁ μοναχός, qu'il mentionne dans l'ordre suivant, en faisant remarquer que cet ordre n'est pas le même dans tous les mss. qu'il a vus, *Biblioth.*, cod. CC, *P. G.*, t. CIII, col. 668, 669 : 1. *De lege spirituali;* 2. *De hiis qui putant se ex operibus justificari* 3. *De pænitentia;* 4. *De baptismo*; 5. *Consultatio intellectus;* 6. *Disputatio cum causidico;* 7. *De jejunio;* 8. *Ad Nicolaum;* 9. *Contra Melchisedecitas.* En dehors du *De temperantia* (κεφάλαια νηπτικά) c'est la même énumération. Ainsi les éditeurs des XVIe et XVIIe siècles disposaient de mss. apparentés à ceux qu'avait vus Photius.

D'autres mss. grecs plus récemment signalés par Papadopoulos-Kérameus, comme appartenant à la bibliothèque patriarcale de Jérusalem, des mss syriaques conservés à Rome, à Londres, à Berlin, fournissent également un *corpus* analogue, sinon toujours identique, des œuvres ascétiques de ce Marc. Par ailleurs, un ms. de Jérusalem contient, outre les traités habituellement attribués à Marc, une dissertation que nous désignerons, pour abréger, sous le titre de *Contra nestorianos.* On la retrouve dans un ms. de Grotta-Ferrata (près de Rome), qui contient également les traités de Marc. Voir A. Rocchi, *Codices Cryptenses*, Tusculum, 1883, p. 98, cod. *19* (*B. a. XIX*). Cette dissertation se montre apparentée aux autres opuscules; et il ne semble pas qu'il y ait de raison de contester l'attribution fournie par les mss

Voici donc une œuvre littéraire assez considérable et qui n'est pas sans intérêt au point de vue dogmatique et ascétique. A qui faut-il l'attribuer? Les critiques littéraires ont longtemps hésité dans cette recherche de paternité. Bellarmin, sans trop réfléchir, avait mis ce Marc au début du xe siècle, à côté de l'empereur Léon le Sage; Tillemont n'avait pas manqué de relever cette bévue que Casimir Oudin souligne avec beaucoup d'amertume. Ces deux critiques, aussi bien qu'Ellies du Pin, vieillissent Marc de six siècles, le situent vers la fin du IVe siècle, n'osent toutefois l'identifier d'une manière certaine avec Marc l'ascète qui figure dans l'*Histoire lausiaque*, XVIII, 25. On en reste là, et, en 1896, la *Patrologie* de Fessler-Jungmann désigne encore l'auteur des traités ascétiques par ces mots : *monachus cæteroquin ignotus*.

Mais, en 1895, J. Kunze réussit à percer le mystère qui enveloppe Marc l'Ermite. *Marcus Eremita*, Leizig, 1895. Utilisant les renseignements, d'ailleurs rares, fournis par les œuvres imprimées, et les données provenant de divers auteurs échelonnés du VIe au IXe siècle et qui ont cité Marc, il arrive aux conclusions suivantes que l'on peut considérer dans l'ensemble comme démontrées. L'auteur des opuscules ascétiques est distinct du Marc qui figure dans l'*Histoire lausiaque*; il est un peu plus jeune que celui-ci; il a probablement été disciple de saint Jean Chrysostome. Pendant plusieurs années, notre Marc a été supérieur d'un monastère à Ancyre de Galatie (Angora); plus tard, et déjà arrivé à un âge avancé, il a abandonné la vie cénobitique pour les travaux plus rudes de l'ascèse érémitique. C'est vraisemblablement dans le désert de Juda qu'il s'est retiré, et il pourrait bien être cet ἀϐϐᾶς Μάρκος ὁ ἀναχωρητής dont parle Jean Moschus, *Pratum*, c. XIII, *P. G.*, t. LXXXVII c, col. 2861. S'il est l'auteur du traité *Contra nestorianos*, il vivait encore aux environs de 430, car le titre de cet opuscule fait nettement allusion aux discussions qui ont commencé en 429. On ne peut rien dire sur la date de sa mort.

II. L'ŒUVRE. — L'œuvre de Marc n'est pas sans intérêt, qu'il s'agisse des traités proprement ascétiques ou des deux opuscules dogmatiques.

1° *Traités ascétiques*. — Les premiers constituent une manière d'introduction à la vie religieuse et spécialement à la vie monastique. — Les traités 1 et 2, qui semblent avoir été à l'origine réunis sous le titre commun : περὶ νόμου πνευματικοῦ, *De lege spirituali*, sont formés de 201 + 211 courtes sentences, assez analogues aux *aphorismata Patrum*. Elles expriment, d'une manière souvent heureuse, l'idéal de la perfection morale, soit en général, soit telle que, dans ses diverses obligations, le moine doit la réaliser; le titre que donnait déjà Photius à la deuxième partie, *de hiis qui putant se ex operibus justificari*, en exprime assez bien l'idée essentielle. C'est lui qui, de toute évidence, a fait soupçonner à Bellarmin des infiltrations protestantes dans l'œuvre de Marc. Pourtant, la doctrine est du paulinisme tout pur, fort éloigné du quiétisme. — 3. Le *De pœnitentia*, περὶ μετανοίας, prêche, en 13 chapitres, la nécessité de la pénitence pour tous. Cette pénitence consiste moins en des œuvres extérieures, que dans la contrition du cœur, la mortification des pensées, l'acceptation des multiples ennuis de la vie. On remarquera le caractère discret de cette doctrine si opposée à celle des virtuoses de l'ascétisme, nombreux à l'époque. — 4. Le *De baptismo*, ἐρώτησις πρὸς τὸν αὐτὸν περὶ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος, ou encore ἀπόκρισις πρὸς τοὺς ἀποροῦντας περὶ τοῦ θείου βαπτίσματος, est un dialogue sur les effets du baptême. Celui-ci efface-t-il réellement tous les péchés, ou bien les fautes antérieures à sa réception (l'auteur se place dans le cas toujours pratique du baptême des adultes) ont-elles besoin d'être déracinées par l'effort personnel? A cette question Marc répond : Oui, le baptême nous délivre réellement du péché, en nous faisant participer à la grâce libératrice; il dépose en nous un germe caché de perfection; mais cette grâce intérieure (qui fait penser à notre grâce habituelle) n'opère ses effets que si nous travaillons de notre côté à accomplir les commandements. La fin du dialogue roule surtout sur les effets du péché originel. Si, comme on l'a dit, cette dissertation est du début du Ve siècle, il y aurait grand intérêt à y chercher l'enseignement moyen de l'Orient sur cette difficile matière au moment de la controverse pélagienne. — 5. *Ad Nicolaum præcepta animæ salutaria*, est une réponse à un jeune ascète d'Ancyre, Nicolas, que Marc avait jadis dirigé. Pour vaincre les passions spécialement la colère et la sensualité, il faut s'appliquer à la pensée constante de Dieu, de ses bienfaits, et en particulier de celui de la rédemption. — 6. La *Disputatio cum quodam causidico* rapporte un entretien d'un vieil ascète (sans doute Marc lui-même) avec un avocat qui reproche aux moines leurs prédications relatives tant aux dangers du barreau qu'à la pratique de la continence; l'ascète continue la conversation avec ses frères, sur les secrets desseins de la Providence dans la distribution des biens et des maux. — 7. La *Consultatio intellectus cum sua ipsius anima*, συμϐουλία νοῦ πρὸς τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν, apparenté au *De baptismo*, est un soliloque où l'auteur exprime clairement ses idées sur la responsabilité que nous avons de nos actes. N'accusons ni Adam, ni Satan, ni les autres, sachons nous accuser nous-mêmes. — 8. Le *De jejunio*, περὶ νηστείας, très court, étudie le but et la valeur du jeûne. L'édition de la *P. G.*, contient aussi, col. 1053-1070 des *Capitula de temperantia*, κεφάλαια νηπτικά, certainement inauthentiques, étant une compilation de sentences empruntées à Maxime le Confesseur et à Macaire d'Égypte; ils ne figurent pas dans la liste de Photius.

2° *Écrits dogmatiques*. — De caractère plus dogmatique se révèlent les deux autres ouvrages. — 9. Le traité assez improprement nommé *De Melchisedec*, εἰς τὸν Μελχισεδέκ, et que Photius appelle *Contre les Melchisédéciens*, κατὰ Μελχισεδεκιτῶν, s'attaque non point aux hérétiques du IIIe siècle désignés sous ce nom, et qui formaient un groupe des monarchianistes, mais à des contemporains de Marc, déjà condamnés par l'autorité épiscopale, qui ne laissaient pas néanmoins de vivre dans la communion des Églises. Leurs idées générales sont d'ailleurs orthodoxes, et leur christologie exacte, mais, trompés par les affirmations de l'Épître aux Hébreux sur Melchisédec, Hebr., VII, ils s'imaginaient que le roi de Salem « sans père, sans mère, sans généalogie, qui n'a ni commencement de jours, ni fin de vie » était proprement le Fils de Dieu, paru sur terre avant l'incarnation. C'était, à vrai dire, une théophanie du Λόγος ἄσαρκος, comparable à tant d'autres que l'ancienne tradition patristique avait découvertes dans l'Ancien Testament. Épiphane connaît lui aussi une opinion analogue, *Hæres.*, LV, 7, *P. G.*, t. XLI, col. 985 B. Marc la réfute au nom de l'exégèse et de la théologie. — 10. Le traité que nous nommons, pour abréger, le *Contra nestorianos* est désigné dans le ms. de Jérusalem et celui de Grotta-Ferrata de la manière suivante qui indique bien le contenu : Πρὸς τοὺς λέγοντας μὴ ἡνῶσθαι τὴν ἁγίαν σάρκα τοῦ κυρίου μετὰ τοῦ Λόγου, ἀλλ' ὡς ἱμάτιον μονομερῶς περικεῖσθαι, καὶ διὰ τοῦτο ἄλλως μὲν ἔχειν περὶ τὸν φοροῦντα, ἄλλως δὲ περὶ τὸν φορούμενον, ἤγουν τὰ Νεστορίου φρονοῦντας : « Contre ceux qui disent que la sainte chair du Seigneur n'est pas unie au Verbe, mais l'enveloppe simplement comme un vêtement, et que, dès lors, il y a lieu de distinguer, d'une part, celui qui porte, d'autre part, celui qui est porté; en d'autres termes, contre ceux

qui pensent comme Nestorius. » En opposition à cette erreur, Marc, d'accord avec les expressions cyrilliennes, soutient qu'il y a entre le Verbe et la chair (l'humanité) du Sauveur une ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν. Voir début du c. x, Kunze, p. 13. Quand elle parle de Jésus, l'Écriture, pas plus que le symbole baptismal, ne distingue entre le *Logos* et le Christ; elle parle toujours d'un seul et même sujet. L'Homme-Dieu n'est ni γυμνὸς Θεός, ni ψιλὸς ἄνθρωπος. Si, comme le pense J. Kunze, la rédaction de cet opuscule est postérieure à la publication des anathématismes cyrilliens, il est bien extraordinaire qu'il n'y soit pas question du terme Θεοτόκος. Marc affirme, il est vrai, à diverses reprises que la chair du Christ a été unie au Verbe dès le sein maternel.

III. La doctrine. — Telle qu'elle s'exprime en ces divers opuscules, la doctrine de Marc ne s'écarte pas sensiblement de ce que l'on rencontrerait chez ses contemporains, chez un saint Nil, par exemple. Son ascétisme, nous l'avons noté au passage, est sobre et de bon aloi; les principes sur lesquels il se fonde n'ont rien qui contredise les données de la doctrine traditionnelle. Il est assez piquant de voir le protestant Ficker rééditer, en 1868, le contresens déjà fait par Bellarmin et trouver aux affirmations de Marc sur la justification par la foi une saveur toute luthérienne. C'est un pur mirage. Comme saint Paul, l'Ermite insiste sur le caractère tout gratuit de la grâce et de la justification. Comme saint Augustin (qu'il ne connaît pas d'ailleurs), il tire de ce principe une leçon d'humilité; mais il ne verse pas, pour autant, dans le quiétisme; comme tous les auteurs ascétiques, il s'élève contre la lâcheté de la tiédeur, il prêche l'exercice des vertus même difficiles et la pratique du renoncement. Il serait non moins injuste de le taxer de pélagianisme; sans doute, ses sentences n'ont rien du pessimisme augustinien; il ne veut pas que le pécheur cherche des excuses dans la corruption même de sa nature, ou dans les embûches de Satan. Voir surtout la fin du *De baptismo* et la *Consultatio intellectus*. Il ne nie pas, pour autant, la faute originelle; mais, comme presque tous les Orientaux, comme Jean Chrysostome qui fut peut-être son maître, il ne peut se résigner à dire que, depuis la faute d'Adam, le libre arbitre ait fait un irréparable naufrage. Bref, sa doctrine morale se tient dans une *via media* qui semble fort sage.

Pour ce qui est de sa christologie, Photius déclare à propos du traité contre les melchisédéciens qu'il s'y découvre une erreur assez importante, αἱρέσεως ἔνοχος οὐ μετριωτέρας. On a pensé que Photius voulait parler de monophysisme; c'est possible, après tout, mais l'accusation ne semble guère fondée. Marc est nettement dyophysite, et sa pensée sur ce point est plus claire que celle de saint Cyrille. S'il emploie le terme d'*union hypostatique* (*De Melch.*, c. v, *P. G.*, t. LXV, col. 1124 B; cf. *Cont. nest.*, c. x, Kunze, p. 13), il ne connaît pas celui d'*union physique* qui figure au IIIe anathématisme cyrillien. Comme le *Tome à Flavien*, il précise que la chair du Sauveur (disons la nature humaine) n'a pas eu d'existence en soi avant l'incarnation : οὐ διῃρημένον (σῶμα ὁ Λόγος) ἀνέλαβεν· οὐ γὰρ προϋπέστησεν αὐτὸ καὶ τότε ἡνώθη, ἀλλ' ἀδιαίρετον ἐκ μήτρας ἐποιήσατο τὴν ἕνωσιν. Toutefois, il ne sait pas suffisamment distinguer, comme le fait ce document, et comme l'avait déjà fait Jean Chrysostome, les ἰδιώματα des deux natures. On remarquera aussi l'insistance à employer σάρξ ou même σῶμα pour désigner la nature humaine, ce qui donne aux affirmations de Marc un relent d'apollinarisme. Telle quelle, sa christologie est intéressante à étudier, comme l'expression archaïque d'une doctrine qui se cherche encore elle-même et qui n'a pas trouvé son vocabulaire définitif.

I. Éditions des textes. — Les traités 1 et 2 sont publiés pour la première fois, grec et latin, par Vincent Obsopeus, Haguenau, 1531 (réédités sous une forme très différente par Jean de Fuchte, Helmstadt, 1617). En 1563, Jean Picot (Johannes Picus), publie en une traduction latine l'ensemble des ouvrages de Marc à l'exception du *De jejunio* et du *In Melchisedech* : *Marci Eremitæ, Nicolai cujusdam et Hesychii opera*, Paris, in-8°. De ces éditions séparées, les textes passent dans les diverses collections, les traités 1 et 2 seuls dans le *Micropresbyticon*, Bâle, 1550, et dans les *Orthodoxographa* de Herold, Bâle, 1555; l'ensemble des traités parus dans la *Bibliotheca sanctorum Patrum* de Marguerin de la Bigne, 1e édit., 1575, t. III; 2e édit., 1589, t. v. En 1624, Fronton du Duc donne, avec la traduction latine de Picot, le texte grec de tous les traités connus dans l'*Auctarium Bibliothecæ Patrum*, t. I, p. 861 sq.; le grec figurera dorénavant dans les diverses *Bibliothèques* de Paris, de Cologne, de Lyon. En 1748, B. M. Remondini donne *S. Marci monachi... sermones de jejunio et de Melchisedec qui deperditi putabantur*, Rome, in-4°. Ainsi complété le *Corpus* de Marc passe dans la *Bibliotheca veterum Patrum* de Gallandi, t. VIII, 1772, de là dans *P. G.*, t. LXV, col. 905-1140. En 1891, Papadopoulos-Kérameus publie le texte grec du *Contra nestorianos*, dans les Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, t. I, Saint-Pétersbourg, p. 89-113; c'est ce texte que donne J. Kunze, dans son étude, p. 6-30; en 1905 enfin, J. Cozza-Luzzi, sans paraître avoir connaissance de cette première édition, publie le *Contra Nestorium* avec traduction latine dans la *Nova Patrum Bibliotheca* de Maï, t. x, p. 195-252, d'après un ms. de Grotta-Ferrata.

Pour l'établissement d'une édition critique, il faudrait également tenir compte des traductions syriaques qui ont été faites d'assez bonne heure de tout ou partie des œuvres de Marc et des commentaires syriaques qui ont été donnés des deux premiers traités. Sur les mss. de la Vaticane, voir Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. III *a*, p. 45; sur ceux du British Museum, W. Wright, *Catalogue of syriac mss. in the B. M.*, t. III, p. 1306 *a*; sur un ms. de Berlin, Sachau dans *Handschriften-Verzeichnisse der kgl. Bibliothek zu Berlin*, t. XXIII, p. 102-109; sur les commentaires syriaques, Assémani, *loc. cit.*, p. 96, 194; Wright, *op. cit.*, t. II, p. 482.

II. Sources et références. — Elles ont été rassemblées au mieux par J. Kunze, *op. cit.*, III, *Geschichte und Kritik der Ueberlieferung über Marcus Eremita*, p. 31-46; voici les plus importantes : Dorothée de Jérusalem, *Doctrina*, I, 9; VIII, 2, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1628, 1708; Anastase le Sinaïte, *Quæstio I*, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 342 D; S. Jean Damascène, *De octo spirit.*, *P. G.*, t. XCV, col. 89; Jean Moschus, *Pratum*, c. XIII, *P. G.*, t. LXXXVII *c*, col. 2861; Théodore le Studite, *Testam.*, *P. G.*, t. XCIX, col. 1816 B; Nicéphore Calliste, *H. E.*, XIV, XXX, LIII, LIV, *P. G.*, t. CXLVI, col. 1157, 1252 A, 1256.

III. Notices littéraires et travaux. — Bellarmin, *De scriptor. eccles.*, Lyon, 1663, p. 257, 258; E. du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1693, t. III, p. 2-4; C. Oudin, *Supplementum de scriptoribus eccles.*, Paris, 1686, p. 56, 57; du même, *Commentarius de scriptoribus eccl.*, Leipzig, 1722, t. I, col. 902-908; Tillemont, *Mémoires*, 1705, t. x, p. 456, 801; dom Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés*, 2e édit., t. XI, p. 636-643; Fessler, *Institut. patrologiæ*, 1851, t. II, p. 631; cf. Fessler-Jungmann, t. II *b*, 1896, p. 143-146. — Th. Ficker, *Der Mönch Markus, eine reformatorische Stimme aus dem V Jahrh.*, dans *Zeitsch. für hist. Theologie*, 1868, t. XXXVIII, p. 402 sq., 428 sq.; J. Kunze, *Marcus Eremita, ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis*, Leipzig, 1895; du même l'art. *Marcus Eremita*, dans *Protestantische Realencyclopädie*, 3e édit., t. XII, 1903, p. 280-287 (comparer ce qui était dit dans 1re et 2e édit. de la même encyclopédie, par Wangenmann, 1e édit., t. XX, p. 85 sq.; 2e édit., t. IX, p. 286); O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Litteratur*, t. IV, 1924, p. 178-186 (se montre réservé sur l'attribution à Marc du *Contra Nestorianos*).

É. Amann.

7. **MARC EUGÉNICOS**, archevêque d'Éphèse, théologien grec de la première moitié du XVe siècle. — I. Vie. II. Œuvres.

I. Vie. — Né en 1391-1392 à Constantinople, où son père Georges Eugénicos remplissait les fonctions de sakkélion du patriarcat et de maître d'école, Manuel (c'est le nom qu'avait reçu au baptême le futur Marc) n'eut d'abord d'autre professeur que

son propre père. Orphelin à l'âge de treize ans, c'est-à-dire vers l'an 1405, il étudia la rhétorique sous Jean Chortasménos, et la philosophie sous Georges Gémiste, si fameux depuis sous le nom de Pléthon. Nous devons ces renseignements à un synaxaire encore inédit, mais que nous allons publier prochainement, dû à la plume de Jean Eugénicos, le propre frère de Marc. Au bout de quelques années, l'élève devint maître à son tour, et il vit se grouper autour de sa chaire de nombreux disciples, dont quelques-uns ont laissé un grand nom dans l'histoire. Tels sont, pour ne nommer que les deux plus illustres, Théodore Agallianos et Georges Scholarios; ils témoignent tous les deux avoir suivi les leçons d'Eugénicos, le premier dans une autoapologie encore inédite, mais que nous publierons bientôt, le second dans une lettre écrite vers 1441 à son ancien maître, *P. G.*, t. CLX, col. 746 A. Au rapport d'Agallianos, le futur archevêque d'Éphèse portait alors le titre de ῥήτωρ, dont les fonctions consistaient à expliquer les saintes lettres à l'église patriarcale. En 1416, à la mort du patriarche Euthyme, Manuel Eugénicos était devenu νοτάριος τῶν ῥητόρων: c'est ainsi qu'il se désigne lui-même, en tête du canon qu'il écrivit à cette date à la louange du prélat défunt, son bienfaiteur.

A l'âge de vingt-six ans, par conséquent vers 1418, Eugénicos, abandonnant et ses fonctions et ses titres, alla se faire moine, sous le nom de Marc, dans l'île d'Antigoni, à l'entrée du golfe de Nicomédie. Il y vécut deux ans sous la direction d'un certain Syméon, sur lequel on voudrait être plus amplement renseigné. Mais les incursions turques devenant de plus en plus menaçantes, maître et disciple jugèrent prudent de quitter leur île pour chercher dans la capitale un abri moins précaire. Ils se fixèrent au monastère de Saint-Georges des Manganes, dont on vient de retrouver l'emplacement entre la pointe du sérail et Gul Hané, aux environs de Deirmen-Kapou et de Démir-Kapou; c'est dans cette retraite que Marc composa, au dire de son frère, la plupart de ses ouvrages; quelques-uns ne sont que des réponses à des questions posées par l'empereur Jean VIII Paléologue, et ce détail nous montre en quelle estime on tenait à la cour le moine des Manganes. Aussi n'est-on pas surpris de voir Marc prendre part à ces laborieuses conférences, où s'élaborèrent entre Constantinople, Rome et Bâle, les projets qui ne tardèrent pas à amener la convocation à Ferrare d'un concile général, où les Grecs devaient se rendre.

Durant les pourparlers, le vieil archevêque d'Éphèse, Joasaph, étant venu à mourir, Marc lui fut donné pour successeur dans le courant de l'année 1437. C'est encore lui que le patriarche d'Alexandrie d'abord, puis le patriarche de Jérusalem choisirent pour procureur au concile. Ce changement de procuration était survenu à la demande de l'empereur; comme il entraînait des conséquences dans l'ordre des préséances, il donna lieu à une assez vive querelle, où le nouvel archevêque d'Éphèse laissa voir les premiers symptômes de cette ombrageuse susceptibilité, qui allait se montrer au concile dans toute sa laideur. Finalement, c'est comme procureur du patriarche d'Antioche qu'il devait siéger à l'assemblée. On mit à la voile pour l'Italie, le 27 novembre 1437, et, le 8 mars 1438, eut lieu à Ferrare la première entrevue du pape avec les prélats grecs. Quant au concile proprement dit, il ne s'ouvrit que le 9 avril.

Sur les premiers débats de Ferrare, au cours desquels fut examinée la question du purgatoire, Marc nous a laissé trois discours d'inégale longueur, mais également intéressants; il en sera question plus loin au paragraphe relatif à ses œuvres polémiques. Au mois d'octobre suivant commença la fastidieuse discussion sur la procession du Saint-Esprit, ou plutôt sur l'addition du *Filioque* au symbole. A la séance du 16 octobre, Marc inaugura, par la lecture et l'interminable explication des décrets des premiers conciles œcuméniques, le procédé d'obstruction dont il ne devait plus se départir. Dans son remarquable discours du 11 novembre, le cardinal Julien Césarini voulut en finir avec cette irritante chicane de l'addition pour porter le débat sur le terrain de la doctrine elle-même. Marc s'y opposa de toutes ses forces; mais les Grecs, lassés à la fin aussi bien que les Latins de ces stériles discussions, se décidèrent à passer outre.

Sur ces entrefaites, le concile fut transféré à Florence, où les séances reprirent le 26 février 1439. Le 2 mars, Marc voulant répondre au dominicain Jean de Monte Nigro, se mit à discuter un à un les textes allégués en faveur de la thèse latine, et ces escarmouches de textes ne durèrent pas moins de cinq séances consécutives. C'était de nouveau le piétinement sur place. Pour sortir de cette impasse, l'empereur invita Marc à exposer simplement et clairement la doctrine grecque. Marc s'exécuta dans la séance du 17 mars, et c'est alors qu'il prononça le plus important peut-être de ses discours dogmatiques. Cela fait, il refusa de reparaître au concile, tout en poursuivant, dans les réunions privées de ses compatriotes, son irréductible opposition. Quand arriva enfin le moment de signer le décret d'union, il s'y refusa obstinément, prouvant ainsi aux Grecs, sans le vouloir sans doute, que la liberté à Florence n'avait pas été enchaînée par les Latins.

Rentré à Constantinople avec ses collègues, le 1er février 1440, il s'en échappa clandestinement le 15 mai pour se retirer à Éphèse. Mais là des difficultés d'un autre ordre l'attendaient. Les Turcs, maîtres du pays, lui demandèrent le bérat ou diplôme d'investiture de son évêché. Comme il n'en avait pas, il se trouva en butte à des tracasseries de tous genres, qui lui firent à la fin prendre le parti de s'en aller au mont Athos, parmi les moines de Vatopédi. Mais arrêté en route par les émissaires de l'empereur, il fut retenu prisonnier à Lemnos pendant deux années entières, du mois d'août 1440 au 4 août 1442. C'est à cette dernière date qu'il fut libéré, comme il en témoigne lui-même dans une épigramme que nous avons publiée et commentée dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1923, t. XXIII, p. 414, 415. Une fois redevenu libre, il rentra à Constantinople et y poursuivit la lutte jusqu'à sa mort, survenue un 23 juin; le synaxaire, auquel nous empruntons cet intéressant détail, ajoute qu'il avait alors cinquante-deux ans. Mais comme l'année n'est pas indiquée, on s'est demandé longtemps de quel 23 juin il s'agissait. Nous avons exposé ailleurs, *Patrologia orientalis*, t. XVII, p. 327 sq., les motifs qui nous portent à choisir le 23 juin 1444. Par contre, Mgr Mercati, qui avait opté précédemment pour l'année 1445, hésite encore à se ranger à notre avis, *Scritti d'Isidoro il cardinale ruteno*, Rome, 1926, p. 122-126. Comme tous les détails de chronologie donnés plus haut, dans la biographie de Marc, reposent sur cette date, on voudra bien nous permettre de revenir ici sur la question.

Dans une lettre à Jean Basilicos, Georges Scholarios parle de Marc d'Éphèse comme d'un homme déjà mort, *P. G.*, t. CLX, col. 655 D; il y dit aussi avoir déjà publié deux ouvrages sur la procession du Saint-Esprit. Ce dernier passage est omis comme beaucoup d'autres dans la très défectueuse édition de Migne, mais il se trouve dans la copie de la lettre susdite contenue dans le *Coislin 101*, f° 286. Or, cette copie a été exécutée par Sylvestre Syropoulos, *au mois d'août* 1445. La conclusion s'impose : et la mort de Marc et les deux ouvrages de Scholarios sont antérieurs à cette date. Marc étant mort un 23 juin, la question est main-

tenant de savoir si ce 23 juin est celui de cette même année 1445 ou s'il doit être reporté à l'année précédente. Dans la *Patrologia orientalis, loc. cit.*, nous avons adopté la seconde alternative, parce qu'il nous paraissait matériellement impossible de placer et la composition et la transcription des trois ouvrages susdits de Scholarios dans le court intervalle qui sépare le 23 juin 1445 du mois d'août suivant, date de la copie du *Coislin 101*. Mgr Mercati se demande à ce propos si la souscription du *Coislin 101* se réfère sans exception à tous les fascicules du ms. Là n'est pas la question; il suffit qu'elle porte sur la lettre à Jean Basilicos : et il en est certainement ainsi. Dans le *Coislin 101*, la lettre dont nous parlons forme un cahier à part, et la note qui nous occupe vient immédiatement à la suite du texte. Mgr Mercati se demande en outre si les deux livres sur la procession du Saint-Esprit mentionnés dans la lettre à Jean Basilicos doivent être obligatoirement identifiés, ainsi que nous l'avons fait, avec les deux volumineux traités composés par Scholarios, à la suite des quinze conférences contradictoires tenues par cet auteur avec Barthélemy Lapacci. Sur ce point encore, nous sommes en mesure d'affirmer qu'il s'agit bien de ceux-là et qu'il ne saurait être question que de ceux-là, puisque ce sont les premiers que Scholarios ait écrits contre les Latins. Et ce n'est point là une affirmation gratuite. Dès le c. I du l. Ier, Scholarios avoue avoir pris la plume pour sortir de la situation fausse qu'on lui faisait gratuitement, les uns en le soupçonnant de connivence avec les Latins, les autres en l'accusant de garder un silence coupable, les autres enfin en le voyant chercher un terrain de conciliation. Comment aurait-il pu tenir un pareil langage au début de ce premier livre, s'il avait déjà pris position auparavant par des ouvrages rendus publics? Si nous insistons sur ce point, c'est qu'il est capital, car nous savons par ailleurs que Scholarios n'est sorti de sa réserve qu'après la mort de Marc. Mgr Mercati, il est vrai, en vient jusqu'à se demander si la scène des derniers moments de l'archevêque d'Éphèse, cette scène dramatique où Scholarios promet au moribond de changer désormais d'attitude, n'a pas été quelque peu enjolivée par Agallianos, qui a reproduit après coup et de mémoire les propos échangés alors entre Marc et Scholarios. Mais ce scrupule disparaît, si l'on prend la peine de comparer le passage du c. I du l. Ier, auquel nous venons de faire allusion, avec le récit d'Agallianos, tel que nous l'avons publié, *Patrologia orientalis*, t. XVII, p. 489 sq.; de part et d'autre, la pensée est identique. Il y a plus : le ms. que nous avons suivi dans notre édition a été revu par Scholarios, comme le prouvent les notes autographes que nous avons signalées. Il faut donc admettre que les deux livres sur la procession du Saint-Esprit visés dans la lettre à Jean Basilicos sont bien ceux que nous avons indiqués comme antérieurs au mois d'août 1445. Considérons maintenant ces deux ouvrages en eux-mêmes : imprimés, le premier ne comprendrait pas moins de 250 pages d'un fort in-8°, et le second, 180 pages du même format. On a beau entasser hypothèses sur hypothèses, on n'arrivera pas à placer la composition de deux ouvrages de cette ampleur entre le 23 juin et le mois d'août d'une même année. On est donc forcément amené à reporter la mort de Marc au 23 juin 1444, et cette date est la seule qui concilie toutes les difficultés. Saint Antonin, il est vrai, affirme dans sa *Chronique* que Barthélemy Lapacci, présent à Constantinople avec le légat pontifical François Condulmer, a discuté publiquement avec Marc. R. Morçay, *Chronique de S. Antonin. Fragments originaux du titre XXII (1378-1459)*, Paris, 1913, p. 61 sq., et nous savons, d'autre part, que Condulmer n'est arrivé dans les eaux du Bosphore qu'à la fin de juillet 1445. Mais saint Antonin en nous parlant de la présence de Lapacci à Constantinople, lors de la visite du légat, ne nous dit pas qu'il était arrivé dans la capitale byzantine en même temps que Condulmer; de même qu'il en est sûrement reparti après ce dernier, il a bien pu y arriver longtemps auparavant et s'y livrer avec Marc aux tournois théologiques rappelés par saint Antonin. Quoi qu'il en soit, la mort de Marc d'Éphèse doit être certainement fixée au 23 juin 1444. L'oraison funèbre du défunt fut prononcée par Georges Scholarios d'abord, puis, par Jean Eugénicos, le frère de Marc. La monodie composée par Scholarios a été publiée sur le *Parisinus 1218*, f° 3-6, d'abord par A. Norov, *Œuvres inédites de Marc Eugénicos et de Georges Scholarios*, Paris, 1858, p. 68-88, puis dans l'Ἀνάπλασις, n. 365-367, enfin par Sp. Lampros qui la croyait inédite, Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά, Athènes, 1912, t. II, p. 28-39. La monodie écrite par Jean Eugénicos est regardée comme perdue, mais nous pensons en avoir retrouvé un assez long fragment. Scholarios a également composé sur Marc une courte épitaphe publiée par A. Norov, *op. cit.*, p. 90, et comme inédite par Sp. Lampros, *op. cit.*, p. 42, avec plusieurs erreurs de lecture. Quant à la seconde épigramme publiée par le même Lampros, *ibid.*, p. 43, loin d'être, comme il l'affirme, une composition de Scholarios en l'honneur de Marc d'Éphèse, c'est une épigramme de Marc d'Éphèse lui-même sur Marc l'ermite. On trouve encore dans le même Sp. Lampros, *op. cit.*, p. 42, une épigramme composée en l'honneur de Marc par Théodore Agallianos; elle avait déjà été imprimée dans l'acolouthie de Marc, édition de 1834, p. 54. Jean Eugénicos composa encore, en l'honneur du héros de l'orthodoxie grecque, un office que l'on récita longtemps dans la famille des Eugénicos. Nous en éditons actuellement le texte dans *Studi bizantini*, t. II, Rome, 1926, d'après deux mss. : le n. *388*, f° 764-768, du monastère d'Iviron, au mont Athos, et le *Baroccianus 216*, f° 346-351. C'est à cette source que sont puisés les renseignements nouveaux contenus dans la notice qui précède; c'est là aussi qu'avait puisé, sans le dire, Manuel le Rhéteur pour la rédaction de l'étrange vie de Marc que nous avons publiée, *Patr. orient.*, t. XVII, p. 491-522.

II. ŒUVRES. — 1. Œuvres liturgiques; 2. Épigrammes; 3. Lettres et opuscules scientifiques; 4. Œuvres oratoires; 5. Œuvres ascétiques; 6. Exégèse; 7. Questions philosophico-théologiques; 8. Œuvres polémiques.

1° *Œuvres liturgiques.* — Comme la plupart des écrivains byzantins, Marc Eugénicos débuta dans la carrière des lettres par des compositions liturgiques en ce style verbeux et vide des hymnographes chez qui l'abondance des mots supplée à l'indigence de la pensée. Ces œuvres consistent tantôt en simples stichères en l'honneur de quelque saint, tantôt en canons ou cantiques à neuf odes, tantôt en acolouthies ou offices complets. Quelques-uns des canons ont été publiés; l'un en l'honneur du patriarche Euthyme († 1416), par É. Legrand, *Revue des Études grecques*, 1892, t. V, p. 422-426; huit en l'honneur de la Vierge de l'Hodégétria, par Constantin Œconomos, dans les Ὑμνῳδῶν ἀνέκδοτα, Athènes, 1840, p. 89-132. Semblablement l'acolouthie de Syméon le Métaphraste l'a été par A. Papadopoulos-Kérameus dans ses Ἀνέκδοτα Ἑλληνικά, Constantinople, 1884, p. 100, 101. Mais ce n'est là qu'une très faible partie de ce que récèlent les mss.

Non content de composer lui-même des offices ou des prières, Marc nous a laissé sur quelques pièces de la liturgie des commentaires qui ne manquent pas d'intérêt. C'est d'abord, une *Explicatio ecclesiastici officii* conservée dans un grand nombre de manuscrits, comme le *Cosinitzensis 192*, f° 55, le *Canonicianus 50*, f° 2, l'*Ibériticus 288*, f° 219 v°-229, les *Parisini 1218*, f° 455 v°-

..., et *1159*, f° 290-310, le *Mosquensis 244* (Vladimir), f° 5-12; elle a été éditée pour la première fois par le patriarche Dosithée en appendice aux œuvres de Syméon de Thessalonique, in-fol., Jassy, 1683, et réimprimée dans *P. G.*, t. CLX, col. 1161 sq. Certains chapitres de ce traité se rencontrent parfois isolés dans les manuscrits; c'est le cas pour les morceaux contenus dans l'*Iberiticus 388*, f° 842, et dans le *Cosinitzensis 192*, f° 133 v° : ce sont là de simples extraits, et non des opuscules indépendants, comme l'ont cru certains bibliographes. Ainsi le morceau du *Cosinitzensis* se trouve dans *P. G.*, *ibid.*, col. 1192. Par contre on ne trouve pas dans Migne un court chapitre sur les fêtes de l'Épiphanie ou le *Dodecaemeron* que nous ont conservé plusieurs mss., comme le *Reginensis 57*, f° 46, l'*Iberiticus 295*, f° 269, le *Hierosolymitanus patriarchalis 124*, f° 68; mais peut-être l'édition de Dosithée est-elle incomplète. On a encore de Marc un commentaire purement littéraire ou mieux littéral sur les trois canons iambiques de saint Jean Damascène pour l'Épiphanie et la Pentecôte; on le rencontre dans le *Vaticanus 952*, f° 18-33, et dans l'*Ambrosianus 506* (*M 15 sup.*), f° 184 v°-210. C'est l'opuscule si malencontreusement dénommé *Paraphrasis in Pentecostarium* par Allatius, *Dissertatio de libris ecclesiasticis Græcorum*, p. 280, et, après lui, par Fabricius-Harles, *Bibliotheca græca*, t. XI, p. 676, *P. G.*, t. CLX, col. 1075.

2° *Épigrammes.* — Comme tous les Byzantins, Marc Eugénicos cultiva aussi l'épigramme, et il nous a laissé en ce genre une vingtaine de compositions, dont quelques-unes ne manquent pas de piquant, mais leur sujet ne rentre pas dans le cadre de ce dictionnaire. Tous ces morceaux ont été publiés, d'après le manuscrit de Cosinitza, par A. Papadopoulos-Kérameus, dans Ἀνέκδοτα Ἑλληνικά, Constantinople, 1884, p. 102-105. Voir sur cette publication le Δέλτιον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρείας, t. II, p. 679-681, et Ἀρχαιολογικὴ ἐφημερίς, 1886, p. 238-241. Bien que très courtes, ces modestes pièces présentent un grand intérêt historique et réclameraient, pour être mises en valeur, un ample commentaire qui ne serait pas ici à sa place.

3° *Lettres et opuscules scientifiques.* — Renvoyant le lecteur aux paragraphes spéciaux pour celles des lettres de Marc qui roulent sur un sujet déterminé, comme la philosophie ou la controverse, nous mentionnerons ici, les deux lettres anonymes que contient le *Laurentianus*, plut. *74*, cod. *13*; comme elles s'y rencontrent au milieu d'autres opuscules de Marc, plusieurs savants n'ont pas hésité à les lui attribuer. C. L. Kayser les a publiées le premier dans son édition de Philostrate, *Philostratei libri de gymnastica quæ supersunt*, Heidelberg, 1840, p. 176-180. Elles ont ensuite reparu comme inédites dans la revue athénienne Πανδώρα, t. VI, p. 450-152. Ce n'est pas ici le lieu d'entamer une discussion à propos de leur attribution à Marc Eugénicos, mais notre impression est qu'elles ne sont pas de lui; elles font allusion au voyage en Occident de Manuel II Paléologue, et Marc, au moment de ce voyage, n'avait pas atteint sa dixième année. On pourrait supposer qu'il n'a rappelé ce voyage que comme souvenir rétrospectif; mais la teneur de la lettre n'autorise guère cette hypothèse. Par contre peut fort bien appartenir à Marc Eugénicos la lettre adressée par un Marc prêtre et moine à Isidore, élu métropolitain de Kiev, pour le féliciter de sa promotion; elle vient d'être publiée, d'après le *Vaticanus 706*, f° 182-183 v°, par Mgr Giovanni Mercati, *Scritti d'Isidoro il cardinale ruteno*, Rome, 1926, p. 154-156. On trouve dans plusieurs manuscrits un petit traité d'astronomie en quatorze chapitres intitulé : Μέθοδος εἰς τοὺς ἐν Ἰταλίᾳ συστάντας νέους προχείρους κανόνας τοὺς καλουμένους κύκλους. Inc. Τῶν κανόνων τούτων σύστασις γέγονε μὲν παρά τινος τῶν ἐν Ἰταλίᾳ μαθηματικῶν. Le mathématicien auquel ces mots font allusion n'est autre que le juif Jacob Bonet, qui avait dressé ces tables à la latitude de Perpignan en 1331. Durant son séjour en Italie, Marc avait dû rencontrer l'ouvrage, et charmé de sa simplicité, il l'avait traduit en grec. Cette traduction se trouve dans l'*Ambrosianus G. 69 sup.*, dans les *Constantinopolitani S. Sepulcri 317* et *700*, dans le *Vatopedinus 188*, f° 107, et enfin dans le *Vaticanus 1879*, f° 231-238 v°. Ce dernier est une copie d'Isidore, le futur cardinal ruthène, l'un des plus chaleureux promoteurs de l'union de Florence. Sur tout ce qui touche à ce traité, voir Mercati, *Scritti d'Isidoro il cardinale ruteno*, Rome, 1926, p. 40 et 42-46. A s'en rapporter à l'*Ambrosianus*, la traduction daterait des premiers jours du mois de mai 1111. Si la date n'a pas été modifiée par le copiste, comme il arrive souvent, dans les traités de ce genre, pour les exemples empruntés à l'année en cours, cette traduction représenterait la dernière production littéraire de Marc Eugénicos. Le *Baroccianus 216*, f° 360, contient un fragment de calcul pascal dressé en l'an 1437; il vaudrait la peine de vérifier si ce traité n'a rien de commun avec celui dont nous venons de parler. Il faut en dire autant du morceau suivant : Τοῦ ἁγίου Ἐφέσου πρὸς τὸ σχόλιον Ἰωάννου τοῦ Πεδιασίμου, qui se lit au f° 161 v° du ms. n. *16* (*II. 136*) de la Rossiana, entré depuis la guerre à la bibliothèque Vaticane.

4° *Œuvres oratoires.* — Nous rangeons sous ce titre, en raison de leurs caractères généraux, non seulement les discours proprement dits, mais encore ces sortes de compositions fort goûtées des Byzantins qui, sous le nom d'ἐκφράσεις, constituaient de simples exercices de rhétorique. C. L. Kayser, *Philostratei libri de gymnastica quæ supersunt*, in-8°, Heidelberg, 1840, p. 129-175, a publié six morceaux de ce genre qu'il attribue à Marc Eugénicos, mais les deux premiers, p. 129-142, sont attribués expressément par les mss. à Macarios Macrès. Le 6° morceau est de Jean Eugénicos, le frère de Marc, au témoignage des mss. Le n. 5 est anonyme dans le seul ms. qui nous l'ait conservé; nous avouons qu'un certain air de parenté avec les deux autres morceaux, qui sont indubitablement de Marc, est un argument bien faible pour nous autoriser à le lui attribuer. Ainsi donc, des six morceaux publiés par Kayser, sont seuls de Marc le 3° et le 4°. — 1. Le 3° se rencontre dans beaucoup de mss. sous le titre de Ἐρραὶμ ὁσία : c'est la description d'un tableau représentant les funérailles du saint diacre d'Édesse. Inc. Καὶ νεκρὸν ἔστιν ἐνταῦθα ἰδεῖν. Le texte en est conservé dans les mss. suivants : *Cosinitzensis 192*, f° 115, *Iberiticus 388*, f° 131, *Laurentianus*, plut. *4*, cod. *21*, f° 1, et plut. *74*, cod. *13*, f° 223, *Parisinus 1292*, f° 101-103 v°, *Urbinas 134*, f°. 164-165, *Guelferbytanus 82*; c'est sur ce dernier qu'a été faite l'édition de Kayser, *op. cit.*, p. 142-151. — 2. Une seconde ἔκφρασις est intitulée : Μάρτυρες στεφανῖται; Marc y décrit le supplice d'un groupe de martyrs et leur triomphe. Inc. Χαρίεν μὲν ἰδεῖν καὶ ἀγωνιζομένους τουτουσὶ τοὺς ὁπλίτας. Nous l'ont conservé le *Cosinitzensis 192*, f° 115, l'*Iberiticus 388*, f° 131, le *Laurentianus*, plut. *4*, cod. *21*, f° 2 v°-4, le *Parisinus 1292*, f° 99-101, le *Guelferbytanus 82*, d'où provient l'édition de Kayser, *op. cit.* p. 151-163. Sous le titre erroné de *Ecphrasis animam agentis*, l'opuscule est cité par Allatius, *De octava synodo Photiana*, Rome, 1663, p. 541. Adam. N. Diamantopoulos, qui n'a pas compris le latin d'Allatius, transforme ce même titre en celui-ci : Ἔκφρασις τῆς διαθέσεως. Voir son livre Μάρκος ὁ Εὐγενικὸς καὶ ἡ ἐν Φλωρεντίᾳ σύνοδος, Athènes, 1899, p. 268. C'est un fameux contresens qui permet à cet enthousiaste historien de Marc d'aug-

menter d'un article la liste des ouvrages de son héros, la description Μάρτυρες στεφανῖται se trouvant déjà citée à la p. 266. — 3. C'est encore un exercice de rhétorique, mais sous forme cette fois d'une lettre à l'empereur Jean Paléologue, que l'opuscule Δῶρόν τοι τοῦτο μικρόν, ὦ μέγιστε βασιλεῦ. Dans cette gracieuse fantaisie, l'auteur met en parallèle quatre fleurs, la violette, la rose, le lys et le safran. On trouve la pièce dans le *Cosinitzensis 192*, f° 27, sur lequel A. Papadopoulos-Kérameus l'a publiée, Ἀνέκδοτα ἑλληνικά, Constantinople, 1884, p. 98-100, et dans l'*Ambrosianus A. 80 inf.* qui est incomplet; ce fâcheux accident n'a pas empêché Sp. Lampros, qui ignorait l'édition de Papadopoulos-Kérameus, de republier le morceau, mais tronqué, dans Παλαιολόγεια, t. I, p. 33, 34. Nous signalerons parmi les autres mss. les n. *163*, *274* et *275* de Dionysiou au mont Athos, l'*Angelicus 18*, f° 88 v°, l'*Ottobonianus 60*, f° 265, le *Parisinus 2005*, f° 323, le *Scorialensis III. Ω. 2*, f° 142 v°. Léon Allatius, *De octava synodo Photiana*, Rome, 1663, p. 545, en a cité un court fragment reproduit par *P. G.*, t. CLX, col. 1104.

En dehors de ces essais de pure fantaisie, il nous reste de Marc des pièces vraiment oratoires. — 4. *Commentarius in sanctum Eliam prophetam.* Inc. Ἔδει μὲν ὡς ἀληθῶς ἡμῖν οὐρανοδρόμου τοῦ λόγου. Cette pièce est conservée dans trois mss. d'Oxford : *Barocci. 145*, f° 98-109, *Canonici. 50*, f° 26, *Miscellanea 242*, f° 267, dans le n. *91* du comte de Leicester, f° 38-54 v°, et dans le n. *388*, f° 198, d'Iviron, où il est incomplet. Écrit à la demande des habitants de l'île de Crète, ce panégyrique, observe plaisamment Grégoire le protosyncelle, valut à son auteur une double faveur : d'une part, la protection de saint Élie, et d'autre part, une barrique de vin crétois. *P. G.*, t. CLX, col. 185 D. Le panégyriste, fait encore remarquer le même Grégoire, affirme dans ce discours que dès maintenant les saints voient Dieu face à face, alors qu'il prétend, dans sa polémique contre les Latins, que la vision béatifique est différée jusqu'au jour du jugement. L'observation est juste, et le passage, cité par Grégoire, *loc. cit.*, se trouve textuellement dans les mss., par exemple dans le *Baroccianus 145*, f° 107. — 5. *Homilia in dormitionem sancti patris nostri Macarii Corona.* Inc. Ὁδῷ τινι ἔοικεν ἡ πρόσκαιρος αὕτη ζωή. La pièce est fort maigre en renseignements sur le compte de Macaire. Le seul détail à relever est qu'il était originaire de Thessalonique. Seulement nous savons, par ailleurs, qu'il était higoumène du monastère des Manganes, et qu'il fit partie, en 1430, de l'ambassade qui se rendit auprès du pape Martin V pour traiter de l'union des Églises. Syropoulos, *Historia concilii Florentini*, La Haye, 1660, p. 12. La monodie de Marc est donc postérieure à cette date. On en trouve le texte dans le *Mosquensis 245* (Vladimir), f° 164-166, et dans le *Scorialensis III. Ω. 12*, f° 144 v°-147 v°. — 6. Μονῳδία ἐπὶ τῇ ἁλώσει Θεσσαλονίκης. Inc. Ὦ πικρᾶς ἀγγελίας. Cette pièce, qui déplore la prise de Thessalonique par les Turcs en 1430, est conservée dans le *Cosinitzensis 192*, f° 82-92, d'où A. Papadopoulos-Kérameus en a publié des extraits dans l'Annuaire du Syllogue littéraire grec de Constantinople, 1886, t. XVII, Supplément, p. 52. Il serait intéressant de la comparer avec une monodie semblable de Jean Eugénicos, le frère de Marc, dont nous possédons le texte, mais il faudrait pour cela publier simultanément les deux morceaux. — 7. Προσφώνησις ἱκετήριος τῷ μεγαλομάρτυρι Γεωργίῳ. Inc. Ἄριστε ἀθλητῶν, ἐμοὶ μὲν οὐδ' ὅθεν ἄρξομαι. Cette pièce, qui tient à la fois du panégyrique et de la prière, se trouve dans le *Cosinitzensis 192*, f° 77, et dans l'*Ibériticus 388*, f° 943, 944; elle n'offre rien d'intéressant pour la légende du saint.

5° *Œuvres ascétiques.* — Il nous reste relativement peu de chose des œuvres ascétiques de Marc d'Éphèse; aussi passerons-nous rapidement sur ce chapitre. — 1. *Epistola ad Theodosium monachum lapsum.* Inc. Ἐγώ σε πλησίον ὄντα μαθών. Vigoureuse diatribe adressée à un moine qui avait quitté le froc pour prendre femme. On y lit, après une comparaison assez prolixe entre le moine apostat et l'enfant prodigue de la parabole évangélique, un extrait étendu de la lettre de saint Jean Chrysostome au moine Théodore, occasionnée par une chute analogue. Elle doit dater des dernières années de Marc, qui y rappelle ses luttes contre les Latins. Le texte nous en a été conservé dans l'*Ambrosianus 653*, f° 11 v°-15 v°. — 2. *De verbis in divina prece contentis : Domine Iesu Christe fili Dei, miserere nobis.* Il est peu de prières qui reviennent aussi souvent que celle-ci sur les lèvres des moines de l'Orient, et il est naturel que Marc l'ait commentée dans un opuscule encore fort goûté des lecteurs de la Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, Venise, 1783, où il a paru en traduction néo-grecque. Les éditeurs de la *Philocalia* n'en ont pas connu l'auteur, mais la paternité de Marc ne saurait être mise en doute, et plusieurs mss. l'attestent formellement. Tels le *Cosinitzensis 192*, f° 5, l'*Ibériticus 388*, f° 956 v°, le *Monacensis 256*, f° 304, le *Mosquensis 245* (Vladimir), f° 166-168, le *Parisinus 1292*, f° 94 v°-98. — 3. *Capita exhortatoria valde utilia.* Inc. Σπούδαζε, ὅταν σε ἐρχωνται λογισμοὶ πονηροί. Ils sont contenus dans le *Parisinus* Suppl. gr. *64*, f° 45 v°-47 v°, sur lequel a été faite l'édition gréco-russe assez défectueuse d'Abraham Norov, *Œuvres inédites de Marc d'Éphèse et de Georges Scholarios*, Paris, 1858, p. 43-53. C'est à cette édition que sont empruntés les extraits publiés par tranches dans la revue athénienne Σωτήρ, t. XV, *passim.* — 4. *Dialogus super obedientia cum Isidoro quodam.* Inc. Ἰσίδωρος. Ἤθελον, ὦ πάτερ, ὀλίγ' ἄττα περὶ ὑπακοῆς ἀκοῦσαί σου διαλεγομένου. C'est un entretien sans grande originalité sur l'excellence de l'obéissance, conservé dans le *Panteleemonensis 339*, f° 71-75 v°, et dans le *Cosinitzensis 192*, f° 52 v°. — 5. *Canones octo contra præcipua vitia.* Bien qu'elles se présentent sous la forme d'un canon liturgique et qu'elles soient disposées suivant l'ordre des huit tons, ces huit pièces n'ont pourtant rien à voir avec la liturgie; elles ont respectivement pour objet les huit péchés capitaux, dont les noms suivent : la gourmandise, la luxure, l'avarice, le découragement ou désespoir, la colère, la paresse, la vaine gloire, l'orgueil. On en trouve le texte complet dans le *Cosinitzensis 192*, f° 82-112 v°, et dans le *Panteleemonensis 339*, f° 1-54 v°, tandis que, contrairement à la table des matières et même au titre, le *Parisinus Suppl. 64*, f° 45-47, ne contient que le premier canon de la série. Ce serait ici le lieu de parler de l'Ὁμιλία εἰς τὴν θεοπαράδοτον εὐχὴν τὸ Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, qui se lit sous le nom de Marc d'Éphèse dans le *Vindobonensis philol. gr. 195*, f° 181-190; mais le *Parisinus 2075*, f° 385-393, attribue ce commentaire à Jean Eugénicos, le frère de Marc, et ce dernier ms. étant autographe, il est de toute évidence que la pièce en question doit être exclue du catalogue des œuvres de l'archevêque d'Éphèse. Une conclusion semblable s'impose pour le *Commentaire sur le symbole*, qui vient, dans le même ms. de Vienne, immédiatement après l'Ὁμιλία sur le *Pater*, f° 190 v°-219 v°. Ce commentaire, quoi qu'en dise le catalogue, n'est pas de Marc, mais de son frère, qui se l'attribue formellement dans le susdit *Parisinus 2075*, où il a lui-même transcrit son œuvre aux f° 363-383.

6° *Exégèse.* — Parmi les opuscules de Marc, il en est plusieurs consacrés à élucider certaines difficultés scripturaires; aussi croyons-nous devoir les signaler à part, bien qu'ils ne constituent pas un commentaire proprement dit, mais plutôt une considération d'ordre

moral, dans le genre des *Élévations sur les mystères* de Bossuet. En voici l'énumération : 1. *In illud Apostoli : Exinanivit semetipsum formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo*. Inc. Τρεῖς ἐμφαίνει τὰς ἀτοπίας τὸ ἀποστολικὸν τοῦτο ῥητόν. Le morceau est conservé dans le *Parisinus 1292*, f° 62 v°-67, et dans le *Vatopedinus 478*, f° 77, d'après lequel il a été publié par le moine Jason dans la revue athénienne Σωτήρ, 1890, t. XIII, p. 65-71. — 2. *In numerum talentorum in evangelica parabola consideratio*. Inc. Ὁ τὰ πέντε τάλαντα πεπιστευμένος οὐ τῇ περισσότητι μόνον τὰ πλείω. *Cosinitzensis 192*, f° 9-12, *Iberiticus 388*, f° 944, *Mosquensis 245*, f° 83, *Ambrosianus 205*, f° 27 v°, *Parisinus 1292*, f° 75 v°-78, *Panteleemonensis 339*, f° 107 v°-112 v°. Après avoir examiné ce que signifie le nombre respectif des divers talents, Marc se demande, pour finir, s'il est possible, non seulement de cacher le talent reçu, mais encore de le détruire. — 3. *In illud evangelii : Si in Tyro et Sidone factæ essent virtutes, quæ factæ sunt in vobis, olim in cilicio et cinere pænitentiam egissent*. Puisque les villes susdites auraient mieux profité que les Juifs de la présence du Sauveur, pourquoi celui-ci ne s'est-il pas rendu chez elles? N'y a-t-il pas dans cette abstention quelque injustice? Telle est la question résolue par Marc dans un court opuscule que nous ont conservé le *Cosinitzensis 192*, f° 119, l'*Iberiticus 388*, f° 843, le *Parisinus 1292*, f° 82-84. — 4. Sur l'apparente contradiction qu'il y a entre certains conseils évangéliques et la nécessité de maintenir l'ordre social et de punir les coupables. S'il faut abandonner sa tunique à qui vous prend le manteau, présenter la seconde joue à qui vous a frappé sur la première, donner à tout solliciteur, pardonner soixante-dix-sept fois sept fois à qui vous a offensé; à quoi bon garder des tribunaux et promulguer des lois? Et si la même chose appartient à tous et à chacun, comment l'État pourra-t-il subsister? Tel est le problème que Marc examine dans un opuscule qu'ont gardé le *Cosinitzensis 192*, f° 120 v°, le *Parisinus 1292*, f° 84-88, le *Panteleemonensis 339*, f° 75 v°. — 5. Si une foi aussi mince que le grain de sénevé est capable de transporter les montagnes, d'où vient que ni les apôtres ni les autres grands saints n'ont accompli un tel prodige? et comment, d'autre part, saint Paul a-t-il pu dire : *Si habuero* OMNEM *fidem ita ut montes transferam?* S'il faut avoir *toute* la foi, *omnem*, que devient cette foi pareille au grain de sénevé de l'évangile? et si la foi pareille au grain de sénevé suffit, pourquoi l'Apôtre se sert-il du mot *omnis?* La réponse que donne Marc à ce petit problème se trouve dans le *Cosinitzensis 192*, f° 71-73, dans le *Mosquensis 245* (Vladimir), f° 84, et dans le *Parisinus 1292*, f° 87 v°-92. — 6. *De fructibus Spiritus*. Inc. Οἱ καρποὶ τοῦ πνεύματος εἴρηνται μὲν διὰ τὸ δηλωτικόν. Courte considération conservée dans le *Parisinus 1292*, f° 98, dans l'*Iberiticus 388*, f° 944, dans le *Panteleemonensis 339*, f° 105 v°-107 v°, et dans le *Vatopedinus 478*, f° 108, sur lequel a été faite l'édition de ce morceau parue dans le Σωτήρ, 1889, t. XII, p. 341, 342.

7° *Questions philosophico-théologiques*. — Semblables comme procédé littéraire aux questions d'exégèse qui viennent d'être signalées, les problèmes examinés dans les opuscules que nous allons mentionner en sont bien distincts par leur objet ; ils roulent le plus souvent sur un point d'ordre purement moral, tout en partant d'une difficulté, soit de philosophie, soit de théologie. Nous les grouperons donc sous un même titre, l'auteur ne s'étant point soucié dans ses développements de respecter scrupuleusement lui-même les domaines respectifs de l'une et de l'autre science.

1. *De angelis contra Argyropuli sententiam*. Inc. Ὁ Θεὸς φῶς ὢν ἀκρότατον καὶ ἀδιάδοχον. Dans ce traité, Marc a voulu prouver contre Argyropoulos, que, si Lucifer est tombé, ce n'est point pour n'avoir pas imploré de Dieu la lumière (ou la grâce), mais simplement par négligence et par lâcheté, car tous les anges, indistinctement, assure Marc, ont participé dès l'origine à la lumière divine. Le texte se trouve dans l'*Ambrosianus 653*, f° 7-9, le *Cosinitzensis 192*, f° 29 v°-33, l'*Iberiticus 388*, f° 917, le *Parisinus 1292*, f° 58-62; il a été publié comme une œuvre de Georges Scholarios, par Sp. Lampros dans Ἀργυροπούλεια, Athènes, 1908, p. ρκ'-ρκε'.

2. *Ad reverendum hieromonachum Isidorum de vitæ termino*. Inc. Οὔτ' αὐτὸς ἠπόρεις, ὦ μακάριε δέσποτα. Les limites de la vie humaine sont-elles fixées d'avance par Dieu, ou dépendent-elles simplement des lois de la nature, sans aucune intervention de la prédétermination divine? Telle est la question qu'Isidore avait posée à Marc. Celui-ci lui répond par une distinction entre la prescience divine, dont le caractère est absolu, et la prédétermination, qui n'a qu'une valeur relative. Tandis que rien n'échappe à la prescience divine, Dieu ne détermine que ce qui est bon. Par suite, il n'y a que la vie et la mort des justes qui soient déterminées par Dieu, et c'est d'eux seuls qu'il est écrit que pas un cheveu ne tombera de la tête sans la volonté divine. Assertion erronée qu'un contemporain de Marc, Georges Scholarios, n'a pas hésité à réfuter assez vivement, dans son troisième traité de la Providence, où il nous fournit par surcroît d'intéressants détails sur la conférence tenue à ce propos en présence de l'empereur. *P. G.*, t. CLX, col. 1127. Voir la réfutation d'un autre contemporain, Théophane de Médée, dans S. Eustratiadès, Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς μεγίστης Λαύρας τῆς ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει, Paris, 1925, p. 429, 430. De nombreux mss. nous ont conservé le texte de ce traité de Marc; tels sont : l'*Atheniensis* de la Chambre des députés *229*, f° 1, le *Cosinitzensis 192*, f° 33, le *Monacensis 29*, f° 160 v°-165, le *Mosquensis 245*, f° 145, le *Matritensis 77*, le *Philippicus 1483*, f° 80-85, les *Parisini 963*, f° 313 v°, et *2075*, f° 237, le *Scorialensis III. Ω. 2*, f° 130 v°-134 v°. Nous ne mentionnons pas ceux de l'Athos. Publié par Boissonade dans les *Anecdota nova*, Paris, 1844, p. 349-362, le traité a été reproduit par *P. G.*, t. CLX, col. 1193-1200.

3. *De resurrectione*. Inc. Τὸ τῆς ἀναστάσεως δόγμα παρὰ μὲν Ἕλλησιν οὐδενὸς ἠξίωτο λόγου. Après avoir affirmé contre les païens et quelques sectes juives le dogme de la résurrection, Marc examine les difficultés que ce dogme soulève au double point de vue de la raison et de la foi, tant par rapport au composé humain qu'en considération de l'état d'immortalité dans lequel Dieu a créé le premier homme. D'autre part, comment concilier la vérité du dogme de la résurrection avec le fait de la décomposition totale du corps survenant après la mort? Le traité ne manque pas d'intérêt; on le trouve dans les mss. : *Cosinitzensis 192*, f° 47, *Monacensis 29*, f° 165-176 v°, *Parisinus 1292*, f° 67-75, *Scorialensis III. Ω. 2*, f° 127-130.

4. *Ad reverendissimum Dionysium hieromonachum de dominico et divino sanguine*. Inc. Ἐζητημένον ἤδη τῷ μεγάλῳ πατρὶ Γρηγορίῳ τῷ Θεολόγῳ. Marc étudie dans cet opuscule le problème de la rédemption; il se demande à qui le sang du Sauveur a été directement offert et comment ce même sang est devenu la rançon du genre humain? Mss. : *Cosinitzensis 192*, f° 12-15, *Cyprius 31*, f° 183-185, *Iberiticus 388*, f° 902, *Parisinus 1292*, f° 78-82.

5. *De anima brutorum quæstio et responsio*. Dans cet opuscule, Marc se pose la question suivante : Si l'âme humaine est immortelle parce qu'elle se meut d'elle-même, pourquoi les âmes des bêtes, qui se meuvent aussi d'elles-mêmes, ne sont-elles pas également immortelles? C'est que, répond Marc, l'âme humaine,

substance douée d'intelligence, a pour naturelle destinée de vivre séparée du corps; se mouvant d'elle-même, elle peut toujours se mouvoir, et partant elle est immortelle, tandis que chez les bêtes l'âme, loin d'être une substance séparée, ne constitue qu'une activité (ἐντελέχεια), qu'une puissance agissante de son propre corps; elle peut bien mouvoir celui-ci, mais sans se mouvoir elle-même. On ne saurait donc la regarder comme une substance en perpétuelle activité, et dès lors comme naturellement immortelle. Conservé dans les mss. *Cosinitzensis 192*, f° 73 v°-75, *Parisinus 1292*, f°, 92-94, ce petit traité a été publié par Marg. Evangelidès dans les *Mélanges C. Kontos*, Athènes, 1893, p. 395-397.

6. Un autre opuscule est intitulé : Εἰς τὸν βασιλέα Ἰωάννην τὸν Παλαιολόγον ἀπορήσαντα. Certains mss. ajoutent : πρὸ τοῦ λατινισμοῦ, c'est-à-dire opuscule composé *avant* le concile de Florence, et non, comme l'a entendu Fabricius, *dubitantem de Latinorum ritu*, en faisant de l'expression πρὸ τοῦ λατινισμοῦ un complément d'ἀπορήσαντα. Ce dernier mot doit être suivi d'une forte ponctuation. Inc. Σὺ μέν, ὦ θειότατε βασιλεῦ, οὐ διαλείπεις. Marc y examine une question que lui avait posée l'empereur : Pourquoi Dieu a-t-il créé l'homme si faible, sans attrait pour le bien et fort enclin au mal, au point que sa vie ne forme qu'une suite presque ininterrompue de péchés? Il semble que le Créateur aurait dû ou affranchir l'homme de ses passions, ou lui donner la force de se porter au bien, ou tout au moins ne pas le tenir, en le condamnant à l'enfer, pour responsable d'actes qu'il n'était pas en mesure d'éviter. C'est, on le voit, le grave problème du mal et du libre arbitre. La réponse de Marc est relativement longue et nullement dépourvue d'intérêt. Mss. : *Atheniensis 1202*, f° 73-89 v°, *Cosinitzensis 192*, f° 15, *Iberiticus 131*, f° 150 v°-168, *Mosquensis 244*, f° 1-5, *Parisinus 963*, f° 300-313, *Panteleemonensis 339*, f° 81 v°-105 v°, *Scorialensis III. Ω. 2*, f° 134 v°-142, *Vatopedinus 509*, f° 1. Sp. Lampros en a publié le début, Παλαιολόγεια, t. I, Athènes, 1912, p. 135, d'après le n. *602* de l'Académie roumaine; il n'a pas su que tout le traité, moins le début, avait déjà été édité par A. Jahn, *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1845, t. XV, fasc. 4, p. 46-73, d'après le *Monacensis 495*, f° 9-21, incomplet du commencement. Marc s'est manifestement inspiré de Nicolas Cabasilas; il emprunte à ce dernier, non seulement les idées, mais des passages textuels, comme l'a noté W. Gass, *Die Mystik des Nikolaus Kabasilas vom Leben in Christo*, Greifswald, 1849, p. 83-86. Nous ne signalerons ici que pour mémoire les trois fragments qui se lisent, chacun sous un titre spécial, dans l'*Ambrosianus 86* (*B. 33 sup.*) f° 162 v°, 167, 167 v°, et dans les mss. *329*, n. 175, et *678*, n. 29, du monastère d'Iviron au mont Athos; ce sont de simples extraits de l'opuscule dont nous venons de parler.

7. Le traité suivant est exclusivement théologique : il a pour but d'élucider cette question : Διατί ἡ θεότης μονὰς καὶ τριάς ἐστι, καὶ πρόεισι μὲν ἄχρι τριάδος, οὐ μὴν δὲ περαιτέρω. καὶ διατί μὴ ἔστι δυάς. Inc. Πρὸς μὲν τὴν τοιαύτην ἐρώτησιν οὐκ ἔστιν ἀπόκρισις. Marc commence par faire observer que conçue en ces termes, la question est mal posée; si nous ignorons le pourquoi de tant de choses qui nous tiennent pourtant de près, comment prétendre sonder le pourquoi des mystères divins? Il eût fallu dire : De quelle façon Dieu est-il à la fois un et trine, ou plutôt, une fois posé le principe de l'unité de Dieu, comment concilier cette unité avec la trinité des personnes? et sachant, d'autre part, que la trinité est une vérité de foi, comment l'accorder avec l'unité? En guise de réponse, Marc développe les propositions suivantes : 1. L'unité de Dieu en trois personnes n'est pas chose impossible; 2. il est convenable que Dieu étant un, soit en même temps trine; 3. il est nécessaire qu'il en soit ainsi; 4. il est non moins nécessaire que Dieu étant trine soit en même temps un. Mss. : *Constantinopolitanus scholæ nationalis 36*, f° 103, *Cosinitzensis 192*, f° 113, *Laurentianus*, plut. *74*, cod. *13*, f° 262 v°-264, *Mega Spelaion 48*, f° 101 v°, *Vatopedinus 478*, f° 59-62.

8. *Solutiones dubiorum quorumdam ipsi a quodam satrapa propositorum.* Inc. Ποίου σχήματος ἐστὶν ὁ Θεός. Dans cet opuscule, qui présente avec le précédent une certaine analogie pour le procédé littéraire, Marc répond à toute une série de questions assez disparates : 1. sur l'aspect de Dieu; 2. sur l'unité ou la pluralité des cieux; 3. sur le ciel; 4. sur les régions d'en bas de la terre; 5. la divinité s'est-elle incarnée toute entière au sein de la Vierge Marie? 6. le démon existait-il avant la création du monde? 7. que voulait le démon quand il disait au Sauveur : *Si cadens adoraveris me, dabo tibi omnia regna?* 8. le paradis est-il au ciel ou sur la terre? 9. l'enfer est-il éternel ou non? 10. les quadrupèdes et les oiseaux ont-ils ou non du discernement? 11. le corps dans ses actions bonnes ou mauvaises suit-il la direction de l'âme? 12. de combien d'éléments l'homme est-il composé et quels sont-ils? 13. les morts qui surviennent par accident, sont-elles prévues et prédestinées par Dieu? 14. les infirmités corporelles sont-elles causées par le démon ou par Dieu? 15. pourquoi les bons ont-ils tant de souffrances à endurer, tandis que les méchants mènent joyeuse vie? 16. que deviendront à la fin des temps la terre et le ciel? 17. la fin des temps arrivera-t-elle sept mille ans après la création du monde? 18. quel est le plus puissant de ces trois éléments : le feu, l'eau et l'air? 19. les âmes des justes et des pécheurs connaissent-elles, avant le jugement dernier, le sort qui leur est réservée? Ce curieux *Quodlibetum* se rencontre dans les mss. : *Ambrosiani 653*, f° 94-97, et *899*, f° 151, *Monacensis 256*, f° 136-143, *Parisini 1218*, f° 127-133, et *Suppl. gr. 64*, f° 48 v°-50, *Scorialensis III. Ω. 2*, f° 148. Nous nous proposons de l'éditer prochainement.

8° *Œuvres polémiques.* — Avant d'examiner les ouvrages de controverse laissés par Marc d'Éphèse, nous devons commencer par éliminer de la liste qu'en ont dressée les bibliographes un certain nombre d'articles, qui, pour être cités avec complaisance par ces mêmes bibliographes, n'en constituent pas moins des supercheries littéraires, ou des attributions erronées, ou de regrettables confusions.

Un ex-jésuite crétois, Nicolas Comnène Papadopoli, dans ses *Prænotiones mystagogicæ*, p. 325, octroie à Marc l'ouvrage suivant : *Apologia de fuga sua:* ailleurs, p. 172, il lui attribue encore un opuscule intitulé : *Contra encyclicam Bessarionis;* en maints autres endroits, p. 42, 356, 420, il cite, sous le nom de l'archevêque d'Éphèse, un *Antirrheticum contra Andræam Colossensem.* Fabricius, dans sa *Bibliotheca græca*, enregistre sans se douter de rien ces trois ouvrages, et J. Hergenröther, *P. G.*, t. CLXI, col. 9, énumérant ceux des livres de Marc, *qui nobis hucusque occurrerunt*, insère gravement dans la liste les trois mêmes opuscules sous les n. 13, 14, et 15. J. Dräseke en fait autant dans son article *Zu Marcus Eugenicus von Ephesus*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1891, t. XII, p. 100; de même Adam. N. Diamantopoulos, Μάρκος ὁ Εὐγενικός, Athènes, 1899, p. 27 et 268, 269. Or, ces trois ouvrages, nous ne saurions trop le répéter, n'ont jamais existé ailleurs que dans la fertile imagination du faussaire crétois, qui continue aujourd'hui encore à faire des dupes en pleine Rome. — Fabricius, dans la notice reproduite, *P. G.*, t. CLX, col. 1071, cite l'opuscule suivant : *Opus adversus Latinos, ubi de Spiritus Sancti processione, de azymis,*

de sabbati jejunio, de [illegible] *de beatitate, de baptismi verbis et in plus sacerdotum, de quartæ diei et parasceves jejuniis, et de tribus quadragesimis.* Inc. Παρακλῆτε Κύριε. Et il renvoie au *Parisinus 1218*, qui contient, il est vrai, plus d'un ouvrage de Marc, mais pas celui là, qui n'est en vérité qu'un salmigondis analogue en partie à celui que la *P. G.*, t. CLX, col 737, à la suite du patriarche Dosithée, attribue sans plus de fondement à Georges Scholarios. L'incipit donné est celui d'un opuscule semblable de Nicolas de Méthone que les controversistes postérieurs ont copieusement pillé. — Un autre traité, également cité par Fabricius sous le n. 7, *P. G.*, col. 1075, est emprunté par lui au catalogue des mss. de Vienne par Lambecius; il débute ainsi : Καινή τις ἐστιν ὡς ἀληθῶς. Le même traité se rencontre, mais anonyme et avec la variante Ξένη τις pour Καινή τις, dans le n. 382, f° 695-697, du monastère d'Iviron. A. Démétracopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, p. 38, l'attribue à Nicétas Acominatos, tout en le maintenant plus loin, dans sa notice sur Marc, parmi les œuvres de l'archevêque d'Éphèse. Ce n'est pas ici le lieu de rechercher le véritable auteur du traité; il nous suffira de dire qu'il n'a rien de commun avec le genre habituel de Marc d'Éphèse. — Doit également être écartée la Διάλεξις μετὰ τῶν πρέσβεων τοῦ πάπα, que Adam. N. Diamantopoulos attribue à Marc sur la foi du *Mosquensis 240* (Vladimir), f° 2-19. Cette *conférence* a bien pour auteur un archevêque d'Éphèse, τοῦ Ἐφέσου, comme s'exprime le titre, mais comme cet archevêque vivait sous l'empereur Théodore Lascaris, il faut évidemment l'identifier, non avec Marc Eugenicos, mais avec Nicolas Mésaritès. — Par contre, on serait porté à attribuer à Marc le traité qu'un certain moine Marc a composé contre Barlaam et Acyndinus et que contient le ms. *Coislin 288*; Montfaucon en a publié l'index, *Bibliotheca Coisliniana*, Paris, 1715, p. 404. Comme nous le verrons plus loin, Marc a écrit et fort longuement contre Barlaam et Acyndinus, et il a bien pu se constituer dans un but pratique un répertoire de textes analogues à celui du ms. *Coislin;* il faudrait, pour trancher la question, vérifier l'emploi de ces mêmes textes dans les deux livres composés par Marc contre Calécas. — Sous les n. 20 et 28, Fabricius signale, en en donnant les incipit, d'abord des *Quæstiones theologicæ*, puis un *Epilogus adversus Latinos*. Ces deux articles appartiennent effectivement à l'archevêque d'Éphèse, mais ils ne constituent pas deux ouvrages indépendants; le premier correspond au n. 38 des *Capita syllogistica* dont nous aurons à parler plus loin, et le second n'est qu'un bref discours que Marc prononça à Ferrare, dans la session du 8 décembre 1438. Il s'agit donc, dans l'un et l'autre cas, de simples extraits, que l'on aurait tort de continuer à citer comme des opuscules distincts.

Ces éliminations opérées, passons à l'examen des ouvrages de controverse qui constituent sans nul doute la plus grosse portion de l'héritage littéraire de l'archevêque d'Éphèse. Nous pouvons les répartir en deux grandes catégories, suivant les adversaires dont il a combattu les doctrines, à savoir les Acyndinistes et les Latins.

1. A réfuter les *Acyndinistes*, Marc consacra le plus volumineux de ses ouvrages, lequel, s'il était imprimé, ne comprendrait pas moins de cent pages in-8°. Il est dirigé contre un célèbre théologien de l'époque, le dominicain Manuel Calécas, mort en 1410, dans l'île de Mitylène. L'ouvrage, bien que mentionné avec éloge par Georges Scholarios, *P. G.*, t. CLX, col. 655 D, n'est décrit par aucun historien de la littérature byzantine. Après un prologue, προθεωρία, où l'auteur expose le but qu'il s'est proposé, l'ouvrage comprend deux livres, dont voici les titres : 1° Πρὸς τὰ πρῶτα τῶν εἰρημένων Μανουὴλ τῷ Καλέκᾳ κατὰ τοῦ συνοδικοῦ τόμου λόγος ἀντιρρητικὸς πρῶτος, ἢ περὶ διακρίσεως θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας. 2° Πρὸς τὰ δεύτερα τῶν εἰρημένων Μανουὴλ τῷ Καλέκᾳ κατὰ τοῦ συνοδικοῦ τόμου λόγος ἀντιρρητικὸς δεύτερος, ἢ περὶ τοῦ κατὰ τὴν διάκρισιν ἀσυνθέτου τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας. La doctrine et les arguments de ces deux livres sont ensuite condensés en une série de 73 propositions ou chapitres, que l'on rencontre parfois isolés dans les mss., mais qui forment le complément naturel des deux livres précédents, dont ils résument brièvement la doctrine. Ces chapitres sont intitulés : Κεφάλαια συλλογιστικὰ κατὰ τῆς αὐτῆς αἱρέσεως τῶν Ἀκινδυνιστῶν καὶ πρὸς Λατίνους περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας. Ils ont été publiés, d'abord par Séraphin de Pisidie en supplément à son édition en trois langues du pamphlet d'Eustratios Argentis intitulé : Βιβλίον καλούμενον Ῥαντισμοῦ στηλίτευσις, in-4°, Leipzig, 1758, p. 221-227, puis comme inédits par W. Gass, *Die Mystik des Nikolaus Cabasilas*, Greifswald, 1849, p. 217-232. Gass s'est servi pour sa publication du *Vindobon. theolog. gr. 171* (Nessel), f° 1-11 : il n'a pas connu le n. *388* d'Iviron, f° 614-621, ni le n. *268* de Roussico, f° 77-81, ni le n. *68* du Métochion du Saint-Sépulcre à Constantinople, ni surtout les trois mss. suivants qui contiennent, avant les *Capita syllogistica*, les deux grands livres contre Calécas : *Canon. 49*, f° 10 v°-91 v°, *Mega Spelaion 48*, f° 2-65, Iviron *430*, f° 1-94; c'est l'ancien n° *645* de Sp. Lampros. Ce savant n'a pas reconnu, en examinant le ms., la nature de l'ouvrage ni son auteur; il l'attribue à Grégoire Palamas, alors que le nom de Palamas revient à chaque page sous la plume de l'écrivain, preuve évidente que cet écrivain n'a rien de commun, sauf la doctrine, avec le fondateur du palamisme. Il faut ajouter à la décharge de Lampros, que le manuscrit est incomplet du début, accident d'autant plus regrettable, que le ms. d'Iviron est, selon toute apparence, en majeure partie autographe. Dans les *Capita syllogistica* comme dans les deux livres contre Calécas, Marc développe, à grand renfort de syllogismes et de textes patristiques plus ou moins détournés de leur sens, l'étrange doctrine mise en circulation par Palamas sur les opérations de l'essence divine, sur la lumière divine et sur les dons du Saint-Esprit. A l'entendre, il y a une distinction réelle entre l'essence divine et ses attributs, entre la nature de Dieu et les opérations par lesquelles il entre en rapport avec la créature. En Dieu, la bonté, la sainteté, l'immortalité, en un mot tous les attributs que nous concevons, constituent autant de propriétés réellement distinctes de son essence, incréées et infinies comme l'essence elle-même, sans que cette multiplicité de réalités infinies altère en rien l'unité ni la simplicité de l'être divin. Tandis que l'essence demeure inaccessible, les opérations s'abaissent vers nous, tout en restant éternelles et infinies comme Dieu. Dieu est bien son essence, avoue Palamas, mais il a ses opérations : preuve évidente que celles-ci se distinguent réellement de celle-là. Plus les opérations se multiplient, plus l'essence est parfaite, et si, dans les créatures inférieures, les opérations se trouvent comme fondues dans l'essence, ces mêmes opérations, à mesure que l'on monte dans l'échelle des êtres, se dégagent de plus en plus de l'essence, et en Dieu leur nombre devient infini; aussi est-il souverainement parfait. A voir la façon dont Marc s'en prend à Calécas au sujet de l'expression d'*acte pur* appliqué à Dieu, on est en droit de se demander s'il a réellement compris le sens philosophique des termes dont il se sert avec tant de complaisance.

Appliquant sa théorie des opérations divines aux manifestations extérieures de la divinité, Marc en vient à soutenir, à l'exemple de Palamas et de son

école, que la lumière du Thabor, sans être l'essence divine elle-même, était pourtant incréée comme la divinité des trois personnes de la Trinité dont elle était l'émanation, distincte de Dieu sans lui être étrangère, immatérielle tout en étant susceptible d'être contemplée par des yeux de chair aidés de la grâce. Il y a plus. Pareille à celle du Thabor, la lumière dont les saints brilleront dans le ciel est quelque chose d'incréé. Marc identifie quelque part cette lumière avec l'Esprit-Saint lui-même. Poussant ses principes jusqu'à leurs dernières conséquences, il distingue avec raison le Saint-Esprit de ses dons ou grâces, mais, en palamiste irréductible, il tient ces dons pour des réalités incréées. Si l'Esprit-Saint vient dans les âmes, il n'y vient pas en personne, mais par ses opérations ou énergies, incréées comme lui. C'est encore cette énergie incréée qui opère dans les sacrements, ou qui nous rend participants de la nature divine. Si le principe divinisateur agissant en nous était quelque chose de créé, nous serions, affirme Marc, les adorateurs de la créature. A entendre de pareilles affirmations, on a moins de peine à comprendre que les adversaires de Marc l'aient accusé de dithéisme et de trithéisme.

2. *Contre les Latins*, Marc d'Éphèse a écrit des traités nombreux, mais peu variés, surtout à l'occasion du concile de Florence, où il joua le rôle néfaste que l'on sait.

Durant les laborieuses séances tenues à Ferrare, il composa, soit seul, soit en collaboration avec Bessarion et les autres délégués grecs, les trois mémoires ou discours sur le Purgatoire, que nous avons publiés, accompagnés d'une traduction latine, dans notre ouvrage : *Documents relatifs au concile de Florence*. I. *La question du purgatoire à Ferrare*, dans la *Patrologia orientalis* de R. Graffin, t. XV, fasc. 1, Paris, 1920. Le lecteur trouvera dans ce recueil tous les renseignements bibliographiques nécessaires. Le premier de ces discours est intitulé : *Confutatio articulorum, quos Latini exhibuerant, circa purgatorium ignem, op. cit.*, p. 39-60. Après avoir énoncé la doctrine des Grecs sur la vie d'outre-tombe en l'appuyant de diverses autorités, Marc y reprend un à un les sept arguments que les Latins avaient présentés en faveur de leur doctrine, puis il énonce, à son tour, onze chefs d'arguments à l'appui de la thèse grecque. Ces arguments ayant été longuement réfutés par Jean de Torquemada, Marc répliqua par un second discours intitulé : Ἀπολογία πρὸς Λατίνους δευτέρα, ἐν ᾗ ἐκτίθησι καὶ τῆς τῶν Γραικῶν ἐκκλησίας τὴν ἀληθῆ δόξαν, *op. cit.*, p. 108-151. Dans ce mémoire fort étendu, Marc enseigne que les justes n'entrent pas immédiatement en possession de la béatitude; que les pécheurs ne sont pas livrés, aussitôt après la mort, au supplice éternel; mais que les uns et les autres demeurent présentement dans les lieux spéciaux qui leur sont assignés, en attendant la résurrection universelle qui leur ouvrira, soit le ciel, soit l'enfer, provisoirement fermés aux premiers comme aux seconds. Dans un dernier mémoire, *op. cit.*, p. 152-168, Marc, à la demande des Latins, apporte divers éclaircissements sur quatorze points auxquels il avait touché dans son second discours sans s'exprimer avec toute la précision désirable.

Sans revenir ici sur la part prise par Marc d'Éphèse aux discussions générales de Florence, nous devons signaler les lettres et les opuscules qu'il a publiés contre le concile. Nous les avons réunis tout récemment dans le recueil suivant : *Documents relatifs au concile de Florence*. II. *Œuvres anticonciliaires de Marc d'Éphèse*, dans la *Patrologia orientalis* de R. Graffin, t. XVII, fasc. 2, Paris, 1923. Négligeant les détails bibliographiques, que l'on trouvera dans notre ouvrage, nous allons donner la liste de ces divers opuscules en l'accompagnant d'une brève appréciation :

1. *Oratio ad Eugenium papam IV, op. cit.*, p. 336-341. Dans cette courte pièce, qui date des premiers débats de Ferrare, en avril 1438, Marc, après avoir félicité le pape de son concours à l'œuvre du concile, le somme tout à coup, en un langage hautain et discourtois, de mettre fin au schisme en cédant aux Grecs tant sur la procession du Saint-Esprit que sur la question des azymes. — 2. *Testimonia quibus probatur Spiritum Sanctum e solo Patre procedere, op. cit.*, p. 342-367. Simple répertoire de 121 numéros des autorités scripturaires et patristiques sur lesquelles Marc se fonde pour soutenir que l'Esprit-Saint procède du Père, à l'exclusion du Fils. — 3. *Capita syllogistica adversus Latinos de Spiritus Sancti ex solo Patre processione*, p. 368-415. En cinquante-six arguments, comportant beaucoup de redites et de sophismes, Marc s'en prend à la thèse des Latins, qu'il travestit souvent par une série de déductions cent fois repoussées par eux. La composition de cet ouvrage soulève des difficultés qu'il y aurait intérêt à élucider définitivement. Comme ces *Capita* ont été réfutés en partie par Georges Scholarios, en partie par Bessarion, on s'est demandé, à la suite d'Hergenröther, si Marc n'aurait pas donné deux éditions successives de son opuscule. Quoi qu'il en soit, le *Marcianus 527*, qui est dans une bonne partie un autographe de Bessarion, ne contient, f° 93-103, que les *capita* censurés par ce dernier, n. 21-39 de notre édition. Pareillement, le *Parisinus 1270*, f° 159 v°-174, ne présente que les *capita* réfutés par Scholarios. Sans multiplier les hypothèses, on pourrait supposer que les deux censeurs, Scholarios et Bessarion, n'avaient copié que les arguments qu'ils entendaient examiner, et c'est cette copie fragmentaire qui aurait été ensuite incorporée à certains mss. — 4. *Dialogus de additione ad symbolum a Latinis facta*, p. 415-421. Marc ressasse ici, sous forme de dialogue entre un Latin et un Grec, le vieux grief : addition du *Filioque* au symbole de Nicée-Constantinople, contre la prohibition expresse édictée par les anciens conciles d'altérer ce symbole, comme si c'était altérer un symbole que d'y adjoindre des formules supplémentaires pour dirimer les controverses qui se produisent, et comme si, en matière de loi positive, les décisions d'un concile, fût-il œcuménique, pouvaient enchaîner la liberté des conciles suivants. — 5. *Libellus de consecratione eucharistica*, p. 426-434. Marc y soutient, contre la croyance latine, que la consécration du corps du Christ dans l'eucharistie n'est point attachée aux paroles liturgiques de l'institution que récite le prêtre, mais à l'épiclèse qui vient ensuite. — 6. *Confessio fidei Florentiæ scripta, sed post absolutam synodum in lucem edita*, p. 435-442. Composé à Florence, en mai ou juin 1439, et rendu public à une date postérieure, ce document est une curieuse manifestation de l'évident parti pris avec lequel Marc traitait la question de la procession du Saint-Esprit, rejetant en bloc toute la tradition occidentale, et ne retenant de la tradition orientale que les textes favorables à sa thèse, les autres étant à ses yeux inexistants.

Les pièces suivantes, écrites en Orient après le retour d'Italie, ne sont qu'une longue suite de protestations contre le concile, et la preuve des efforts inouïs déployés par Marc pour annuler le pacte de Florence : 7. *Relatio de rebus a se in synodo Florentina gestis*, p. 443-449. Dans cette sorte d'autoapologie, l'auteur raconte comment, seul entre tous ses compatriotes, il avait su résister jusqu'à la fin aux attaques des Latins, à la lassitude générale, à la faim, et même aux présents, pour maintenir intacte la doctrine de son Église et la foi de ses Pères. — 8. *Epistola encyclica contra Græco-Latinos ac decretum synodi Florentinæ*, p. 449-459. Dans cette encyclique adressée

à tous les chrétiens restés orthodoxes, tant sur le continent que dans les îles, Marc attaque avec une extrême violence les partisans de l'union, ceux qu'il appelle dédaigneusement *gréco-latins*, parce que, tout en gardant leur rite, ils reconnaissent la primauté du pape et les vérités définies à Florence.

Non content de soutenir la lutte contre l'union dans des ouvrages rendus publics, Marc la poursuivit avec non moins d'énergie dans des lettres privées, dont plusieurs nous sont parvenues : 9. *Epistola ad Georgium Scholarium, qua in eum invehitur, quod aliquam cum Latinis concordiam fieri posse existimasset*, p. 460-461. Cette lettre assez vive date de l'été 1440. Écrite d'Éphèse, où Marc s'était rendu après sa fuite clandestine de la capitale, le 15 mai de cette année-là, elle avait pour but d'arracher Georges Scholarios aux atermoiements qu'il avait manifestés à Florence en proposant à ses compatriotes, plus peut-être par politique que par conviction, une union loyale avec les Latins. Marc devait finir par triompher des hésitations de ce personnage, l'un des plus influents de l'époque. Après avoir riposté avec une ironie hautaine, Scholarios céda bientôt aux objurgations de Marc, à qui il succéda dans la lutte contre Rome. — 10. *Epistola ad Georgium presbyterum Methonensem contra ritus Ecclesiæ romanæ*, p. 470-471. Dans cette courte missive adressée à un prêtre de Méthone, qui n'a rien de commun, en dépit des affirmations de certains, avec Georges Scholarios, Marc raille avec une amère ironie les rites de l'Église romaine, l'emploi des azymes dans la célébration de la messe, et même l'usage de se raser la barbe — 11. *Epistola ad patriarcham Constantinopolitanum*, p. 475, 476. Le nom du patriarche n'est pas indiqué, mais tout porte à croire qu'il s'agit de Métrophane de Cyzique, élu le 4 mai 1440. Marc l'engage en termes pressants à confesser la vraie foi, sans se laisser abattre par aucune disgrâce. — 12. *Epistola ad præpositum monasterii Vatopedii in monte Atho*, p. 477-479. Dans cette lettre écrite après les cuisants déboires éprouvés par son auteur à Éphèse, Marc exprime le dessein qu'il avait formé d'aller partager la vie des moines de Vatopédi, au mont Athos; mais, arrêté en chemin par les agents impériaux, il exhorte les destinataires à la résistance au mouvement unioniste. — 13. *Epistola ad Theophanem sacerdotem in Eubœa insula*, p. 480-482. Il est de nouveau question dans cette lettre de ce voyage à l'Athos, si malencontreusement interrompu par la réclusion de l'auteur dans l'île de Lemnos; mais, abordant bien vite le sujet habituel de sa correspondance, Marc s'en prend en termes injurieux au nouveau métropolite d'Athènes, partisan des Latins, et presse Théophane, prêtre de l'île d'Eubée, de ne rien négliger pour détourner le clergé de communier avec ce prélat mercenaire. La lettre est datée du 16 juin, probablement de 1441, ou même de 1442, mais sûrement pas de 1440, comme l'ont voulu certains historiens. — 14. *Epistola ad Theophanem monachum in insula Imbro*, *op. cit.*, p. 482, 483. Ce Théophane d'Imbros avait adressé à Marc un mémoire contre l'acte de Florence en le priant de le faire tenir à l'empereur; Marc lui répond que le moment était bien mal choisi, car on venait d'élire un patriarche favorable au latinisme, évidemment Grégoire le protosyncelle, que l'on nous dépeint ici sous les couleurs les plus noires, parce qu'il refusait de renier la signature apposée par lui au bas du pacte de Florence. Métrophane de Cyzique étant mort le 1er août 1443, cette lettre est de la fin de cette année-là ou du commencement de la suivante. — 15. *Epistola ad præpositum monasterii S. Joannis Prodromi a Petra dicti*. Cette lettre encore inédite verra le jour prochainement; elle est conservée dans le codex *Philippicus* 118?, f. 75 v°-7? v°, au milieu d'autres opuscules de Marc; le titre en a été biffé à dessein, mais comme elle est tout à fait dans le style des autres compositions de notre fougueux controversiste, nous ne doutons plus qu'elle ne soit également de lui, et nous regrettons, après examen, de l'avoir écartée de notre recueil des œuvres anticonciliaires de Marc d'Éphèse, où elle aurait dû naturellement trouver place. L'auteur y rappelle d'abord que le latinisme est comme le syncrétisme de toutes les hérésies parues dans l'Église, au cours de l'histoire. En effet, les azymes ne renouvellent-ils pas l'hérésie d'Apollinaire et d'Arius, et la procession du Saint-Esprit *ex utroque* celle de Macédonius? Ici, l'auteur reproduit textuellement un long passage de la confession de foi qu'il avait composée à Florence, preuve évidente que la lettre est bien de lui. Poursuivant sa grotesque énumération, il affirme que les Latins, par leur doctrine sur le purgatoire, sont origénistes, de même qu'ils sont monophysites et théopaschites par les rites qu'ils ont empruntés aux Arméniens. Toute la lettre est sur ce ton; Marc a dû l'écrire au sortir d'une de ces crises d'épilepsie qui l'ont tourmenté toute sa vie. — 16. *Marci Ephesii morientis oratio ad amicorum cœtum ac nominatim ad Georgium Scholarium*, *op. cit.*, p. 484-491. Cette pièce, que l'un des assistants, Théodore Agallianos, a reproduite de mémoire, nous fait assister aux derniers moments de l'archevêque d'Éphèse. Dans une première partie, Marc déclare en face de la mort ne vouloir à aucun prix de la communion du patriarche ou de ses partisans ; puis, s'adressant personnellement à Scholarios, il le conjure de recevoir de ses mains défaillantes le drapeau de l'orthodoxie, et de le tenir bien haut, une fois que lui-même aura quitté l'arène. Triste vie, qui s'achève ainsi sur une parole de haine et dans un geste de malédiction!

Joh. Dräseke, *Zu Marcus Eugenicus von Ephesus*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1891, t. XII, p. 91-116; Nic. Kalogeras, Μᾶρκος ὁ Εὐγενικὸς καὶ Βησσαρίων ὁ καρδινάλις, Athènes, 1893; K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Munich, 1897, p. 115, 116; S. Pétridès, *Le synaxaire de Marc d'Éphèse*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1910, t. XV, p. 97-107; L. Petit, *Documents relatifs au concile de Florence. I. La question du purgatoire à Ferrare. II. Œuvres anticonciliaires de Marc d'Éphèse*, dans R. Graffin, *Patrologia orientalis*, t. XV, p. 1-170, t. XVII, p. 307-524; sur ces deux publications, voir A. d'Alès dans le *Gregorianum*, Rome, 1922, t. III, p. 9-50, t. V, p. 345-368; V. Grumel, *Marc d'Éphèse. Vie, écrits, doctrine*, dans *Estudis Franciscans*, Barcelone, 1925, t. XXXVI, p. 425-448; L. Petit, *Bibliographie des acolouthies grecques*, Bruxelles, 1926, p. 136-139; *Acolouthie de Marc Eugénicos archevêque d'Éphèse*, dans *Studi bizantini*, Rome, 1926, t. II (sous presse).

† L. PETIT.

MARC-ANTOINE GALIZIO frère mineur capucin, né à Carpenedolo, bourg du diocèse de Brescia, le 28 octobre 1599, entrait au noviciat au mois d'octobre 1616. Élevé au sacerdoce, il ne tarda pas à être institué lecteur en philosophie, s'attachant, suivant la tradition de sa famille religieuse, à la doctrine de saint Bonaventure. Il ne quitta sa chaire, en 1630, que pour exercer les fonctions de ministre provincial. Comme tel il assistait au chapitre général de 1650, et le nouveau ministre le prenait pour consulteur. En 1637, il était élu définiteur général et, rentré dans sa province après quelques années, il se voyait de nouveau placé à sa tête. De 1650 à 1662, nous le retrouvons à Rome comme procureur général, et ensuite il est nommé ministre général. Le P. Galizio mourut à Nice, le 27 juillet 1665, au cours de ses visites pastorales. Très vite il avait été remarqué à Rome et nommé consulteur du Saint-Office. Il eut, dit-on, une part très active dans les sessions qui précédèrent la condamnation des cinq propositions de Jansénius par Innocent X, le 31 mai 1653.

On a du P. Galizio : *Summa totius dialecticæ ad mentem S. Bonaventuræ doct. seraph. ex ejusdem scriptis majori qua fieri potuit diligentia excerptæ et in quatuor libros distributæ*, in-4°, Rome, 1631; *Summa totius philosophiæ Aristotelicæ ad mentem S. Bonaventuræ... et in tres partes distributæ*, 2 in-4°, Rome, 1635; *Novum de Immaculatæ virginis Conceptione encomium. Opus universis Dei præconibus perquam utile et jucundum*, in-4°, Brescia, 1636. En sa qualité de procureur général, il avait essayé de sauver les *Annales* de son ordre écrites par Bovérius, de la condamnation qui les atteignit le 18 juillet 1651; il gagna seulement qu'elles ne fussent mises à l'Index que *donec corrigantur*; l'année suivante, 19 novembre, il obtenait le retrait de la condamnation. A peine voilé sous le nom d'Antoine Marie Galizio, il les défendait encore dans la *Dilucidatio speculi apologetici*, in-4°, Anvers, 1653, des attaques du P. Jacques de Riddere, mineur observant. Le P. Galizio laissait de nombreux manuscrits, que les occupations de sa charge ne lui avaient pas permis de publier : en particulier des Commentaires sur les quatre livres des Sentences de saint Bonaventure. Après sa mort on tira de ses papiers une œuvre de sa jeunesse religieuse, *La filomela overo del canto spirituale*, in-4°, Milan, 1694, dans laquelle sous la métaphore du chant il enseigne les moyens de devenir parfait et saint. A la fin se trouve une *Breve e succinta narrazione della vita, attioni e morte del M. R. P. Marc'Antonio Gallicio*, écrite par ses secrétaires, les PP. François de Desenzano et Angélique de Carpenedolo, ainsi que son oraison funèbre par le P. Amateur de Pecetto, provincial de Piémont.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 29; Vladimir de Bergame, *I cappuccini bresciani*, Milan, 1891.

P. Édouard d'Alençon.

MARCA (Pierre de) (1594-1662) naquit à Gan en Béarn, le 24 janvier 1594; en 1615, il était conseiller au Conseil souverain de Pau, presqu'entièrement composé de calvinistes; il se conduisit avec tant d'intelligence que Louis XIII, en 1621, érigea ce Conseil en Parlement, et que Marca en fut nommé le président. Conseiller d'État et Maître des Requêtes en 1639, il se maria à cette date, mais, ayant perdu sa femme, il entra dans les ordres, et il fut ordonné prêtre le 2 avril 1642; bientôt, il était nommé à l'évêché de Conserans, mais il ne put alors obtenir ses bulles de Rome, à cause de son livre *De concordia* dont une partie avait paru en 1641; il atténua ses opinions dans un écrit publié à Barcelone, en 1647; Urbain VIII lui accorda enfin ses bulles, et Marca fut sacré évêque, le 20 décembre 1648. Après la conquête de la Catalogne par Louis XIII, Marca agit avec beaucoup d'habileté; aussi, pour le récompenser, le nomma-t-on à l'archevêché de Toulouse, en 1652. Il combattit le jansénisme, et ce fut lui qui rédigea le premier Formulaire contre les propositions de Jansénius. Il fut nommé archevêque de Paris en 1662, mais il mourut avant de prendre possession de son nouveau siège, le 29 juin 1662, le jour même où il recevait ses bulles, à la grande joie des amis de Port-Royal.

Les ouvrages de Marca sont nombreux et très importants au point de vue religieux; beaucoup n'ont été publiés qu'après sa mort, par son secrétaire Baluze, ou sont restés encore manuscrits. — Le premier en date, celui qui est demeuré le plus célèbre, a pour titre : *De concordia sacerdotii et imperii seu de libertatibus Ecclesiæ gallicanæ dissertationum libri quatuor*, 2 vol. in-4°, Paris, 1641; l'ouvrage fut réédité, en 1663 et 1669, avec de nombreuses additions, mais l'édition la plus complète comprend huit livres en 2 vol. in-fol., Paris, 1704 et 1705, et fut publiée par Baluze (*Journal des Savants* du 12 janv. 1705, p. 11-18, et *Mémoires de Trévoux* d'octobre 1704, p. 1695-1699). L'édition de 1641 était dédiée au cardinal duc de Richelieu, et fut mise à l'Index par un décret du 7 avril 1642; la deuxième de 1663 est dédiée au super-illustre Pierre Séguier, chancelier de France, juin 1663. L'édition de Francfort, in-fol., 1708, contient plusieurs dissertations qui avaient paru séparées, en France, et des *Observations* de l'éditeur, Juste Bohmer, sous ce titre : *Selectæ observationes ecclesiasticæ dissertationes P. de Marca... illustrantes et studio juris ecclesiastici inservientes*. C'est sur cette édition qu'ont été faites celles de Rovereto, 1742, de Venise, 1763, in-fol., de Naples, 6 vol. in-4°; cette dernière contient quelques notes du cardinal Firminiani qu'on retrouve dans l'édition de Bamberg, en 6 vol. in-4°, 1788-1789. L'ouvrage avait été composé sur les désirs de Richelieu contre l'*Optatus Gallus de cavendo schismate;* mais la réfutation de l'écrit est surtout indirecte. Marca veut montrer que les libertés de l'Église gallicane, bien expliquées, fournissent le véritable moyen d'établir la concorde entre les deux puissances; il veut prouver que : *a*) le but des libertés gallicanes est de reconnaître l'autorité du Siège apostolique et de lui rendre les devoirs qui lui sont dus; *b*) les papes ont toujours tempéré leur puissance à l'égard des Églises de France en sorte que les droits du royaume et de l'Église n'ont jamais souffert; *c*) la France a religieusement observé ces maximes. Le second fondement des libertés gallicanes est l'autorité souveraine des princes qui sont les protecteurs de l'Église : ils ne peuvent pas faire des lois ecclésiastiques proprement dites, mais ils doivent faire observer les canons de l'Église et maintenir la religion et la paix. Les libertés de l'Église gallicane consistent dans l'observation des anciens canons et du droit canon complété par les décrétales; toutes ces lois doivent être appliquées; si elles sont violées, les appels comme d'abus sont légitimes et ils remontent aux premiers temps de l'Église. L'autorité des conciles provinciaux et nationaux s'appuie sur le même fondement, l'élection des évêques qui, dit-il, appartient aux métropolitains et aux évêques de la province, lesquels assemblés dans l'Église vacante, choisissent un sujet en présence du clergé et du peuple, celui-ci pouvant approuver ou désapprouver l'élection. Baluze, dans son édition, a ajouté une *Vie de Marca* et publié une *Lettre de Marca* au pape Innocent X, du 26 septembre 1646; à la fin du t. II, il donne deux œuvres qui peuvent appuyer les thèses de Marca : *Liber de chorepiscopis et dignitate atque officio eorum* de Raban Maur; *Liber de reverentia filiorum erga patres et subditorum erga reges... ad Ludovicem Imperatorem*. — Peu après la publication de ce premier écrit, Marca commentait l'*Epistola decretalis Vigilii papæ pro confirmatione Væ Synodi œcumenicæ, græce nunc primum edita, cum interpretatione latina et dissertatione... Accessere epistola Eutychii ad Vigilium cum Vigilii rescripto et anathematismi Væ Synodi*, in-8°, Paris, 1642.

A Rome, on désapprouva les thèses de Marca, qui furent mises à l'Index; les deux écrits suivants atténuent ces thèses : *Dissertatio de primatu Lugdunensi et aliis primatibus*, in-4°, Lyon, 1644, et surtout le *Libellus quo editionis librorum de concordia sacerdotii et imperii consilium exponit, opus Apostolicæ Sedis censuræ submittit et reges canonum custodes, non vero auctores esse docet Petrus de Marca*, in-4°, Barcelone, 1646; à la suite de cet écrit, se trouve une lettre au cardinal Barberini sur la doctrine de son livre. Ce *Libellus* a été ajouté, dès la seconde édition du *De concordia*, et il obtint de Rome les bulles que Marca attendait depuis 1642.

D'autre part, Marca publia des ouvrages d'histoire

locale : *Histoire de Notre Dame de Beth Aram, dans le Béarn, diocèse de Lescar*, in-8°, Beth Aram, 1648, et *Traité des merveilles opérées en la chapelle de Notre Dame du Calvaire de Beth Aram*. Marca raconte l'histoire de cette chapelle, très fréquentée par les pèlerins, et les nombreux miracles authentiques qui s'y sont produits; une seconde édition ajoute « les miracles omis ou qui sont arrivés depuis, recueillis par les prêtres de la Congrégation de ce lieu », in-12, Beth-Aram, 1648. En 1650, Marca publia un travail, encore aujourd'hui très apprécié : *Histoire du Béarn*, contenant l'origine des rois de Navarre, des ducs de Gascogne, marquis de Gothie, princes de Béarn, comtes de Carcassonne, de Foix, de Bigorre, avec diverses observations géographiques et historiques, in-fol., Paris, 1650. L'abbé Dubarat a donné une nouvelle édition de cet ouvrage, in-4°, Pau, 1889, avec une longue notice de ccxv pages sur Pierre de Marca; de l'écrit de Marca, on peut rapprocher les *Antiquités du Béarn*, manuscrit inédit de la Bibliothèque nationale, publié et précédé d'une notice sur la vie de l'auteur, par M. G. Basele de Lagrèze, in-8°, Pau, 1846.

Marca aborda la question janséniste dans l'écrit suivant : *Relation des délibérations du Clergé de France sur les constitutions de nos SS. PP. les papes Innocent X et Alexandre VII, par lesquelles sont déclarées et définies les cinq propositions en matière de foi, avec les Brefs et Lettres des papes aux cardinaux et évêques de ce royaume; ensemble les Déclarations de S. M. et les lettres des cardinaux et évêques au pape et aux évêques du royaume avec celles de l'assemblée de 1661 à S. S. sur le sujet desdites propositions et des délibérations, arrêts du Conseil, et généralement tout ce qui s'est passé sur le sujet des traductions du Missel romain en français*, in-4°, Paris, 1661. Déjà auparavant, Marca avait publié à part la *Relation de ce qui s'est fait depuis 1653 dans les assemblées des évêques au sujet des cinq propositions de Jansénius*, in-4°, Paris, 1657; cette *Relation* se trouve dans la *Collection des Procès-verbaux des assemblées du Clergé*, t. IV, pièces justificatives, p. 29-68; elle fut vivement attaquée par Nicole, dans le *Belga percontator*, in-4°, Paris, 1657, et dans le 6e *Mémoire sur la cause des quatre évêques*, *Œuvres* d'Arnauld, t. XXIV, p. 263-266. Arnauld, lui aussi, critique Marca et le met en contradiction avec lui-même, en plusieurs passages. Cf. *Les justes plaintes des théologiens*, c. X-XIII, dans les *Œuvres* d'Arnauld, t. XXII, p. 149-169; *Défense de la lettre circulaire des quatre évêques*, *ibid.*, t. XXIV, p. 130-135; *Histoire du Formulaire*, *ibid.*, t. XXV, p. 152-160. Dans sa relation, Marca montre que la paix ne peut subsister dans le royaume que par l'obéissance sincère aux décisions de l'Église et aux ordres de sa Majesté pour leur exécution : pour procurer cette obéissance si nécessaire, on publia, en 1677, une nouvelle édition « qui donnera une connaissance véritable et assurée de tout ce qui a été fait au sujet des cinq propositions, tirées du livre de Jansénius ». M. Gazier a peint tout à fait en noir le rôle de Marca dans les affaires du jansénisme et, en particulier, dans la question du Formulaire, *Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours*, 2 vol. in-8°, Paris, 1922, t. I, p. 113-130.

Les autres écrits de Marca n'ont paru qu'après sa mort, ou du moins ont été recueillis dans des écrits posthumes. Il faut citer d'abord, *Dissertationes posthumæ sacræ et ecclesiasticæ quarum quædam lingua gallica.... Accesserunt epistolæ D. Baluzii, occasione harum dissertationum scriptæ, cum responsis F. Fagel, ad easdem*, in-12, s. l., 1669; cet ouvrage est édité par l'abbé Paul Faget qui eut des polémiques violentes avec Baluze, au sujet de cet écrit. Faget donne d'abord une longue notice en latin sur la vie de Marca, puis quatre dissertations latines sur l'eucharistie, le sacrifice de la messe, l'institution du patriarcat de Constantinople et enfin l'origine du ciel et de la terre, puis trois dissertations françaises sur les sacrements de l'eucharistie (distinct du précédent), de la pénitence et du mariage dans lequel Marca soutient que le prêtre est le ministre du mariage; la matière est constituée par les actes de mutuel consentement donnés par les époux, et la forme consiste dans les paroles pleines de prières et de bénédictions prononcées par le prêtre. A la suite sont placées les lettres de Baluze qui accuse Faget, d'avoir « massacré les dissertations imprimées à la sourdine et d'avoir fait des altérations après coup », et d'avoir si mal écrit sa vie et mis « tant de niaiseries et de fautes contre le bon sens et tant d'absurdités qu'il est fâcheux qu'un si grand homme ait rencontré un si mauvais écrivain ». Baluze lui-même publia plusieurs ouvrages de Marca, dans l'écrit intitulé : *Opuscula Petri de Marca, archiepiscopi Parisiensis, nunc primum edita*, in-12, Paris, 1681. Il y a treize opuscules dont les plus intéressants sont les suivants : *De stemmate Christi, de adventu Magorum ad Christum et an reges fuerint?* (les Mages venaient d'Arabie et ils étaient rois), *de singulari Petri primatu, de discrimine clericorum et laicorum juris divini et de forma regiminis a Christo in Ecclesia instituti, de veteribus collectionibus canonum, de origine et progressu cultus Beatæ Mariæ Virginis in Monteferrato exhibiti, de theca reliquiarum sancti Joannis Baptistæ quæ servantur in ecclesia dominicanorum Perpinianensium*. Déjà, en 1669, Baluze avait réédité, avec des notes, quelques écrits de Marca, sous le titre : *Illustrissimi viri Petri de Marca archiepiscopi Parisiensis dissertationes tres Stephanus Baluzius Tutelensis in unum collegit, emendavit, notis illustravit et appendicem adjecit actorum veterum*, in-12, Paris, 1669; les trois dissertations annotées sont celles du pape Vigile, du Primat de l'Église de Lyon, dont nous avons déjà parlé et *Epistola ad clarissimum virum Henricum Valesium de tempore quo primum in Galliis suscepta est Christi fides*, que Marca avait lui-même publiée, en août 1658, pour montrer que les apôtres avaient envoyé en Gaule Lucas et Crescens, que saint Paul était peut-être passé en Gaule en allant en Espagne, et que par suite, la Gaule avait été évangélisée dès le Ier siècle.

Outre ces écrits publiés par lui ou par Faget et Baluze, Marca a laissé un grand nombre de manuscrits qu'on trouve en divers dépôts. A la Bibliothèque nationale, il y a, au *fonds Baluze*, n. *118*, un *Recueil touchant les affaires du jansénisme, tiré des Mémoires de Pierre de Marca*; n. *119*, f° 30 sq. : *Traité de l'autorité ecclésiastique et séculière sur les mariages*; n. *174* : Opuscules de Pierre de Marca. Aux Manuscrits du *fonds français, 10.553 : Traité de l'origine de la régale; 17.095*, et nouv. acq. *2095 : Traité de M. de Marca sur les empêchements dirimants de mariage*; n. *17.614 : Mémoires sur une thèse soutenue en 1661, au Collège de Clermont, touchant l'infaillibilité du pape*; n. *17.625 : Papiers de Pierre de Marca*, dont quelques-uns, autographes, sur les Conciles nationaux et provinciaux, l'origine de la Régale, les indults de la Cour de Rome, sur les libertés de l'Église gallicane, sur le livre de la *Fréquente communion*, sur la nullité des mariages des princes contractés sans le consentement du roi...; n. *17.750 : Mémoires divers*. A la Bibliothèque de l'Arsenal, ms. *2218 : Traité de l'autorité ecclésiastique et séculière*, f° 1-17; ms. *4115 : Trois arguments pour concilier la nullité des mariages des princes du sang faits sans le consentement du roi*, f° 473-665. A la Bibliothèque Sainte-Geneviève ms. *360 : Remarques sur le livre de M. de Marca intitulé : De concordia*; ms. *371 : Écrit de M. de Marca sur le libelle intitulé : Optatus Gallus de cavendo schismate*; ms. *397 : De l'autorité*

ecclésiastique et séculière sur les mariages (à l'occasion du second mariage de Monsieur, frère unique de Louis XIII, avec la Princesse de Lorraine); ms. *1598 : Papiers de Pierre de Marca sur les sacrements de mariage et de pénitence.* A la Bibliothèque Mazarine, ms. *1120 : Mémoire contenant l'examen d'une thèse sur l'infaillibilité du pape;* ms. *2138* et *4392: Mémoire de Marca concernant la nullité du mariage du duc d'Orléans*, 1631; ms. *1246 : Harangue au roi, au nom de l'Assemblée du clergé, touchant la détention du cardinal de Retz*, 9 janvier 1653.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXVI, p. 445, 446; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIII, col. 376-378; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. VII, p. 194-195; Feller, *Biographie universelle*, édit. Perennès, 1842, t. VIII, p. 134, 135; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVI, p. 96-100; Chaudon et Delandine, *Dictionnaire universel, historique, critique et bibliographique*, 5e édit., 1810, t. XI, p. 89-91; Barral, *Dictionnaire historique littéraire et critique*, 4 t. en 6 vol. in-8°, Avignon, 1758-1762, t. III, p. 329, 330; Ladvocat, *Dictionnaire historique et bibliographique portatif*, t. II, p. 208, 209; Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XII, p. 313-351; Rapin, *Mémoires*, édit. Aubineau, 3 vol. in-8°, Lyon et Paris, 1863, t. II, p. 205-212, 494-505 et t. III, p. 112, 120, 176-182; abbé Faget, *Vie de Marca*, en tête des *Opuscules;* Baluze, *Vie de Marca*, en tête des dissertations posthumes, et dans *Epistola ad Samuelem Sorberium*, 1663; abbé Bompart, *Éloge de M. de Marca*, in-8°, Paris, 1768; J. Doujat, *De Petri de Marca moribus et rebus gestis*, in-4°, Paris, 1664; abbé Dubarat, *Notice sur Pierre de Marca*, en tête de la nouvelle édition de l'*Histoire du Béarn*, in-4°, Pau, 1889; E. du Pin, *Bibliothèque ecclésiastique des auteurs du XVIIe siècle*, IIe part., p. 1-105; Fisquet, *La France pontificale*, Paris, p. 414-419; *Biographie toulousaine*, 2 vol. in-8°, Paris, 1823, t. II, p. 18-20; *Kirchenlexicon*, t. VIII, col. 642-648; *Encyclopédie des sciences religieuses* (prot.), t. VIII, p. 654, 655.

J. Carreyre.

1. MARCEL Ier (SAINT), pape (308-309). — Les données chronologiques relatives à son pontificat, fort embrouillées dans les deux éditions du *Liber Pontificalis*, ont été tirées au clair par L. Duchesne. Entre Marcel et son prédécesseur Marcellin, il y eut une vacance de trois ans et sept mois, causée par la persécution d'abord, puis par l'incertitude de la situation politique. Quand le « tyran » Maxence eut consolidé son pouvoir et que l'on crut pouvoir compter sur sa tolérance, l'Église de Rome élut comme pape le prêtre Marcel, qui semble avoir joué quelque rôle soit durant le pontificat de Marcellin, soit pendant l'interrègne. Marcel eut pour tâche essentielle de réorganiser l'Église romaine, profondément troublée par les événements antérieurs. Le *Liber Pontificalis* lui attribue la division de la ville de Rome en vingt-cinq titres ou paroisses, et il ajoute, embrouillant un peu toutes les idées : *propter baptismum et pænitentiam multorum qui convertebantur ex paganis et propter sepulturas martyrum.* On entendra que les divers « titres » devaient s'occuper de la préparation au baptême des païens qui se convertissaient, de la préparation à la pénitence des fidèles qui avaient failli dans la persécution, et enfin de la sépulture non seulement des martyrs, mais de tous les membres de l'Église. La réconciliation des nombreux *lapsi* dut être en effet, une des préoccupations principales du pape. A en juger par l'épitaphe que, soixante ans plus tard, le pape Damase consacrera à son prédécesseur, cette réconciliation n'alla pas sans difficulté. On revit à Rome des troubles analogues à ceux qui avaient suivi la persécution de Dèce. L'agitation descendit dans la rue, il y eut des bagarres sanglantes. Le gouvernement, à la suite de la dénonciation d'un apostat plus coupable que les autres, intervint et exila le pape Marcel ; cette mesure ne mit pas fin aux troubles, qui continuèrent sous le successeur de Marcel, le pape Eusèbe. — Dans sa deuxième édition, le *Liber pontificalis* donne des malheurs du pape Marcel un récit tout différent; l'église où il officiait est changée, par ordre de Maxence, en écurie, où le pape lui-même doit servir comme palefrenier; il y meurt de fatigue. Une narration analogue se retrouve dans des *Gesta Martyrum* postérieurs. Pas plus que la précédente, elle n'a de garantie d'authenticité. L'une et l'autre sont l'explication légendaire des origines du *titulus Marcelli.*

Il faut au moins mentionner l'hypothèse qu'a suggérée en 1896 à Th. Mommsen, relativement à Marcel, l'étude des données chronologiques que fournissent, d'une part, le catalogue libérien, d'autre part l'*Index* des évêques romains qui est à la base des catalogues pontificaux échelonnés du Ve au VIIe siècle et publiés par L. Duchesne, *Liber Pontif.*, t. I, p. 14-34. Le catalogue libérien distingue un pape Marcellin et un pape Marcel; entre deux, il indique une vacance de 8 ans (7 ans dans l'édit. Duchesne, *ibid.*, p. 6), 3 mois et 25 jours, qui mettrait l'accession de Marcel en 312 (ou 311), date qui correspond sensiblement à l'élection du pape Eusèbe (successeur de Marcel d'après le comput ordinaire). Tout s'arrangerait au mieux, dit Mommsen, si l'on supprimait Marcel. Or, ce n'est point ici une hypothèse désespérée, car justement l'*Index* ci-dessus mentionné ne connaît pas de pape Marcel, mais passe directement de Marcellin à Eusèbe. (Notons qu'en fait il serait non moins exact de dire que l'*Index* ne mentionne pas de Marcellin et ne connaît que Marcel; voir ci-dessous art. Marcellin). Mommsen suppose donc une vacance de plus de 7 ans entre Marcellin et Eusèbe. Pour expliquer cependant l'épitaphe damasienne relative à Marcel, il suppose que celui-ci, simple prêtre, avait gouverné en cette qualité la communauté romaine, parce que Maxence, empereur de fait à Rome, depuis 306, n'avait pas autorisé d'élection épiscopale. Cette hypothèse n'a été favorablement accueillie ni par A. Harnack (art. *Marcellinus* de la *Realencyclopädie* protestante), ni par L. Duchesne, qui l'écarte par simple prétérition dans son *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 92-95.

Le pape saint Marcel figure comme martyr au martyrologe et au bréviaire romains, le 16 janvier, qui est la date fournie par le martyrologe hiéronymien et aussi par la *Depositio episcoporum* du *Chronographe de 353* (en corrigeant, il est vrai, *Marcellini* en *Marcelli*, comme tout semble y inviter; cf. art. Marcellin). S'il est mort en exil, ce qui est fort possible, son corps aura été ramené à Rome et enseveli à la date susdite.

Le Liber Pontificalis, édit. Duchesne, t. I, p. XCIX-C, 6, 7, 72, 75, 164-166; Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2e édit., t. I, p. 26, relève trois lettres attribuées à Marcel, d'évidente inauthenticité, leur texte dans *P. L.*, t. VII, col. 1091-1100; l'inscription damasienne dans Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, t. II, p. 62, 103, 138; la légende de Marcel dans *Acta Sanctorum*, janvier, t. II, Anvers, 1643, p. 3-14. — Tillemont, *Mémoires*, t. V, p. 95-99, 627-630; Th. Mommsen, *Ordo et spatia episcoporum romanorum*, dans *Neues Archiv*, 1896, t. XXI, p. 335-357.

É. Amann.

2. MARCEL II, pape du 9 avril au 1er mai 1555. — Marcello Cervini degli Spannocchi naquit le 6 mai 1501 à Monte Fano. Ses talents littéraires — il traduisit en italien le traité *De amicitia* de Cicéron — le firent apprécier du cardinal Alexandre Farnèse qui l'introduisit à la cour pontificale. Les honneurs ecclésiastiques ne tardèrent point à lui être attribués : il fut nommé successivement évêque de Nicastro en 1539, cardinal-prêtre du titre de Sainte-Croix de Jérusalem le 18 décembre 1539, administrateur de l'évêché de Reggio en 1540, puis de celui de Gubbio en 1544. Sous Jules III il reçut le titre de bibliothécaire apostolique et ouvrit ainsi l'ère des cardinaux biblio-

thecaires. Toutefois ses mérites littéraires ne suffirent pas à le mettre en évidence. Il montra sa valeur comme légat *a latere* en 1540 près de Charles-Quint, comme président du concile de Trente en 1545 et comme légat à Bologne, à Ravenne et à Plaisance. A la mort de Jules III, l'intégrité de sa vie, sa piété et surtout ses désirs de réforme ecclésiastique le désignèrent aux suffrages des cardinaux : le 9 avril 1555, il était élu pape, mais une attaque d'apoplexie foudroyante occasionna sa fin prématurée, le 1er mai suivant.

La vie de Marcel II a été écrite sur les ordres de Benoît XIV par l'abbé P. Polidori sous le titre : *De vita, gestis et moribus Marcelli II pontificis maximi commentarius*, Rome, 1744. On peut encore consulter G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Venise, 1847, t. XLII, p. 238-246; Raynaldi, *Annales ecclesiastici, ad annum* 1555, n. 13-20; S. Pallavicinio, *Istoria del concilio di Trento*, dans ses *Œuvres*, édit. de Rome, 1846, t. XII, p. 176-179, 183-190 et t. XIV, p. 136-139.

G. MOLLAT.

3. MARCEL Christophe, théologien italien du XVIe siècle. — Issu d'une famille patricienne de Venise, il fut chanoine et docteur de Padoue, protonotaire apostolique sous Jules II, archevêque de Corfou sous Léon X. Sous le titre *Rituum ecclesiasticorum sive sacrarum cæremoniarum SS. romanæ Ecclesiæ libri tres*, il a publié à Venise, en 1516, in-fol., le *Cæremoniale romanum*, corrigé en 1488 par Augustin Patrizi. L'ouvrage fut réédité souvent : Florence, 1521, in-8°; Cologne, 1557, in-8°; Rome, 1560, in-fol. Cette publication suscita des jalousies et une accusation de plagiat de la part de Mgr Grassi, cérémoniaire pontifical. Voir sur cette affaire le récit de Zeno, *Dissertazioni Vossiane*, t. II, p. 109-123. Marcel a écrit lui-même plusieurs œuvres qu'il a fait imprimer : *Universalis de anima traditionis opus, libri VI*, Venise, 1508, in-fol.; *Oratio ad Julium II in die omnium sanctorum*, s. l. n. d.; *In quarta Lateranensis concilii sessione habita oratio*, Rome, 1513, in-4°, discours prononcé à la demande du pape, le 10 décembre 1512, sur les devoirs du Prince; *De auctoritate summi pontificis et his quæ ad illum pertinent, adversus impia Martini Lutheri dogmata, libri duo*, Florence, 1521, in-4°; *Epistola sacrarum litterarum studiosis*, Florence, 1522; *Exercitationes in septem primis psalmis*, Rome, 1523, in-4°; *In psalmum XII*, in-4°, Rome, 1525. Parmi les inédits, il faut signaler, outre divers discours, les *Quæstiones IV philosophicæ* et un *De fato*. Marcel était à Rome quand l'armée de Charles-Quint s'empara de la ville, le 6 mai 1527. Emmené par la soldatesque luthérienne et incapable de payer sa rançon, il fut cruellement martyrisé aux environs de Gaëte.

Fabricius, *Bibl. lat. med. et infim. æt.*, Hambourg, 1734, t. I, p. 1049; Feller, *Dict. histor.*, t. VIII, p. 138; Apostolo Zeno, *Dissertationi Vossiane*, Venise, 1752, 1753, t. II, p. 109-124; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. II, col. 1274.

E. VANSTEENBERGHE.

4. MARCEL D'ANCYRE doit sa célébrité au fameux « incident théologique » qu'il provoqua, au cours des laborieuses discussions entre orientaux et occidentaux lors de la réaction antinicéenne de 335 à 345 environ, compromettant à la fois et l'unité de front des orthodoxes et le juste équilibre de la doctrine chrétienne.

Nous savons peu de choses de ses antécédents. Évêque d'Ancyre, en Cappadoce, il avait été au concile de Nicée l'un des plus ardents adversaires d'Arius, et sa vigueur lui avait valu l'estime tant d'Athanase que des légats romains. Lorsque la fermeté de l'empereur Constantin sembla fléchir, et que peu à peu un arianisme plus ou moins édulcoré profita de la sympathie du prince, Marcel maintint avec rigidité les formules nicéennes. On sait en particulier que, vers 335, il composa un traité contre le rhéteur cappadocien Asterios, pour le moins semi-arien très avancé, qui avait ramassé en un écrit de propagande ses idées théologiques. Socrates, *H. E.*, l. XXXVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 172. Au concile de Tyr, en 335, il soutint Athanase et refusa de concourir à la réhabilitation d'Arius. Mais son ouvrage venait d'être présenté par l'empereur lui-même, à qui il l'avait dédié, au synode de Constantinople, composé en immense majorité d'eusébiens, puisque les nicéens purs avaient été exilés. La condamnation n'était pas douteuse : Marcel fut déposé, et on lui donna un successeur sur le siège d'Ancyre. Quant à sa doctrine, elle était déclarée infectée de sabellianisme, ce qui était l'habituelle accusation portée contre les nicéens; Eusèbe de Césarée était chargé d'en manifester les erreurs. C'est par cette réfutation que nous possédons aujourd'hui quelques fragments de l'œuvre de Marcel, dans les deux écrits d'Eusèbe, le *Contra Marcellum* en deux livres, le *De theologia ecclesiastica* en trois livres.

Les nicéens et Athanase n'abandonnèrent pas leur ami; lui-même d'ailleurs savait se défendre. Rentrés d'exil après la mort de Constantin en 337, les prélats orthodoxes, y compris Athanase et Marcel, durent promptement y repartir, le nouvel empereur Constance favorisant décidément le parti arianisant. Un grand nombre d'entre eux allèrent chercher appui à Rome. Voir l'art. JULES Ier *(Saint)*, t. VIII, col. 1915, 1916. Athanase, dès 340, s'y justifiait facilement des accusations portées contre lui. Marcel entreprit de faire de même. Épiphane a conservé le texte grec de la lettre adressée à ce sujet par Marcel au pape Jules. *Hæres.*, LXXII, 2, 3, *P. G.*, t. XLII, col. 384 sq. La tâche, ardue, car sa doctrine même était expressément dénoncée, lui fut facilitée par l'amitié d'Athanase, par l'appui des anciens légats de Nicée, par l'absence de ses accusateurs. En 341, le pape Jules proclama son orthodoxie et lui rendit son siège; une lettre, où la profession de foi de Marcel était sans doute jointe en témoignage, en avisait les prélats orientaux. Ce texte capital ne s'est conservé qu'en grec dans l'*Apologia* d'Athanase, n. 20 sq. En voici la traduction latine donnée par Coustant, *Epist. RR. PP.*, p. 3 8. *Quod autem ad Marcellum attinet, postquam de illo ut impio erga Christum scripsistis, vobis studui significare eum, cum huc venisset, affirmasse falsa esse quæ vos de ipso scripsistis. Sed cum nihilominus postulassemus ut fidem suam exponeret, tanta fiducia per se ipse respondit, ut nobis exploratum fuerit eum nihil a veritate alienum profiteri. Namque professus est sese de Domino et Salvatore nostro Jesu Christo æque pie sensisse ac sentit Ecclesia catholica neque se nunc primum sed pridem ita sensisse.... Cum ergo ille recte sentiret et rectæ fidei suæ testimonium haberet, quid, quæso, et de illo nobis faciendum fuit nisi ut eum pro episcopo haberemus, ut et habuimus, et a communione non abjiceremus.* Cf. *P. L.*, t. VIII, col. 900, 901.

Mais les théologiens romains n'avaient point, pour lire les formules habilement discrètes de Marcel, la perspicacité maligne des orientaux, plus au fait des subtilités de leur confrère et très en éveil sur quiconque n'énonçait pas nettement la trinité des hypostases. Or Marcel s'en souciait peu, tout occupé d'expliquer à sa manière originale le consubstantiel. A ce moment même, toute une série de formules, émanées du concile qui se tenait à Antioche, entre orientaux, aux alentours des fêtes de la Dédicace, en 341, signale et condamne, plus ou moins longuement et expressément, l'évêque d'Ancyre; si la première formule s'en tient encore à affirmer la subsistence éternelle du Verbe et à rejeter la doctrine particulière de la négation du règne éternel du Christ, πιστεύειν εἰς ἕνα υἱὸν τοῦ Θεοῦ μονογενῆ, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ὑπάρχοντα καὶ συνόντα τῷ γεγεννηκότι αὐτὸν Πατρί... καὶ

διαμένοντα βασιλέα καὶ Θεὸν εἰς τοὺς αἰῶνας, la troisième, la quatrième surtout, qui d'ailleurs n'est peut-être pas l'œuvre du concile lui-même, énoncent une condamnation générale, où déjà sont rapprochés les noms de Marcel et de Paul de Samosate : 3ᵉ forme : πιστεύω εἰς I. X., ὄντα πρὸς τὸν Θεὸν ἐν ὑποστάσει... καὶ μένοντα εἰς τοὺς αἰῶνας... Καὶ Μαρκέλλου τοῦ Ἀγκύρας, ἢ Σαβελλίου, ἢ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως ἀνάθεμα ἔστω. La 4ᵉ formule, sans nommer personne, précise davantage encore que le règne du Christ n'aura pas de fin : ἔσται γὰρ καθεζόμενος ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρὸς οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι. Toutes ces formules dans Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 3ᵉ édit., § 153, 155, 156.

Ainsi le conflit tendait à se concentrer, et comme à se symboliser, en un désaccord très net sur cette personnalité marquante, qui par le commentaire unilatéral et la spéculation aventureuse dont il entourait l'*homoousios* nicéen, semblait légitimer l'accusation de sabellianisme portée par les Orientaux : la divinité absolue du *Logos* était sauve, mais non plus évidemment la personnalité du Christ préexistant et la trinité des hypostases.

Sur la commune instance des deux empereurs d'Occident et d'Orient, un nouvel effort d'union fut tenté au concile convoqué à Sardique, l'actuelle Sofia, en 342 ou 343. Voir l'article Arianisme, t. i, col. 1813, 1814. Il échoua, les Orientaux refusant d'accueillir dans l'assemblée, sans enquête préalable, Athanase et Marcel, jadis déposés par eux. Siégeant à part, à Sardique d'abord, puis à Philippopoli, ils exposèrent leurs griefs et professèrent à nouveau leur foi, selon les termes de la quatrième formule d'Antioche, protestant à nouveau, en tête même de leur encyclique, contre l'hérésie de Marcel. Ce texte fort long est conservée dans les *Fragments historiques* de saint Hilaire, Fragment iii, *P. L.*, t. x, col. 659 sq.; édit. Feder du *Corpus* de Vienne, t. lx, p. 49 sq.

Les Orientaux essaient d'y préciser l'hérésie de l'évêque d'Ancyre. D'après lui le règne du Christ n'aurait commencé qu'à l'incarnation et se terminerait à la fin des temps : *(Vult) Christi Domini regnum perpetuum, æternum et sine tempore disterminare; initium regnandi accepisse Dominum dicens ante quadringentos annos, finemque ei venturam simul cum mundi occasu.* C'est quand il a pris un corps que le Christ est devenu l'image du Dieu invisible. Ces idées Marcel les a soutenues dans un livre rempli de blasphèmes, où se mêlent les faussetés de Sabellius, la malice de Paul de Samosate, les blasphèmes de Montan. Or malgré ce livre et la condamnation qui en a été faite d'abord à Constantinople, les Occidentaux n'ont pas laissé d'admettre l'évêque d'Ancyre à leur communion.

Il semble que, pour les Occidentaux, se posa alors vraiment le cas de Marcel; et si, sans difficulté, ils refusèrent de ratifier la déposition d'Athanase, ils jugèrent opportun de reprendre soigneusement l'examen du dossier de Marcel. Une fois encore, l'indulgence l'emporta : après lecture de son livre et une souple défense de l'accusé, on estima sa foi correcte, abandonnant au domaine des réflexions personnelles les éléments suspects de sa théologie. Voir S. Hilaire, Fragment ii, encyclique du concile de Sardique, n. 6, *P. L.*, t. x, col. 636, Feder, p. 117 : *Lectus est autem et liber quem conscripsit frater et coepiscopus noster Marcellus; et inventa est Eusebii et qui cum ipso fuerant exquisita malitia. Quæ enim ut proponens Marcellus posuit, hæc eadem quasi jam comprobans proferret, adsimularunt.* En relisant très exactement le contexte des passages incriminés, les Pères du concile ont vu que sa foi était orthodoxe : *neque enim a sancta virgine Maria, sicut ipsi confingebant, initium dabat Deo Verbo; neque finem habere regnum ejus, sed regnum ejus sine principio ac sine fine esse conscripsit.* Les Pères cependant se rendirent compte de la bonne part de malentendu qui chargeait la discussion; et, tout en étant sévères pour les Orientaux, ils eurent, au point de vue doctrinal, l'heureuse sagesse d'éliminer un projet de nouveau symbole, qui, en énonçant l'unité d'hypostase, menaçait de rendre décidément inintelligible a ces derniers l'orthodoxie de Nicée.

Cette modération semble avoir dès lors gagné du terrain. En 345 une nouvelle formule, élaborée par les Orientaux et mise en avant par l'empereur Constance, connue à cause de sa longueur, sous le nom de formule macrostiche, pouvait préparer un terrain d'entente : si le terme d'*homoousios* n'y était pas encore introduit, elle ne contenait par contre aucune formule hétérodoxe. Marcel cependant, en compagnie de Paul de Samosate et de Photin, était formellement et longuement condamné. Photin, qui apparaît ici pour la première fois, était, quoique Galate d'origine, évêque de Sirmium; disciple de Marcel, il poussait à l'extrême et sans précaution les tendances modalistes de son maître, si bien qu'il rejoignait presque le monarchianisme rigide de Paul de Samosate. Ainsi se composait un trio qu'il sera difficile de dissocier entièrement.

La formule macrostiche est extrêmement explicite quant à l'erreur reprochée à Marcel. Voir surtout n. 6 : « Les disciples de Marcel et de Photin, tous deux d'Ancyre de Galatie, repoussent la subsistence éternelle, τὴν προαιώνιον ὕπαρξιν, du Christ, sa divinité et son règne éternel, ἀτελεύτητον, semblables en cela aux Juifs, et sous prétexte de sauvegarder l'unité divine, τῇ μοναρχίᾳ. Pour nous, nous savons que le Christ n'est pas seulement une pensée exprimée ou immanente de Dieu, λόγον προφορικὸν ἢ ἐνδιάθετον τοῦ θεοῦ, mais un Verbe-Dieu, vivant et subsistant, ἀλλὰ ζῶντα θεὸν λόγον καθ'ἑαυτὸν ὑπάρχοντα, Fils de Dieu et Christ; ce n'est pas seulement par prescience qu'il vit avec son Père avant tous les siècles, et qu'il l'a assisté dans l'œuvre de la création des êtres visibles ou invisibles. C'est lui en effet à qui le Père a dit : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance, » c'est lui qui est apparu en personne aux patriarches, qui a donné la Loi, qui a parlé par les prophètes, et qui finalement s'est incarné, a manifesté son Père à tous les hommes et qui désormais règne pour les siècles des siècles. » Hahn, *op. cit.*, § 159, n. 6, p. 194. Le texte est précieux tant par ce qu'il dit de la doctrine de Marcel que par les concepts qu'il lui oppose et qui, par contraste, font saisir la première.

La formule macrostiche fut présentée au synode que tenaient alors les orthodoxes à Milan. L'union, là encore, ne put se faire. Le concile néanmoins condamnait à son tour Photin; quant à Marcel, Athanase renonçait à le soutenir plus longtemps. Saint Hilaire, Fragment ii, 21, *P. L.*, t. x, col. 650, Feder, p. 146; cf. Sulpice-Sévère, *Hist. sacra*, II, xxxvii, *P. L.*, t. xx, col. 149.

Lorsque saint Athanase, l'année suivante, 21 octobre 346, rentra à Alexandrie, l'apaisement, sinon la paix dans l'unité, semblait se faire; en tout cas, on ne parla plus de Marcel d'Ancyre. Il mourut vers 374, peu après saint Athanase lui-même; mais on ne sait rien des trente dernières années de sa vie. Sa réputation fut loin de s'améliorer. Saint Basile, écrivant quelques années plus tard à Athanase, lui demandera instamment de faire condamner « sa doctrine pernicieuse et hors de la vraie foi », *Epist.*, lxix, 2, *P. G.*, t. xxxii, col. 432; et saint Épiphane l'insérera dans son catalogue d'hérétiques, *Hæres.*, lxxii, 2, 3, *P. G.*, t. xlii, col. 383 sq.; il notera même qu'Athanase, quand on lui parlait de Marcel, se contentait de répondre par un sourire qui en disait long. *Ibid.*, n. 4, col. 388.

Tel est, en bref, le cadre historique dans lequel on

peut suivre dans ses fluctuations la fortune de Marcel d'Ancyre. Quelle fut en réalité sa doctrine ? Faut-il, confiant en la décision de Sardique et en l'amitié temporaire d'Athanase, défendre son orthodoxie, toute attachée à l'*homoousios* nicéen, quoique maladroite dans ses essais d'explication de la vie trinitaire ? Ou bien faut-il accepter le verdict précis et tenace des Orientaux, auquel implicitement Athanase lui-même s'est rallié après l'incident de Photin, confirmé par Basile un peu plus tard, et voir en Marcel un disciple de Paul de Samosate, qui, sous couleur d'affirmer la monarchie divine, n'a pas compris le mystère du *Logos* personnel et de son incarnation ? Une chose est certaine en tout cas, c'est que la religion d'Athanase a été éclairée, sur le compte de Marcel, par les enseignements de Photin. C'est ce que note l'auteur du *Fragment historique*, n. 21, *P. L.*, t. x, col. 650, Feder, p. 146. *Sed item Athanasius Marcellum..., ubi quædam alia nova miscere sensit et ambiguis prædicationibus ejus, in quam Photinus erupit, doctrinæ viam quærere, a communione sua separat anteriore tempore quam Photinus arguitur, præventam judicio meditationem corruptæ voluntatis ostendens et non ex libri editione condemnans.* Cette dernière phrase est obscure ; d'après les explications qui suivent, l'auteur veut dire, semble-t-il, que le livre de Marcel était en somme orthodoxe, mais qu'Athanase a eu l'esprit prévenu par les jugements fâcheux portés sur Photin.

Et, à un autre point de vue, ce nicéen farouche a-t-il bien saisi et interprété l'*homoousios ?* ou bien donne-t-il, sinon raison, du moins prétexte, aux eusébiens qui voyaient dans le mot de Nicée la formule du sabellianisme ?

La question prend toute son acuité, si on la replace dans l'interprétation que certains critiques, comme L. Loofs, dans son *Paulus von Samosata*, Leipzig, 1924, donnent de l'orthodoxie nicéenne. Comme jadis Eusèbe et Basile, ils rapprochent Marcel de Paul de Samosate ; puis ils montrent en eux les représentants de la vieille doctrine chrétienne primitive, manière de monarchianisme adoptianiste, que les origénistes, avec leur goût hellénique pour les spéculations sur le *Logos*, avaient fait condamner en Paul de Samosate avec l'*homoousios* en 268. La revanche était venue, à Nicée, avec le triomphe de l'*homoousios;* et si Marcel, qui avait l'authentique intelligence du mot et de la chose, a été peu à peu vaincu, c'est que les nicéens purs se laissèrent peu à peu pervertir, abandonnant le champ libre à ceux qui, néo-nicéens, comme on les appelle, canonisèrent, à partir de 360, une doctrine origéniste, hellénique d'origine et non chrétienne.

Un examen rapide de la doctrine de Marcel, pour autant qu'il est possible de la reconstituer, montrera qu'on ne peut lui reconnaître une juste intelligence de l'*homoousios* de Nicée : Marcel, orthodoxe d'intention, a versé dans l'hérésie par une incompréhension réelle et obstinée de la pluralité des hypostases et de la personnalité du *Logos*; tout occupé de la consubstantialité, il néglige les autres éléments de la tradition chrétienne, et, résultat de l'exclusivisme de son point de vue unilatéral, il élabore, en une spéculation suspecte, une théologie qui met en lumière l'imperfection objective de sa foi. Athanase eut raison d'abandonner un partenaire compromettant ; et, tout en insistant sur les différences qu'Eusèbe lui-même, son adversaire, marquait déjà dans son rapprochement entre Marcel, Paul et Sabellius, *De eccl. theol.*, III, 6, on ne peut nier la parenté de sa doctrine avec les formes diverses du modalisme monarchien.

Dieu est une monade, absolument une, indivisible, c'est de là qu'il faut partir, et non d'une pluralité divine, selon les opinions propres d'Origène. Ce n'est pas qu'en Dieu il n'y ait un *Logos*, mais il est ὁμοούσιος c'est-à-dire qu'il est en Dieu et Dieu en lui sans division, résidant en lui en puissance active, non seulement δυνάμει, mais ἐνεργείᾳ.

Cette énergie s'extériorise, προέρχεται, sans cependant sortir de Dieu, par une dilatation, πλατυνομένη, qui n'introduit pas de dualité ni ne compose d'hypostase distincte. Cette extension est double : dans la création d'abord, puisque le *Logos* est créateur, puis dans l'incarnation. Par cette économie, le Verbe ainsi incarné devient Fils, mais non par une génération intérieure en Dieu, car il n'est engendré que dans la chair par la Vierge ; et, dans cette chair, l'ἐνεργεία divine est active, et principe de toutes les opérations du Christ. Ainsi est contractée une union très intime et permanente, d'un ordre très supérieur à celle qui animait jadis les prophètes. Cette union cependant cessera un jour, autant qu'on en peut juger, car la chair, même immortalisée, ne convient pas à Dieu. L'ἐνεργεία se reploiera alors en Dieu. D'où sans doute l'accusation portée par les Orientaux contre Marcel de ne confesser pas le *cujus regni non erit finis*.

C'est par une dilatation analogue que la monade s'épanouit en Trinité : l'Esprit est dans le Père et dans le *Logos*, mais il s'extériorise pour remplir l'âme des apôtres.

Si l'on ne doit pas retrouver ici le rationalisme radical de Paul de Samosate, il est du moins impossible de n'y pas voir une méconnaissance grave de la vie divine en son économie intérieure, telle que l'enseignait la tradition.

I. SOURCES. — On a depuis longtemps groupé et édité les fragments de l'écrit de Marcel d'Ancyre contre Astérios, que fournit Eusèbe dans sa double réfutation, *Contra Marcellum*, et *De ecclesiastica theologia*, *P. G.*, t. XXIV, reproduisant le texte de Nolte, Paris, 1757, et dans *Die griechischen christlichen Schriftsteller* de Berlin, *Eusebius Werke*, t. IV, par E. Klostermann, Leipzig, 1906; Rettberg publiait ainsi des *Marcelliana*, Gœttingue, 1794, que Migne a reproduits *P. G.*, t. XVIII, col. 1299. Klostermann a rassemblé de même les textes de Marcel, à la fin de son édition des traités d'Eusèbe, *loc. cit.*, p. 183-215, avec une table lexicographique très précieuse.

Pour l'histoire de l'incident lui-même, c'est tout le dossier de l'arianisme pendant cette période qu'il faut suivre. Voir l'article ARIANISME. Notons en particulier le *De synodis* de saint Athanase, *P. G.*, t. XXVI, qui donne avec leurs circonstances historiques le texte des symboles successifs où mémoire est faite de Marcel ; A. Hahn les a rassemblés dans *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 3e édit., Breslau, 1897. Puis la notice de saint Épiphane, *Hæres.*, LXXII, *P. G.*, t. XLII, col. 380 sq.; la lettre de saint Basile à saint Athanase, *Epist.*, LXIX, 2, *P. G.*, t. XXXII, col. 432; les informations de l'historien Socrates, en particulier *H. E.*, I, 36, *P. G.*, t. LXVII, col. 172.

II. TRAVAUX. — Outre les ouvrages généraux d'histoire de l'Église et d'histoire des dogmes, la monographie fondamentale de Th. Zahn, *Marcellus von Ancyra*, Gotha, 1867; les travaux de F. Loofs, dont le premier mémoire remonte à 1902, *Die Trinitätslehre Marcells von Ancyra und ihr Verhältnis zur älteren Tradition*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1902, t. I, p. 764-781 ; puis son article de la *Protest. Realencyklopadie*, 3e édit., Leipzig, 1903, t. XII, p. 259-265; son étude sur *Der Begriff des Nicænums*, dans *Festgabe von Fachgenossen und Freunden Karl Müller zum 70. Geburtstag dargebracht*, Tubingue, 1922; enfin son récent *Paulus von Samosata*, dans les *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig, 1924, t. XLIV, fasc. 5. On le contrôlera par G. Bardy, *Paul de Samosate*, Louvain, 1923.

M.-D. CHENU.

5. MARCEL DE RIEZ, de son nom Claude Grenon, frère mineur capucin de la province de Provence, né en 1609, entra en religion le 13 janvier 1626, et mourut à Marseille le 23 août 1682, après une carrière bien remplie. Il avait été lecteur en théologie, gardien de divers couvents, définiteur de sa province religieuse, directeur des capucines de

Marseille, après s'être dévoué pendant plusieurs années à la conversion des protestants dans le Languedoc et les Cévennes. Le P. Marcel avait fait une étude approfondie des œuvres de saint Bonaventure, le docteur préféré dans son ordre. Afin d'en rendre l'enseignement plus facile, il entreprit de coordonner la doctrine du docteur Séraphique, éparse dans ses Commentaires des Livres des Sentences, et publia la *Summa seraphica in qua S. Bonaventuræ doctoris seraphici seraphica theologia per ejus in Magistrum Sententiarum libros dispersa dilucide est enodata, et accurate redacta in Scholæ methodum*, Marseille, 1669, 2 vol. in-fol. Il divise son ouvrage en trois parties : 1° *de Deo, non solum in se spectato, sed etiam ut est effector rerum creatarum;* 2° *de mediis internis per quæ ad Deum tanquam ad finem ultimum perducitur homo;* 3° *de mediis externis.* Dans cette troisième partie, qui forme la moitié de l'ouvrage, il traite successivement de l'incarnation et de la rédemption, des sacrements, puis de la résurrection dernière et de ses circonstances. Le P. Marcel, remarquent à ce propos les éditeurs des œuvres de saint Bonaventure, ne commente pas la doctrine bonaventurienne, mais il se contente de l'ordonner sous forme de somme, en reproduisant la plupart du temps le texte même du saint Docteur. On a encore de lui *La vie de la révérende Mère Bonne de Paris, religieuse capucine professe du monastère de Paris et une des fondatrices du monastère de Marseille*, Marseille, 1675, in-8°.

Achard, *Dictionnaire historique des hommes illustres de Provence*, Aix, 1785-1787; Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747; *S. Bonaventuræ opera omnia*, Quaracchi, 1882, t. I, p. LXXII; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 33.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

1. MARCELLIN (SAINT), pape (296-304). — D'après le catalogue libérien, Marcellin succéda, le 30 juin 296, au pape Caïus. De son pontificat l'on ne sait rien; les deux décrétales que lui attribue Pseudo-Isidore sont des faux évidents. Mais ce pape est au moins célèbre par les questions qu'a soulevées son attitude au moment de la grande persécution qui éclata en 303. Comment s'y est-il comporté?

Eusèbe, le témoin le plus rapproché des événements, paraît mal renseigné sur les destinées de l'Occident à cette époque. Au début de son récit de la persécution, il place une énumération des papes romains de la fin du IIIe siècle : Félix, Eutychien, Caïus, Marcellin, et il ajoute à propos de ce dernier : ὃν καὶ αὐτὸν ὁ διωγμὸς κατείληφε. *H. E.*, VII, XXXII, 1, *P. G.*, t. XX, col. 721. La phrase est obscure : « que la persécution enleva » ou « que la persécution trouva en place ». Même dans le premier cas, on ne saurait conclure qu'Eusèbe parle du martyre de Marcellin. Il s'exprime tout autrement sur les papes martyrs Télesphore et Fabien. *H. E.*, IV, X ; VI, XXXIX, 1; col. 328, 600. On doit ajouter néanmoins que Théodoret, en lisant Eusèbe, a compris que Marcellin s'était illustré pendant la persécution : τὸν ἐν διωγμῷ διαπρέψαντα. *H. E.*, I, II, *P. G.*, t. LXXXII, col. 885. Mais ce n'est là qu'une conjecture personnelle de l'évêque de Cyr: elle ne peut compter pour un témoignage.

En Occident, au cours du IVe siècle, non seulement on ne connaît pas le martyre de Marcellin, mais il circule, dans les milieux donatistes, des bruits fâcheux sur le compte de ce pape. On y prétend qu'il aurait livré les Écritures et même offert l'encens, et on accuse de la même faiblesse ses prêtres, Miltiade, Marcel, Sylvestre (qui tous trois passeront sur le siège apostolique). L'accusation contre Marcellin, est avancée dans la fameuse lettre pastorale de l'évêque donatiste Pétilien. Cf. S. Augustin, *Cont. litt. Petil.*, II, XCII, 202, *P. L.*, t. XLIII, col. 323. Saint Augustin l'exprime plus clairement encore, *De unico baptismo*, 27, *ibid.*, col. 610. Il se contente d'ailleurs de répondre que cette accusation, avancée sans preuve, doit être rejetée sans autre discussion : *Quid laborem probare defensionem meam, cum ille (Petilianus) nec tenuiter probare conatus sit accusationem suam.* Ainsi Augustin rejette l'accusation de défaillance portée contre Marcellin, mais il ne fait pas la moindre allusion au martyre du pape incriminé.

Chose plus étrange, le nom de Marcellin est omis en divers documents où l'on devrait normalement le rencontrer. Alors qu'il figurait dans le catalogue libérien, entre Caïus et Marcel, il a disparu de la plupart des catalogues pontificaux qui s'échelonnent du Ve au VIIe siècle. Voir ci-dessus art. MARCEL, à la fin. Il paraît sans doute au 16 janvier dans la *Depositio episcoporum* (*romanorum*) du *Chronographe de 353:* mais on a prouvé solidement que c'est par corruption du nom de Marcel, dont le 16 janvier est la date obituaire; et le Martyrologe hiéronymien porte bien, au 16 janvier, *Marcellus* et non *Marcellinus*. Ainsi, le nom de Marcellin ne figurait pas vraiment dans la *Depositio*, et c'est une omission voulue. Cette omission se produit au même temps où circulent dans les milieux donatistes les bruits fâcheux sur la mémoire de Marcellin. N'y aurait-il pas quelque rapport entre ces deux faits?

A la fin du Ve siècle, ces bruits ont pris consistance dans une *Passio Marcellini* aujourd'hui perdue, mais dont la trace se retrouve dans le *Liber pontificalis*. La persécution de Dioclétien fait rage à Rome et dans les provinces; Marcellin est amené pour sacrifier; il le fait. Mais quelques jours après il se repent de sa faiblesse; par ordre de Dioclétien, il est décapité avec trois autres chrétiens, dont les corps restent sans sépulture pendant vingt-cinq jours. Il sont finalement ensevelis par le prêtre Marcel, dans le cimetière de Priscille sur la voie Salaria. L'auteur du *Liber* ajoute quelques précisions sur la tombe du pape, qui, de toute évidence, était bien connue à l'époque où il écrit.

Cette donnée de la défaillance de Marcellin est reprise et développée dans une pièce qui, malgré son inauthenticité flagrante, n'a pas laissé d'en imposer à la sagacité même d'un Baronius, les *Actes du concile de Sinuesse.* Ces actes, qui ont trouvé place dans les grandes collections conciliaires, appartiennent à une série de pièces fausses fabriquées au début du VIe siècle lors de la contestation entre le pape Symmaque et l'antipape Laurent. Ils ont pour but évident de montrer que le pape ne peut être jugé par personne, et que, s'il s'est rendu coupable de quelque faute très grave, c'est à lui-même à prononcer sa propre condamnation. Bref, c'est ici qu'apparaît pour la première fois en un texte écrit la formule : *Prima sedes a nemine judicatur*, qui était destinée à une si haute fortune. Texte dans *P. L.*, t. VI, col. 11-20. La narration suppose que le pape Marcellin a été amené, par un entretien avec le grand prêtre de Jupiter en présence de Dioclétien, à offrir l'encens aux idoles; aussitôt un synode de trois cents évêques se rassemble à Sinuesse, devant lequel Marcellin est contraint de se justifier. Après plusieurs détours, il finit par reconnaître sa faute et se condamne lui-même à la déposition : *Peccavi coram vobis et non possum in ordine esse sacerdotum... Et dum subscripsissent omnes, ipse omnium primus manu sua propria Marcellinus conclusit in suum anathemati subscribens. Loc. cit.*, col. 19, 20. Le récit se termine brusquement, sans que l'on dise si un successeur fut donné à Marcellin, ni ce qu'est devenu celui-ci. Il n'est pas question de son martyre.

Tillemont n'a pas de peine à montrer, contre Baronius, que ce médiocre récit est dépourvu de tout

caractère d'authenticité; en fait, l'auteur des *Annales ecclésiastiques*, qui n'est pas sans hésitation, s'est décidé à l'accepter, à cause du témoignage qu'il fournit à la célèbre maxime : *Prima sedes a nemine judicatur*. C'est une bien mauvaise raison. Comme la défaillance du pape Marcellin n'est pas davantage prouvée que son martyre, il vaut mieux avec L. Duchesne se tenir sur la réserve. Il n'y a rien d'invraisemblable à ce que Marcellin ait pu, comme les évêques de Carthage, d'Alexandrie, d'Antioche, échapper aux premières rigueurs; il a pu mourir de mort naturelle le 24 octobre 304. Il n'est pas impossible non plus qu'au cours de l'année 303 Marcellin ait autorisé les clercs de son entourage à se prêter aux inquisitions et aux exigences de l'administration romaine. A la grande conférence de Carthage en 411, les donatistes produisirent des actes par lesquels il paraissait que certains clercs romains avaient livré aux païens beaucoup de choses qui appartenaient aux églises, et que cela s'était passé « sous le pape dont Melchiade avait été le troisième successeur ». Saint Augustin, *Breviculus collationis*, 34, *P. L.*, t. XLIII, col. 645. Il ne peut s'agir que du pape Marcellin. Et l'on comprend assez, quand l'on se souvient qu'il y eut de bonne heure à Rome une petite communauté donatiste, comment la mémoire du pape a pu souffrir de la publicité donnée, par les soins de ces schismatiques, aux procès-verbaux de saisie de 303. Des accusations plus graves se sont développées sur ce premier fond qui ont amené et la suppression du nom de Marcellin dans la *Depositio episcoporum*, et la formation de la légende ci-dessus rapportée. La défaillance du pape une fois admise, il a fallu expliquer comment son tombeau était néanmoins honoré; ainsi s'est formée la tradition relative à son martyre ou à sa pénitence. Tout ceci, bien entendu, reste hypothétique; il fallait seulement rappeler ici les origines des faux actes de Sinuesse, si intimement liés au souvenir du pape Marcellin. Le martyrologe et le bréviaire romains célèbrent sa mémoire au 26 avril.

1. *Sources*. — *Le Liber Pontificalis*, édit. Duchesne, t. I; on y trouvera : p. 6, 7, le texte du catalogue libérien; p. 10, la *Depositio episcoporum*; p. 14-33, les divers catalogues pontificaux; p. 72-73, le texte du *Liber Pontificalis*, 1re édit., et p. 162-163 celui de la 2e édition; voir aussi l'étude de Duchesne, p. LXXIII-LXXIV et p. XCIX. — Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2e édit., t. I, p. 25-26; les lettres attribuées à Marcellin, dans *P. L.*, t. VII, p. 1085-1092. Les textes d'Eusèbe, de Théodoret, de saint Augustin, et des actes de Sinuesse ont été cités au cours de l'article.

2. *Travaux*. — Baronius, *Annales*, an. 296, n. 4; an. 298, n. 12; an. 302, n. 88-103; an. 303, n. 88-107; discussion des Actes de Sinuesse, an. 304, n. 24-27; voir aussi les critiques, de Pagi, an. 304, n. 11-14; *Acta sanctorum*, avril, t. III, Anvers, 1675, p. 412-414; Noel Alexandre, *Historia eccles.*, édit. de 1699, t. VI, p. 732-733; Tillemont, *Mémoires*, t. V, p. 63, et surtout les notes, p. 612-617; I. von Döllinger, *Die Papstfabeln des M. A.*, Munich, 1863, p. 48-52; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, 1908, p. 92-95. Voir aussi Th. Mommsen, *Ordo et spatia episcoporum romanorum*, dans *Neues Archiv*, 1896, t. XXI, p. 335-337; Mommsen est d'avis que Marcellin a été martyrisé dans le second semestre de 303, sans doute au moment où Dioclétien vint à Rome (novembre 303); les faits reprochés à Marcellin par les donastistes et amplifiés par la légende, semblent exacts; il n'est pas impossible qu'une partie de la légende du pape Marcel ne doive se rapporter à Marcellin. Pour le reste de l'hypothèse, voir art. MARCEL Ier.

É. AMANN.

2. MARCELLIN DE PISE, frère mineur capucin, né à Mâcon en 1594, appartenait à une bonne et ancienne famille de cette ville, à laquelle il dit adieu pour entrer au noviciat de la province de Lyon, le 18 juillet 1613. Il mourut au couvent de sa ville natale le 5 juin 1656. On ne voit point qu'il ait rempli aucune charge dans sa province religieuse, contrairement à ce que disent les bibliographes de l'ordre, qui sont aussi inexacts pour les éditions de son principal ouvrage : *Moralis encyclopedia, id est scientiarum omnium chorus expendens moraliter sacrosancta Evangelia*, 4 in-fol., Lyon, 1656. L'auteur s'excusait de ce titre prétentieux, qu'il justifiait en disant que son but était de montrer dans la sainte Écriture une véritable encyclopédie de toutes les sciences et que, par suite, l'exégète devrait les connaître toutes pour ne pas aller à l'aveugle dans ses commentaires. Pour lui, il avait une culture aussi vaste que variée, comme en témoignent ces quatre énormes volumes, dans lesquels il fait entrer philosophie, théologie, patristique, droit canon et droit civil, mathématiques, médecine, histoire, symboles. Malheureusement un plan d'ensemble fait absolument défaut dans cette compilation, qui renferme de véritables traités, plus développés que les groupes d'homélies auxquelles ils servent d'introduction. La première édition ne comportait que deux volumes in-4°, Paris, 1637, 1638. En 1640 il les faisait suivre d'un troisième volume in fol., Paris, 1644, et annonçait qu'il allait rééditer dans le même format les deux premiers augmentés; on en trouve aussi avec les dates de 1646, 1654. A la fin du tome III l'auteur promettait le quatrième, qui ne parut cependant qu'en 1656, et il devait être suivi d'un cinquième, *Commentaria litteralia et moralia in evangelium S. Matthæi*, que l'on dit avoir été imprimé à Lyon, 1656, mais cela nous paraît fort douteux. Les bibliographes de l'ordre, qui se recopient les uns les autres, parlent d'une édition des deux premiers volumes, Venise, 1634, 1637; elle aurait précédé les approbations. On imprima dans cette ville, 1645, un volume qui n'est qu'une réédition des homélies pour le carême, ajoutées dans le second tome de l'édition in-folio de 1644. Le retard dans la publication du tome IV vint de ce que les supérieurs du P. Marcellin l'avaient appelé à Rome, pour écrire la vie du P. Jérôme de Narni, qu'il donna en effet : *Vita R. P. F. Hieronymi Narniensis, totius ordinis capuccinorum vicarii generalis et sacri palatii concionatoris apostolici*, in-4°, Rome, 1647. Ils le chargèrent ensuite de continuer les *Annales* de l'ordre, que Bovérius avait laissées à l'année 1612. Cette continuation ne fut imprimée que vingt ans après sa mort : *Annalium seu sacr. historiarum ord. min. S. Francisci qui capuccini nuncupantur, tomus tertius*, in-fol., Rome, 1676. Il avait préparé une vie du pape Urbain VIII, que l'on dit encore faussement avoir été imprimée; elle existe en manuscrit à la bibliothèque Barberini, aujourd'hui au Vatican, *Series actorum Urbani VIII Pontificis opt. max.* (ms. Barb. *lat. 2489*). A la fin du tome IV de la *Moralis encyclopedia* le P. de Pise annonçait comme prochain, et pour y faire suite, un ouvrage sous ce titre : *Genius christianus, id est Spiritus Christi, qualiter influat in omnes homines christianos*, mais il mourut avant de l'avoir donné à l'impression.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1749; Wadding-Sbaraglia, *Scriptores ord. minorum et supplementum*, Rome, 1906-1921.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

3. MARCELLIN DE PONT-DE-BEAUVOISIN, frère mineur capucin de la province de Lyon, né vers 1565, mourut à Grenoble en 1623. Ardent missionnaire et controversiste habile, il travailla avec zèle et succès à la conversion des protestants, apportant dans ses controverses une modération qui lui conciliait l'estime de ses adversaires, alors même qu'il n'arrivait pas à les convaincre. Les archives du département de l'Ain (série *H. 341*) conservent le récit de la *Controverse entre le R. P. Marcellin du Pont-de-Beauvoisin et Théophile Cassegrain, ministre de la R. P. R., à Saint-Jean-de-Losnes, touchant la réelle existence du corps et du sang de J.-C. ès espèces du pain et du vin*. Le capucin et le

ministre se rencontrèrent en plusieurs circonstances vers le commencement du siècle. Le 19 décembre 1614, sur la demande de Mme la Conseillère de Faure et de Mlle Beins, le P. Marcellin avait une conférence avec Denis de Bouteroue, ministre à Grenoble. Celui-ci publiait aussitôt après le *Véritable narré de la conférence entre Bouterouc, ministre du Christ, et Marcellin, capucin*, in-12, s. l., 1614. Peu après parut la *Response du P. Marcellin, prédicateur capucin, au narré du Sr Ministre de Grenoble sur leur conférence du 14 décembre 1614*, in-12, Grenoble, 1615, à laquelle Bouteroue opposa la *Réfutation du livre du sieur Marcellin*, in-8°, Genève, 1615. Plus important est l'ouvrage du P. Marcellin intitulé : *La piperie des ministres et fausseté de la Religion prétendue réformée; ensemble la vérité catholique, recogneues par le sieur de Pasthée, gentilhomme Dauphinois, advocat du parlement de Grenoble*, in-8°, Lyon, 1620; on en trouve des exemplaires avec la date de 1623. Le nom de Pasthée « qui signifie tout de Dieu » est un pseudonyme du P. Marcellin. Après sa mort, on réédita son ouvrage sous ce titre : *L'artifice merveilleux dont se sont servis les ministres de la R. P. R. pour piper les catholiques et les retirer du giron de l'Eglise. Manifesté à la France par le sieur de Pasthée*, in-8°, Lyon, 1636. On lui attribue encore *Huit sermons prêchés à Lyon sur l'eucharistie*, Lyon, 1620.

Allard, *La bibliothèque du Dauphiné*, Grenoble, 1680; Arnaud, *Bibliographie huguenote du Dauphiné*, Grenoble, 1894; Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747; Rochas, *Biographie du Dauphiné*, Paris, 1856-1860; Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1650.

P. Édouard d'Alençon.

MARCELLINE, femme gnostique de la secte de Carpocrates, voir t. II, col. 803; ses adhérents furent appelés *Marcellianites*.

MARCELLIUS Henri, né à Someren, diocèse de Bois-le-Duc (Pays-Bas), le 8 août 1593, entra dans la Compagnie de Jésus en 1612. Après avoir professé les mathématiques et la philosophie aux collèges de Mayence et de Wurzbourg, il enseigna la morale au séminaire de Reims. On le trouve à Molsheim en 1639, puis comme professeur de théologie à Mayence et à Bamberg, où il enseigna aussi le droit canonique. C'est là qu'il mourut le 25 avril 1664. — Sa production littéraire assez considérable comprend : 1° *Des œuvres de pédagogie : Armamentarium scientificum in quo... continentur axiomata, pronunciata, dicta philosophica imprimis et theologica, deinde etiam juridica, medica et cujusvis generis moralis*, 2 vol. in-8°, Paris, 1635. — *Ars disputandi ex optimis Academiarum legibus concinnata*, in-8°, Cologne, 1658. — 2° *Des traités didactiques :* outre une *Dissertatio theologica de sponsalibus et magno sacramento matrimonii*, qu'il fit soutenir comme thèse par un de ses élèves, Bamberg, 1653, il faut citer : *De augustissimo corporis et sanguinis dominici sacramento sex libris distincta dissertatio*, Anvers, 1656. — 3° *Des traités de controverse* avec les protestants : 1. *Protestatio christiana et æternæ salutis in sola catholica religione assecuratio*, in-12, Bamberg, 1644, qui fut réfutée par le protestant J.-Ch. Seldius. — 2. *De christiana justificatione dissertatio quadripartita*, soutenue comme thèse par un de ses élèves, Bamberg, 1647. — 3. *Canones explicandæ Scripturæ divinæ et controversiis omnibus conciliandis generales et speciales*, thèse soutenue dans les mêmes conditions, Wurzbourg, 1653. — 4. *Sapientia pacifica filiorum Dei*, 3 vol. in-4°, Cologne, 1657 (pars I) et 1659 (pars IIa et IIIa), dont l'idée générale est d'amener la réconciliation entre les deux grandes confessions chrétiennes. — 5. *Theologia divinæ scripturæ*, in-4°, Bruxelles, 1658. Un remaniement de cet ouvrage a été publié à Naples, 1748, sous le titre de *Theologia Scripturæ divinæ*, reproduite dans le *Cursus S. S.* de Migne, t. I, col. 908-1118, et une adaptation française, Paris, Tournai, 1858 : *La voix de Dieu enseignant les hommes d'après la théologie de l'Écriture sainte, du P. H. Marcellius.* C'est un recueil de textes scripturaires groupés suivant les grandes divisions de la théologie; il va de soi que tous les textes cités ne se rapportent pas, dans leur sens littéral, à la vérité dogmatique qu'ils sont censés appuyer; mais l'ouvrage témoigne d'une connaissance approfondie de l'Écriture. — 4° *Œuvre exégétique : Commentarius in librum Josue*, Wurzbourg, 1662. — 5° Je ne sais dans quelle division placer un *Ars diu et bene beateque vivendi*, in-4°, Wurzbourg, 1762 où l'on trouvera une réponse à cette question : *qua ratione naturæ vitia corrigi ac vita humana possit annis compluribus ad priscæ ætatis tempora dilatari.*

Migne, *Scripturæ sacræ cursus completus*, t. I, col. 905, 906; O. Berger-Levrault, *Annales des professeurs des académies et universités alsaciennes (1523-1871)*, Nancy, 1892, p. 157; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 517-521; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 135.

É. Amann.

MARCHAND Clément, dont le nom latinisé est devenu *Clemens Mercator*, était religieux de l'ordre de Saint-Augustin, et vécut au XIVe siècle. On lui attribue : *Commentarium in Ium librum Sententiarum; Quæstiones de anima; Quæstiones de potentiis animæ.* Elssius loue la subtilité, la profondeur et la supériorité du commentaire sur le livre Ier des Sentences.

Gesner, *Bibliotheca*, édit. Simler, Zurich, 1574, p. 132; Gratiani, *Anastasis augustiniana*, Anvers, 1613, p. 58; Elssius, *Encomiasticon augustinianum*, p. 150; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, p. 584; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 511.

A. Palmieri.

1. MARCHANT Jacques (1585-1648), plus connu sous le nom de *Marchantius*, prêtre du diocèse de Liége. — Né à Couvin (province de Namur) vers 1585, il entra dans l'état ecclésiastique, professa la théologie aux abbayes de Floreffe et de Lobbes, devint curé de sa ville natale en 1616, doyen de Chimay en 1630, et mourut à Couvin en 1648. La théologie pastorale lui est redevable de plusieurs ouvrages qui eurent, à l'époque, le plus légitime succès. Le plus célèbre est l'*Hortus pastorum sacræ doctrinæ floribus polymitus exemplis selectis adornatus*, 3 vol. in-4°, Mons, 1626-1627, théologie à l'usage des curés, adaptée aux besoins du catéchisme, de la chaire et du confessionnal; il fut complété en 1629 par le *Candelabrum mysticum* (traité des sacrements); en 1632 par la *Tuba sacerdotalis*, renversant les murs de Jéricho, c'est-à-dire l'orgueil et les autres vices capitaux; en 1632 encore par les *Resolutiones pastorales de præceptis, vitiis capitalibus et de sacramentis.* Ces derniers traités sont joints à l'*Hortus* primitif dans l'édition de Cologne de 1635. — De même inspiration est le *Rationale evangelizantium*, 2 vol. in-4°, Mons, 1637, manuel de prédication; *Vitis florigera de palmitibus electis odorem spirans suavitatis*, 2 vol. in-4°, Mons, 1639, vies des saints disposées pour tout le cours de l'année; *Opuscula pastoralia de diversis sive commixtum migma*, in-4°, Mons, 1641, t. II, 1643; 2 édit., Cologne, 1642-1643. — Beaucoup de ces ouvrages ont eu de nombreuses éditions; ils ont paru assez utiles pour être traduits en français au XIXe siècle par l'éditeur Vivès, 13 vol. in-8°, Paris, 1865-1867.

Foppens, *Bibliotheca Belgica*, t. I, p. 525; *Biographie nationale de Belgique*, t. XIII, Bruxelles, 1894, col. 447-450; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit. t. III, col. 1204.

É. Amann.

2. MARCHANT Pierre (1585-1661), récollet, frère du précédent, était lui aussi originaire de Couvin (diocèse de Namur). Un de ses oncles, le P. Jac-

ques Marchant, avait été provincial de l'observance, et c'est son exemple, sans doute, qui l'attira dans l'ordre séraphique, en 1601, époque à laquelle la réforme des récollets venait d'être introduite dans les Pays-Bas. Le P. Marchant devait en devenir un des fermes appuis et une des gloires. Jeune encore, il débuta comme lecteur, puis arriva aux premières charges; nous le voyons successivement provincial, définiteur général et commissaire général des provinces d'Allemagne, de Belgique et de Grande-Bretagne. En 1628 il séparait la province des Flandres en deux, le pays flamand, qui devint la province de Saint-Joseph et la Wallonie, qui conserva l'ancien titre. Malgré toutes ces fonctions le P. Marchant trouva le temps d'écrire de nombreux opuscules et ouvrages, dont nous mentionnerons ceux qui rentrent dans le cadre du dictionnaire.

Très dévot au patriarche saint Joseph, il n'avait pu voir sans émotion un chanoine de Tournai, Claude d'Ausque, attaquer l'opinion émise par Gerson, reprise par Jean d'Eck et soutenue plus récemment par le franciscain Jean de Carthagène, de la sanctification de saint Joseph dans le sein de sa mère. Il publia pour la défendre un opuscule intitulé : *Sanctificatio S. Josephi sponsi Virginis, nutritii Jesu, in utero asserta, pro R. P. F. Joanne Carthagena, ord. S. Francisci... contra R.D. Claudii Dausquii... calumnias*, Bruges, s. d. (1630). Le chanoine répondit à son contradicteur par un écrit dédié à Urbain VIII, *Sancti Josephi sanctificatio extra uterum, seu binoctium adversus F. Marchantii inanias... Item aplysiarum FF. Minorum Audomarensium spongia...* in-8°, Lyon, 1631. La seconde partie était dirigée, contre l'opuscule, *Institution de la sodalité du bienheureux S. Joseph érigée en l'église des frères mineurs de l'observance de Saint-Omer.* La réplique ne tarda pas sous le titre : *Fastus dies illustrans Sponsi Mariæ, nutritii Jesu, gratiosam sanctificationem in utero, ab eo quem Pater sanctificavit et misit in mundum, contra R. D. Cl. Dausquii... binoctium*, in-8°, Gand, 1632; et à la suite, l'auteur reproduisait son premier opuscule. Cette fois la réponse vint de Rome: un décret de l'Index, publié le 19 mars 1633, promulguait la condamnation de l'opuscule du P. Marchant, portée le 21 avril de l'année précédente et de celui de l'*Institution de la sodalité.* Durant cette controverse le provincial des récollets avait édité un ouvrage qui assurait à son nom une notoriété toujours actuelle dans la famille franciscaine, c'était son *Expositio litteralis in regulam S. Francisci, juxta declarationes summorum Pontificum Nicolai III et Clementis V ac sanctorum expositorum clare et distincte quæstionibus ac dubiis distributa*, in-12, Anvers, 1631, 2ᵉ édit., *ibid.*, 1648, Venise, 1715. Plus tard il faisait paraître un ouvrage plus important comme volume, mais plus oublié : *Fundamenta duodecim ordinis fratrum minorum S. Francisci fundamentis duodecim apostolorum civitatis Jerusalem superædificata, ipso summo angulari lapide Christo Jesu, accedit ad calcem brevis explicatio Testamenti S. P. Francisci et chronologia generalium ordinis*, in-fol., Bruxelles, 1657.

Pendant les quarante années de sa vie consacrées soit aux études soit à l'enseignement, le P. Pierre avait souvent regretté le manque d'une Somme de théologie morale à l'usage des confesseurs. Pour y suppléer, il composa son principal ouvrage, *Tribunal sacramentale et visibile animarum in hac vita mortali, tomis duobus explicatum : quorum primus universam materiam quæ ad tribunal sacramentale pænitentiæ spectat... sex tractatibus comprehendit. Secundus omnia peccata omnesque casus duodecim tractatibus reducit*, 2 in-fol., Gand, 1642-1643. Plus tard il publia le *Tertius tomus tribunalis sacramentalis, complectens omnium statuum, graduum, officiorum naturam, obligationes, peccata, sive speculum totius hominis christiani*, Anvers, 1650. L'ouvrage complet : 3 in-fol., Anvers 1655, et Cologne, 1672. — Dans l'edition de 1655 l'auteur avait ajouté des *Resolutiones notabiles variorum casuum et quæstionum, a multis hactenus desideratæ*, publiées également à part. Dans cet ouvrage, écrit le P. Dirks, « le traité du probabilisme est lumineux et complet... L'opinion probable, pour devenir pratique, ne doit contredire ni le dogme de la foi, ni les vérités généralement admises dans l'Église, ni un principe évident. Il faut qu'elle s'appuie sur de bons motifs et ne contredise pas l'enseignement dominant des docteurs. » Après avoir défendu l'auteur contre tout soupçon de jansénisme, le P. Dirks termine en regrettant que le *Tribunal sacramentale* ne soit pas plus connu, car « avec ses raisonnements solides et sa casuistique fondée sur le bon sens et l'expérience, il présente un spécimen parfait de la théologie scotiste adaptée aux conditions de l'Église catholique depuis les grands bouleversements du XVIᵉ siècle ». — Citons encore un traité canonique, *Baculus pastoralis, sive potestas episcoporum in regulares exemptos ab originibus suis explicata*, in-8°, Bruges, 1638, dans lequel le P. Marchant examine avec une parfaite modération l'origine et les limites de l'exemption des religieux.

Comme ouvrages de spiritualité nous avons de lui une *Expositio mystico-litteralis sanctissimi incruenti sacrificii Missæ*, in-12, Anvers, 1653, Gand, 1660; *L'image du vray chrestien sur le pourtrait de la règle du Tiers-Ordre de N. B. P. S. François*, in-8°, Gand, 1638; *Académie ou exercitations spirituelles, sur les trois dévotions principales pratiquées en terre par le B. V. Marie, mère de Dieu*, in-12, Gand, 1657, le même traduit en flamand par le P. Laurent Le Schepper, *ibid.*, *Des excellences de la grande et sacrée indulgence de la Portioncule*, Gand, 1660, traduit également en flamand, *ibid.*, et Bruges, 1840.

En fait d'œuvres oratoires du P. Marchant, on ne cite que l'*Oratio funebris in exequiis serenissimæ Elizabethæ, Claræ, Eugeniæ Austriacæ, Hispaniarum Infantis*, in-4°, Milan, 1634, prononcée au couvent de l'Ara Cœli, en présence d'Urbain VIII. Après sa mort, un de ses confrères, le P. Roger Van der Cruycen, édita des fragments et des souvenirs de sermons sous le titre *Cophini duodecim fragmentorum panis Verbi Dei collecti ex concionibus R. P. F. Petri Marchant*, in-4°, Gand, 1665. Le pieux et savant religieux était mort au couvent de Gand, le 11 novembre 1661. Le P. Alexis de Lannoy prononça son éloge funèbre, *Oratio de laudabili vita R. P. P. Marchant*, Gand, 1661.

Greg. Cleary, *Marchand P.*, dans *The catholic Encyclopedia*, t. IX, p. 642; Servais Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des frères mineurs de l'observance en Belgique*, Anvers, 1885; Doyen, *Bibliographie Namuroise*, Namur, 1884-1885; Feller, *Biographie universelle*, Besançon, 1844; Foppens, *Bibliotheca belgica*, Bruxelles, 1739; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ édit., t. III, col. 1202; Lamy, *Biographie nationale de Belgique*, t. XIII, p. 447; Ubald d'Alençon, *Couvin, Notice historique sur les récollets*, Couvin, 1903; Wadding-Sbaraglia, *Scriptores Ord. minorum*, Rome, 1906-1921.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

MARCHE (Louis de), né à Liége, le 29 mai 1611, entra dans la Compagnie de Jésus le 2 octobre 1630. Il fut recteur au Collège de Dinant de 1658 à 1662 et mourut à Liége le 6 février 1680. — Louis de Marche n'a laissé qu'un seul ouvrage qui mérite d'être signalé : *Apologia pro veritate Constitutionis Innocentii X adversus novissimas obtrectatorum calumnias, sive consensus damnatarum quinque propositionum cum doctrina Janzenii Iprensis episcopi et hæreticorum, ac dissensus a SS. Scripturis, Conciliis, Patribus et præ*

sertim a sancto Augustino; una cum recensione aliarum Jansenii opinionum, in-8°, Liége, 1654. L'*Atlas Marianus* du P. Gumppenberg, 1662, n° LXI, p. 152-153, contient une *Imago beatæ Virginis miraculosa Foicnsis*, qui est l'œuvre de Louis de Marche.

Biographie nationale de Belgique, t. XIII, 1894-1895, col. 454; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 524.

J. CARREYRE.

MARCHESE Dominique-Marie, dominicain sicilien, qui entra au couvent des prêcheurs de Naples en 1649. Formé à l'école du célèbre Godoy, à Salamanque, il enseigna longtemps à Naples, où il fut nommé maître en théologie en 1672. Prieur, provincial de la province de Sicile, il fut nommé en 1688 évêque de Pouzzoles. Il mourut en 1692. Son activité littéraire fut surtout d'ordre hagiographique; on en pourra voir les productions dans la notice d'Échard. Dans le domaine théologique, il publia un double traité, dont le premier, en particulier dans son appendice, présente un intérêt tout particulier pour l'histoire de la théologie de l'Église et de son pouvoir politique : *Theologia bipartita in dogmaticam et moralem. Tomus primus, in quo pro parte dogmatica agitur de supremo legislatore et capite Ecclesiæ romano pontifice, et pro parte morali de Legibus*, Naples, 1685. L'appendice du t. Ier est intitulé : *De potestate non solum spirituali, sed etiam temporali romani pontificis in toto orbe catholico.*

G. M. Cavalieri da Bergamo, O. P., *Galleria de' sommi pontefici, patriarchi, arcivescovi e vescovi dell' ordine de' Predicatori*, Bénévent, 1696 ; Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, Paris, 1721, p. 730, 731.

M.-D. CHENU.

MARCHESI François, prêtre de la congrégation de l'Oratoire de Rome, a publié *Clypeus fortium sive vindiciæ Honorii papæ*, in-4°, Rome, 1680, dans lequel il défend le pape Honorius (625-638) d'avoir favorisé les monothélites; il examine la réponse de ce pape à Sergius patriarche de Constantinople (610-638) et soutient que cette lettre ne contient rien qui ne puisse recevoir un sens catholique. Selon lui, Honorius n'avait point dit qu'il n'y eut qu'une volonté en Jésus-Christ, c'est le traducteur grec qui a altéré le sens de la lettre; si le pape affirmait que la volonté de Notre-Seigneur est une, il entendait par là qu'elle était conforme à la volonté divine. Dans l'état où étaient les choses, le ménagement dont usa Honorius n'avait rien que de sage; quand il eut compris que les monothélites se jouaient de lui, il se déclara contre eux. Il ne mérita par conséquent aucune condamnation, et ce ne fut pas le sixième concile œcuménique de Constantinople qui le condamna (680) mais un pseudo-synode tenu par les Grecs dont les actes se trouvèrent mêlés avec ceux du concile de Constantinople, de là serait venue l'opinion que ce concile l'avait condamné! Sur ces étonnants moyens de défense, voir ci-dessus l'art. HONORIUS. — Marchesi composa aussi *La vie de saint Pierre d'Alcantara*, réformateur et fondateur de quelques provinces de récollets ou religieux déchaussés de l'ordre de saint François en Espagne, écrite en italien... et traduite en français, Lyon, chez Bourgeat, 1670.

Journal des Savants, 1680, p. 108.

A. MOLIEN.

MARCHETY François (on trouve le mot orthographié de différentes façons, Marchesi, Marchetti, Marchetty; Marchety est l'orthographe de 1666, dans la vie de M. de Chasteüil), né à Marseille, fit ses études au collège des Prêtres de l'Oratoire de cette ville et entra dans leur congrégation en 1630. Il y remplit divers emplois, et bientôt s'attacha au vénérable Jean-Baptiste Gault, évêque de Marseille, qui faisait partie lui-même de cette communauté. On le voit en relation avec un certain nombre de personnages illustres de son temps, en particulier avec le fameux Balthasar de Vias, un des premiers poètes latins de son temps. Il composa plusieurs ouvrages, dont voici la liste : 1° *La vie de Messire Jean-Baptiste Gault*, évêque de Marseille, à Paris, chez Sébastien Huré, 1650, in-4°. C'est une très belle vie de saint (car J.-B. Gault est en voie d'être canonisé), dédiée au clergé de France. Après l'épître dédicatoire, il y a une *Lettre* latine avec la traduction française *de l'Assemblée générale du clergé de France* au pape Innocent X, *en recommendation de la bienheureuse mémoire de feu Mgr l'évêque de Marseille*, etc., et une autre lettre du P. François Bourgoing, supérieur général de l'Oratoire au P. Marchety pour l'exhorter à travailler à la vie du P. Gault. — 2° *Vie de François Galaup de Chasteüil, solitaire du Mont Liban*, Aix, 1658, Paris, 1666, in-12, autre histoire de saint, d'un gentilhomme d'Aix qui mena une vie très mortifiée sur le mont Liban. L'auteur soumit son manuscrit à Antoine Arnauld qui le revit avant l'impression. Cette vie, très estimée et très rare parce qu'une partie des exemplaires fut brûlée chez l'imprimeur, est écrite avec beaucoup de piété.

Deux autres ouvrages de lui nous intéressent moins : *Discours sur le négoce des gentilshommes de Marseille et sur la qualité de nobles marchands qu'ils portaient, adressé au roi*, Marseille, 1671, in-4°. A l'occasion des recherches faites sur la véritable noblesse du royaume, il demande au roi de conserver aux nobles marchands de Marseille le droit de continuer leur commerce sans déroger; *Explication des usages et coutumes des Marseillais, contenant les coutumes sacrées*, Marseille, 1685, premier volume d'un ouvrage qui devait en avoir plusieurs : il y parle de la procession du bœuf couronné qu'on promenait en grande pompe dans les rues la veille et le jour de la Fête-Dieu, comme symbole de l'eucharistie. Il écrivit aussi *Traité sur la messe en latin et en français avec l'explication de ses cérémonies;* il légua avant de mourir un manuscrit considérable sur l'*Écriture sainte* à Balthasar de Cabanes religieux de saint Victor de Marseille, et mourut dans sa ville natale en 1688.

Bougerel, *Extrait de la Bibliothèque des auteurs qui ont été de l'Oratoire*; Bourgoing, Lettre qui se trouve en tête de la *Vie de J.-B. Gault*, par Marchety. Cette vie renferme *passim* des détails sur l'auteur.

A. MOLIEN.

MARCHINI Philibert, théologien, né à Beltramo près de Verceil en 1586 et mort en 1636 à Milan. Il entra à 19 ans dans l'ordre des barnabites. On a de lui : *Belli divini, sive pestilentis temporis accurata et luculenta speculatio theologica, canonica, civilis, politica, historica, philosophica ad sereniss. Ferdinandum II M. Etruriæ Ducem*, Florence, 1633. Dans cet ouvrage, d'ailleurs très apprécié chez les contemporains, l'auteur soutient l'opinion que ceux qui meurent en assistant les pestiférés doivent être considérés comme martyrs et par conséquent sont dignes du même culte que l'on rend aux martyrs qui tombent victimes de la persécution d'un tyran à cause de leur foi. C'est pour cela que le livre fut mis à l'Index, avec la formule *donec corrigatur*, en 1646, de même que le livre de Théophile Raynaud, *De martyrio per pestem*, imprimé à Lyon en 1630, qui soutenait la même opinion. Voir ce qu'en dit Benoît XIV dans son œuvre classique *De beatif. sanctorum*, l. III, c. XI, n. 7. Un deuxième ouvrage du P. Marchini, *De sacramento ordinis*, Florence, 1634; Lyon, 1638, obtint de grands éloges, mais lui aussi fut mis à l'Index *donec corrigatur* à cause de quelques expressions qui ne paraissaient pas exactes. Autres ouvrages du P. Marchini : *Philosophica de pestilentia problemata, adjectis etiam Thuci-*

didis Græci scriptoris de Peste atheniensi, Procopii et Evagrii de simili morbo historiis, Florence, 1635; Lyon; Gymnasticæ de Deo Trino disputationes ad mentem Angelici doctoris, Florence, 1635.

O. Primoli.

MARCION, hérétique du IIe siècle, fondateur de la secte qui, de son nom, s'est appelée le *Marcionisme*. — I. Sources. II. Vie de Marcion (col. 2010). III. Doctrine de Marcion (col. 2018). — IV. Développement historique du marcionisme (col. 2026).

I. Les sources. — Né à Rome, vers le milieu du IIe siècle, le marcionisme par sa très rapide extension n'a pas tardé à créer pour la grande Église un immense péril. Sa propagande ne pouvait laisser insensibles ni les chefs des communautés chrétiennes ni les penseurs orthodoxes. A peine a-t-il surgi que, de tous côtés, se produisent des réfutations, et comme le marcionisme aura la vie dure, les polémiques continueront pendant plusieurs siècles. La littérature antimarcionite a dû former une masse très volumineuse, dont il subsiste encore un certain nombre de débris. C'est, à vrai dire, notre seule source directe pour la connaissance du marcionisme, aucun des ouvrages composés soit par Marcion soit par ses disciples n'ayant échappé à une destruction qui, à partir d'un certain moment, dut être systématique. Ainsi nous ne connaissons guère le grand hérétique et son école que par les réfutations que l'on en a faites, et cette circonstance peut sembler d'abord particulièrement défavorable. Toutefois la production antimarcionite permet de restituer, jusqu'à un certain point, les ouvrages fondamentaux de la secte. Nous étudierons successivement la littérature antimarcionite et les ouvrages mêmes de Marcion.

1° *La littérature antimarcionite*. — 1. *Écrits perdus*. — Une partie fort considérable de la littérature antimarcionite n'a pas échappé au naufrage où ont sombré tant d'écrits de la période anténicéenne.

La plus ancienne des réfutations du marcionisme est celle qui avait été composée par Justin, au témoignage même de celui-ci, *Apol.*, I, XXVI, 8, *P. G.*, t. VI, col. 368. Les expressions de l'auteur semblent indiquer une réfutation générale de toutes les hérésies contemporaines, où celle de Marcion était plus spécialement visée. Mais saint Jérôme distingue un *Traité contre Marcion* et un autre contre toutes les hérésies. *De vir. ill.*, 23. Quoi qu'il en soit, l'œuvre de Justin était connue d'Irénée, *Cont. hæres.*, IV, VI, 2, *P. G.*, t. VII, col. 987, et de Tertullien, *Adv. Valent.*, 5, *P. L.* (édit. de 1844), t. II, col. 548, qui y ont sans doute puisé. Par contre nous ne pouvons rien dire, même par conjecture, des écrits antimarcionites de Denys de Corinthe, Théophile d'Antioche, Philippe, évêque de Gortyne, Modeste et Rhodon, signalés avec éloge par Eusèbe, *H. E.*, IV, XXIII, 4; XXIV; XXV; V, XIII, *P. G.*, t. XX, col. 385, 389, 460, de Méliton de Sardes, auquel se réfère Anastase le Sinaïte, *Hodeg.*, XIII, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 229, de Miltiade et de Proclus, que cite Tertullien. *Adv. Valent.*, 5. Qu'est-il passé de cette littérature abondante de la fin du IIe siècle dans les écrits postérieurs qui nous sont conservés, c'est ce qu'il est difficile de dire; mais de cette revue il reste l'impression que les polémistes des âges suivants n'étaient pas pris au dépourvu quand ils entamèrent la lutte.

2. *Les polémistes de la fin du IIe et du début du IIIe siècle*. — Trois écrivains catholiques, presque contemporains, se préoccupent à ce moment de lutter contre le marcionisme, Irénée, Tertullien, Hippolyte. C'est aux deux premiers surtout que nous devons le plus clair de nos connaissances sur cette hérésie.

Saint Irénée, fort préoccupé de la propagande des sectes gnostiques, n'a pas été sans remarquer les affinités que présentent avec les dogmes de celles-ci les enseignements de Marcion. Après avoir exposé la gnose valentinienne avec l'abondance que l'on sait, il dessine en quelques traits le portrait de Marcion et de sa doctrine. *Cont. hæres.*, I, XXVII, *P. G.*, t. VII, col. 687-689. Il déclare notamment qu'il s'est procuré les Écritures marcionites, et qu'il se propose d'entreprendre la réfutation de l'hérésie à l'aide de ces textes mêmes. *Ibid.*, n. 4; cf. III, XII, 12, col. 906 B. Le temps semble lui avoir manqué pour exécuter ce dessein; du moins a-t-il multiplié, au cours des livres suivants, les allusions de détail aux dogmes marcionites et les réfutations. A défaut d'un exposé d'ensemble du système, ces multiples traits permettent d'en fournir une esquisse qui a chance de répondre à la réalité. — Le relevé aussi complet que possible des textes en question est donné par A. von Harnack, dans son ouvrage, capital sur la matière, *Marcion : das Evangelium vom fremden Gott*, dans *Texte und Untersuch.*, t. XLV, 2e édit., 1924, p. 320*, n. 1. Quand nous citons simplement Harnack, c'est à cet ouvrage que nous nous référons.

Tertullien, quelques années après Irénée, se préoccupe lui aussi de parer au danger marcionite. Dès le *De præscriptione*, il y songe; cf. VII, 3; XXX, 1, 2; XLI-XLIII, *P. L.*, t. II, col. 19, 42, 56-60, etc.; puis il commence à publier, à partir de 207-208 une réfutation en règle, *Adversus Marcionem libri V*, *P. L.*, t. II, col. 243-524, le plus volumineux de tous ses traités, et la plus importante des œuvres antimarcionites. C'est à elle que nous devons, pour la plus grande part, notre connaissance des Écritures marcionites. Tertullien, s'il a utilisé les données fournies par les polémistes antérieurs, Justin et Irénée, n'en a pas moins fait œuvre originale, et tous les renseignements fournis par lui méritent d'être relevés avec grande attention. On y ajoutera bon nombre d'indications éparses dans les œuvres du grand polémiste. Cf. surtout *De carne Christi*, I-VIII, important pour reconstituer la christologie marcionite; *De resurrectione*, II, IV, XIV, LVI; *De anima*, XXI, *P. L.*, t. II, col. 754-770, 796, 799, 812, 877, 684.

Hippolyte de Rome est revenu à deux reprises sur la réfutation du marcionisme; dans le *Syntagma* et dans les *Philosophoumena*; peut-être même, au témoignage d'Eusèbe, *H. E.*, VI, XXII, *P. G.*, t. XX, col. 576, a-t-il composé un traité spécial *Contre Marcion*. Ce livre est perdu; comme aussi le *Syntagma*, dont la reconstitution, facile pour certaines notices, se heurte ici à de particulières difficultés. Cf. Harnack, p. 24*, n. 1. Les *Philosophoumena* parlent de Marcion au l. VII, c. XXIX-XXXI, *P. G.*, t. XVI c, col. 3323-3335, et dans la récapitulation générale de toutes les hérésies, l. X, c. XIX, *ibid.*, col. 3435. Malheureusement ces deux notices ne peuvent être utilisées sans une sérieuse critique : d'une part elles présentent un certain nombre de contradictions; d'autre part la manie d'assimiler les hérésies chrétiennes aux erreurs des philosophies antiques a conduit Hippolyte à déformer plus ou moins consciemment l'exposé du marcionisme.

S'ils n'ont pas étudié et réfuté *ex professo* le marcionisme, les maîtres de l'école d'Alexandrie n'ont pas laissé de s'en préoccuper. *Clément* a surtout discuté les idées morales et les principes ascétiques mis en circulation par cette hérésie; cf. les références nombreuses dans Harnack, p. 322*-324*; et sa polémique semble reposer sur de bonnes informations. *Origène*, plus préoccupé des questions proprement scientifiques, a étudié de près la critique appliquée par Marcion aux Livres saints. En nombre de passages de son œuvre exégétique il a comparé soit le texte qu'il donne lui-même de l'Écriture soit les explications qu'il avance, au texte et aux commentaires présentés par

l'hérétique. Harnack p. 227* sq., et aussi *Der kirchengeschichtl. Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes*, dans *Texte und Unters.*, t. XLII, fasc. 3, p. 30 sq., fasc. 4, p. 54 sq. Origène fournit ainsi une contribution, qui n'est pas sans importance, à la reconstitution des livres marcionites, dont il semble bien qu'il ait eu une connaissance directe.

3. *Polémistes et hérésiologues postérieurs.* — A mesure que l'on s'éloigne des origines du marcionisme, il semble que les écrivains catholiques, tout en se préoccupant de réfuter l'hérésie, prennent de moins en moins le souci de se renseigner directement sur l'histoire et les doctrines de la secte qu'ils combattent. On se contente, bien souvent, d'emprunter aux premiers polémistes. Cela ne veut pas dire que cette littérature soit entièrement négligeable. — Il y a beaucoup à prendre dans le dialogue *De recta in Deum fide*, qu'il vaudrait mieux appeler *Libri Adamantii adversus hæreticos numero quinque* et qui date des années 270-280. *P. G.*, t. XI, col. 1711-1884. En particulier les deux premiers dialogues reproduisent une discussion entre Adamantius (c'est-à-dire Origène?) et deux représentants du marcionisme, dont les idées sont d'ailleurs assez divergentes. C'est dire que la doctrine exposée est plutôt celle des marcionites postérieurs que celle même du maître. Bien que ne puisant pas directement aux sources, les dialogues en question ne laissent pas de fournir une sérieuse contribution à la connaissance des *Antithèses* de Marcion. — Les *Acta Archelai* d'Hégémonius, édit. Beeson du *Corpus* de Berlin, si précieux pour l'étude du manichéisme, contiennent quelques traits d'origine marcionite. Harnack, p. 349*, a fait remarquer que la lettre de Diodore à Archélaus, c. 44, p. 64, met au compte de Mani un certain nombre d'*Antithèses* qui proviennent à coup sûr de Marcion. — L'on peut faire abstraction ici des nombreuses allusions aux doctrines marcionites qui ont été relevées dans les œuvres des docteurs de la fin du IVe siècle, surtout en Orient; on ne retiendra l'attention que sur les auteurs qui se sont préoccupés spécialement de réfuter la vieille hérésie.

Et d'abord un écrivain anonyme qui, un peu antérieur à saint Éphrem, a rédigé en syriaque une *Explication de l'Évangile*, nettement dirigée contre les libertés exégétiques de Marcion. L'ouvrage ne s'est conservé qu'en une traduction arménienne, publiée en 1836 par les mékhitharistes, dans les *Œuvres d'Éphrem* en arménien, t. II, p. 261-345; voir une traduction allemande, avec commentaire, de Schäfer, *Eine altsyrische, antimarkionitische Erklärung von Parabeln des Herrn*, 1917; les principaux textes dans Harnack, p. 355*. — Saint Éphrem s'est préoccupé lui aussi de réfuter le marcionisme, soit dans ses principes essentiels (voir à ce sujet C. W. Mitchell, A. A. Bevan et F. C. Burkitt, *S. Ephrem's prose refutations of Mani, Marcion and Bardesanes*, t. II, *The discourse called of Domnus*, Londres et Oxford, 1921, p. XXIII-LXV), soit dans l'application de ceux-ci à la critique biblique. Sur ce dernier point voir : Ephræm, *Evangelii concordantis expositio*, traduit de l'arménien par G. Mœsinger, Vienne, 1876, où le docteur syrien allègue et discute un certain nombre d'explications marcionites; quelques exemples sont fournis par Harnack, p. 357* sq. — Saint Épiphane se devait de faire, dans son *Panarion*, une place importante à la redoutable secte. *Hæres.* XLII, *P. G.*, t. XLI, col. 696-813. Avant de composer cette notice, l'évêque de Salamine avait eu l'occasion, il nous le dit lui-même, n. 10, col. 709, de rédiger une dissertation séparée sur le sujet. Le Nouveau Testament marcionite lui étant tombé entre les mains, il avait soigneusement relevé les modifications de divers ordre que Marcion avait apportées au texte canonique. Dans sa seconde rédaction, il ne s'est pas toujours retrouvé dans ses notes, en sorte qu'il existe un certain nombre de contradictions assez visibles dans le second exposé. D'autres incohérences proviennent aussi du fait qu'Épiphane a bloqué des renseignements provenant du *Syntagma* d'Hippolyte, du traité d'Irénée et enfin d'un troisième auteur inconnu, sans bien remarquer que ses garants n'étaient pas toujours d'accord. Telle quelle, néanmoins, et avec toutes ses imperfections, la notice du *Panarion* est d'une importance capitale pour la reconstitution des Écritures marcionites et tout spécialement de l'évangile. — Par contre la réfutation de Théodoret, *Hæretic. fabul.*, I, XXIV, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 372 sq., peut être négligée sans dommage, tant elle est dépendante des polémistes antérieurs. — Au contraire, Eznik de Kolb, dans son *De sectis*, rédigé en arménien peu avant le concile de Chalcédoine (451), consacre tout son livre IV à un exposé et à une réfutation du marcionisme dont il y a lieu de faire état. Bien qu'il semble avoir emprunté à quelque prédécesseur sa première partie, il ne laisse pas de fournir de la doctrine hétérodoxe un exposé fort cohérent et bien mené. Traduction allemande dans I. M. Schmid, *Des Wartapet Eznik von Kolb wider die Sekten aus dem armenischen übersetzt*, Vienne, 1900, l. IV, p. 172-205; les principaux passages dans Harnack, p. 372*-380*. — Ainsi la littérature hérésiologique de l'Orient, peut fournir, jusqu'au milieu du Ve siècle, des renseignements précieux pour l'histoire du marcionisme et la reconstitution de ses livres canoniques. Par contre, en Occident, où le danger marcionite semble avoir disparu beaucoup plus tôt, les nombreux indices que l'on peut recueillir dans les œuvres du IVe et du Ve siècle se montrent d'une parfaite insignifiance, et ne témoignent pas que les auteurs aient eu quelque connaissance vécue de la grande hérésie du IIe siècle.

2° *Les ouvrages de Marcion.* — En toute logique il faudrait commencer par eux; on les met en second lieu parce que leur restitution (et combien approximative pour certains) n'est possible qu'à l'aide des ouvrages ci-dessus recensés. Ceux-ci nous apprennent, en effet, que Marcion avait rédigé, à l'usage de ses fidèles, d'une part un corps d'Écritures sacrées, jouant dans son Église le rôle que jouaient ailleurs les Écritures canoniques, d'autre part une composition d'un genre plus libre, à la fois exégétique et polémique, où il critiquait les doctrines de la grande Église. Nous étudierons successivement ces deux ouvrages, l'*Instrumentum* marcionite et les *Antithèses*.

1. *L'Instrumentum marcionite.* — Au moment où paraît Marcion, l'Église catholique se trouve en possession de livres qu'elle considère comme sacrés, où elle cherche la réponse aux problèmes religieux qui se posent. Cet *instrumentum doctrinæ*, comme dira bientôt Tertullien en son langage de juriste, comprend d'abord les Livres saints transmis par la Synagogue au christianisme. A ces livres de l'Ancien Testament, comme l'on commence à dire, se sont joints au cours du Ier siècle des écrits qui relatent les origines de l'Économie nouvelle, des lettres apostoliques qui en décrivent les principaux traits. De bonne heure on s'est habitué à rendre à ces écrits la même vénération qu'à ceux de l'Ancienne Alliance. Si les contours de ce Nouveau Testament restent longtemps encore indécis, il n'en demeure pas moins que l'Église catholique prend vite conscience que l'*instrumentum* de sa doctrine est essentiellement bipartite.

Tout au rebours Marcion. Il tranche d'un seul coup le lien qui rattachait le christianisme à ses origines juives. Nul rapport entre l'Économie ancienne et l'Économie nouvelle; elles n'ont ni même auteur, ni même but, ni même contenu. Le Nouveau Testament se suffit à lui-même, seuls les livres de la Nouvelle

Alliance auront autorité pour régler la doctrine. Première simplification. Et tout aussitôt une deuxième. Car les Écritures d'origine proprement chrétienne témoignent à tout instant de l'étroite dépendance du christianisme par rapport au judaïsme. Il faudra donc rejeter celles d'entre elles où s'affiche trop clairement ce rapport. En fin de compte, des Livres sacrés en circulation à son époque, Marcion ne retiendra qu'un Évangile et un *Corpus* d'épîtres pauliniennes. Même ainsi réduit, l'*instrumentum* a besoin de retouches variées pour qu'en disparaisse toute trace de la doctrine que combat partout Marcion. Troisième simplification qui aboutit à constituer définitivement l'*instrumentum* marcionite : il se composera de deux parties : un *Évangile* et un recueil de lettres apostoliques, l'*Apostolicon*.

a) *L'Évangile marcionite.* — En veine d'innovations, Marcion aurait pu rédiger de son propre chef une narration de la vie et des enseignements du Sauveur; d'autres l'ont fait avant et après lui. Plus soucieux de la tradition, il préféra prendre comme point de départ un des évangiles canoniques. Sa prédilection pour saint Paul, en qui il voit le grand adversaire de la Loi, explique qu'il ait fait choix, pour réaliser ce dessein, de l'évangile de Luc, le disciple et le compagnon de l'Apôtre. Sans doute en ce livre reste-t-il encore bien des vestiges de l'Ancien Testament; plusieurs récits également, tels ceux de la naissance de Jésus, qui contredisent certaines vues dogmatiques de Marcion. On fera disparaître le tout, et ainsi prendra naissance l'*Évangile* tout court.

L'idée maîtresse du travail exécuté par Marcion est clairement indiquée par saint Irénée. *Cont. hæres.*, I, xxvii, 2, *P. G.*, t. vii, col. 688, cf. III, xi, 7, col. 884; III, xii, 12, col. 906. Mais c'est surtout par Tertullien et par Épiphane que nous pouvons nous faire une représentation assez exacte de l'évangile marcionite. Le livre IV de l'*Adversus Marcionem* est une critique continue de cet évangile, Tertullien prétendant montrer que, même dans l'état où l'a mis l'hérésiarque, l'évangile de Luc contient l'explicite réfutation du marcionisme. *Adv. Marc.*, IV, vi, *P. L.*, t. ii, col. 368. Il est ainsi amené à citer de nombreux passages de l'évangile en usage dans la secte. Épiphane a procédé de même, ayant eu l'occasion de faire un dépouillement complet du livre marcionite; cf. *Hæres.*, xlii, 10 sq., *P. G.*, t. xli, col. 709 sq. En joignant à ces indications les quelques autres références alléguées en divers auteurs, les critiques sont arrivés à reconstruire l'ensemble de l'évangile de Marcion. Ce travail essayé d'abord par A. Hahn, en 1823, et reproduit dans Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti* Leipzig, 1832, p. 401-486, a été recommencé plus récemment par Th. Zahn, *Geschichte des N. T. Kanons*, t. ii, p. 455-494, et repris tout dernièrement par Harnack, *loc. cit.*, p. 183*-240*. A coup sûr, il reste encore dans cette restitution une bonne part de conjectures; il est possible néanmoins de se faire une idée assez exacte du texte évangélique élaboré par Marcion. La narration commençait brusquement par le récit de la prédication de Jésus à Capharnaüm, Luc., iv, 31, et suivait ensuite assez fidèlement le texte, jusqu'à la dernière apparition du Christ ressuscité et à la mission des apôtres, Luc., xxiv, 36-49, sans qu'on puisse dire si l'ascension était racontée. Cette fidélité n'excluait pas d'ailleurs un nombre assez considérable de suppressions tendancieuses. Ainsi Luc., vii, 29-35; viii, 19 (mention de la mère et des frères de Jésus); ix, 31; x, 26; xi, 29-32 (le signe de Jonas); xi, 49-51; xii, 6, 7, 28 (allusions à la providence du Père céleste); xiii, 1-9, 29-35; xv, 11-32 (l'enfant prodigue); xviii, 31-33 (annonce de la passion); xix, 29-46 (entrée de Jésus à Jérusalem et expulsion des marchands du Temple); xx, 9-18 (parabole des vignerons homicides); xxi, 21-24 (prophétie de la destruction de Jérusalem); xxii, 16, 35-38, 49-51; xxiii, 31[b], 43 et peut-être 35-43 au complet; xxiv, 12 (Pierre au tombeau), 27 (accomplissement des prophéties en Jésus). En chacun de ces cas il est assez facile de voir les raisons qui ont amené la suppression. Outre les passages effacés, il y en avait plusieurs qui avaient été retouchés.

Cette dernière opération n'est pas toujours facile à mettre en évidence, car nous ne savons pas avec une parfaite certitude de quel texte partait Marcion. Il semble pourtant qu'il ait pris comme base de son travail le texte dit occidental, dans une recension toute voisine de celle du ms. D (*Codex Bezæ*), ce qui prouverait qu'il l'a exécuté à Rome et non dans le Pont. Quant à la question de savoir jusqu'à quel point les leçons (neutres au point de vue doctrinal) de la recension marcionique sont passées dans le texte catholique de l'Évangile, nous ne la traiterons pas ici. Voir Harnack, p. 246*-248*, et comparer M.-J. Lagrange, dans *Revue biblique*, 1921, p. 609-611; 1924, p. 268 et la note. — L'évangile marcionite a certainement été rédigé d'abord en grec; de bonne heure, pour les besoins de la propagande, il fut traduit en latin; il est très vraisemblable que Tertullien l'a connu et utilisé sous cette forme. De même fut-il un peu plus tard traduit en syriaque, si l'on en juge par les citations qu'en fait saint Éphrem.

b) *L'Apostolicon marcionite.* — On désigna de bonne heure sous ce nom le *Corpus* des épîtres pauliniennes reconnues par Marcion. La restitution de ce *Corpus* est un peu plus délicate que celle de l'évangile. Tertullien dans le livre V de l'*Adv. Marcionem* en fournit les éléments essentiels; Épiphane nous renseigne beaucoup moins ici que sur l'évangile; Adamantius par contre au livre II du Dialogue apporte quelques citations. Comme pour l'Évangile, la critique moderne a tenté une restitution de l'*Apostolicum* marcionite: on peut négliger tous les travaux antérieurs à celui de Th. Zahn, *Gesch. des N. T. Kanons*, t. ii, p. 495-529; Harnack a donné la plus récente et aussi la plus plausible reconstruction, p. 67*-127*.

Le nombre des épîtres acceptées par Marcion est connu avec certitude; l'hérésiarque n'admettait que dix lettres rangées dans l'ordre suivant : Gal.; I et II Cor.; Rom.; I et II Thess.; Laodicéens; Coloss.; Philipp.; Philémon. Si l'on tient compte du fait que l'Épître dite aux Laodicéens n'est autre que notre Épître aux Éphésiens (Tertull., *Adv. Marc.*, V, xi, xvii; cf. Épiphane, *Hæres.* xlii, 9), on voit que Marcion rejetait les Pastorales et l'Épître aux Hébreux.

Dans les lettres pauliniennes reconnues par lui, il ne se privait pas non plus de trancher suivant les exigences de son système doctrinal. Relevons à la suite de Harnack les plus importantes de ces suppressions. Dans Gal., il manquait vraisemblablement i, 18-24 et ii, 6-9[a]; certainement iii, 6-9, 10-12, 14[a], 15-25 iv, 27-30, sans compter des remaniements dans iv, 21-26; toutes modifications ayant pour objet d'éliminer l'éloge des anciens apôtres et les leçons tirées par Paul de l'histoire d'Abraham. I et II Cor. avaient été à peine touchées. Dans Rom. avaient été supprimés : i, 17[b]; i, 19-ii, 1 (les œuvres de la création manifestent Dieu; les païens sont inexcusables d'avoir méconnu le Créateur); iii, 31-iv, 25 (la foi d'Abraham); ix, 1-33 (vocation d'Abraham; le véritable Israël); x, 5-xi, 32 (la Loi montrait Jésus-Christ; salut d'une partie d'Israël); xv et xvi (on sait par ailleurs quelles questions de critique textuelle se posent pour ces deux chapitres et spécialement pour le dernier). I et II Thess. demeuraient à peu près intactes. Laodicéens (= Éph.), peu de changements, sauf v, 28-32 (devoirs réciproques des

époux), profondément remanié, pour en modifier les sens. Coloss.; le passage i, 15b-17b, relatif au rôle créateur du Christ préexistant avait été fortement retouché; du texte apostolique il ne restait plus que ceci : « Le Christ est l'image du Dieu invisible et il est avant toutes choses. » Philipp. et Philem. n'avaient pas subi de modifications.

Comme pour l'évangile, Marcion se serait servi, pour les épîtres pauliniennes, d'une recension très voisine de celle qui est fournie par le ms. D (*Codex Claromontanus*), son texte se rapprocherait donc du texte dit occidental dont il serait la première attestation. De même encore un certain nombre de leçons marcionites (d'ailleurs neutres au point de vue doctrinal) seraient passées dans certains mss. catholiques; le cas est particulièrement intéressant pour la finale de l'Épître aux Romains. Nous n'avons pas à étudier ici ces problèmes de critique textuelle du Nouveau Testament. Nous ne prendrons pas parti non plus dans la question de l'origine des *prologues* dits *marcionites*. On désigne sous ce nom de très brèves indications sur les destinataires et le sujet de chacune des épîtres pauliniennes, qui figurent dans un très grand nombre de mss. latins. Le premier auteur qui ait attiré sur eux l'attention, dom de Bruyne, a cru discerner dans plusieurs d'entre eux des traces non équivoques de marcionisme, *Revue bénédictine*, 1907, t. xxiv, p. 1-16, cf. p. 257; cette vue a été acceptée par un grand nombre de critiques; cf. Harnack, p. 127*, n. 1; contre lesquels s'inscrit en faux le P. Lagrange, *Revue biblique*, 1926, p. 161-173.

L'*Apostolicon* de Marcion a dû être composé non en latin, comme l'a pensé Lietzmann, *Der Römerbrief*, 2e édit., p. 14 sq., mais en grec. Une traduction latine a toutefois circulé de fort bonne heure; c'est par elle que Tertullien a connu l'œuvre de l'hérésiarque.

2. *Les Antithèses.* — Plusieurs des adversaires catholiques de Marcion, connaissent, à côté de la Bible marcionite, una utre ouvrage d'importance capitale, où le novateur faisait la critique de l'Ancien Testament. Tertullien est seul à nous en donner le titre : *Les Antithèses*, *Adv. Marc.*, I, xix; II, xxix; IV, i, iv, vi, *P. L.*, t. ii, col. 267, 319, 361, 366, 368; et il le signale comme ayant chez les sectaires une valeur au moins équivalente à celle de leur Écriture sainte. Sans doute il ne faut pas prendre à la lettre les expressions du redoutable polémiste, quand il appelle les *Antithèses* le *summum instrumentum* de la nouvelle Église. *Ibid.*, I, xix. Il veut seulement indiquer par là, qu'en somme la valeur de l'*instrumentum* marcionite repose avant tout sur la critique de l'*instrumentum* catholique, et comme cette critique est faite dans les *Antithèses*, c'est sur ce dernier ouvrage que repose, en définitive, tout l'édifice de la nouvelle doctrine.

Par ce qu'en dit Tertullien, nous pouvons conclure le contenu du livre. D'une part, on y mettait en opposition les paroles et les actes du Dieu qui paraît dans l'Ancien Testament avec les paroles et les actes du Christ; la *Loi* s'opposait ainsi à l'*Évangile* en une vigoureuse antithèse. D'autre part, on y formulait l'antagonisme entre Paul et les premiers apôtres; on y insistait sur les falsifications que l'inintelligence ou la mauvaise foi de ceux-ci avaient introduites dans le message évangélique; on y donnait enfin le commentaire doctrinal de certains passages de l'*instrumentum marcionite*, quitte à discuter et au besoin à réfuter, des passages scripturaires empruntés au Nouveau Testament catholique.

Mais les citations de Tertullien et les allusions faites en d'autres écrits, surtout dans l'*Adamantius*, ne permettent guère de se représenter la forme extérieure sous laquelle était formulée cette critique. Les *Antithèses* étaient-elles un commentaire continu incorporé à l'*instrumentum* marcionite, ou bien un ouvrage distinct de celui-ci? Cette seconde hypothèse paraît à Harnack la seule admissible; selon lui l'ouvrage aurait été formé de deux parties : la première se présentant comme une série de dissertations historico-dogmatiques où auraient été discutés les rapports de Paul aves les anciens apôtres et ceux de la Bible marcionite avec la Bible catholique; l'autre comme une collection de scolies ou remarques exégétiques sur le nouvel *instrumentum*. Tout ceci reste naturellement fort hypothétique. Plus hypothétiques encore les quelques tentatives de reconstitution qui ont été faites, à commencer par celle de Hahn, *Antitheses Marcionis gnostici*, Königsberg, 1823, et à terminer par celle de Harnack lui-même, *loc. cit.*, p. 256*-313*. Du moins le dernier critique a-t-il rassemblé avec beaucoup de diligence tous les textes cités par les écrivains antimarcionites et qui ont quelque chance d'avoir été empruntés aux *Antithèses*. Les doctrines qui y transparaissent seront étudiées plus loin; il faut auparavant faire connaître ce que nous savons de la vie même de Marcion.

II. Vie et activité de Marcion. — Les renseignements dignes de foi n'abondent pas sur la vie du grand hérétique; les polémistes catholiques avaient plus de souci de combattre ses doctrines que de faire connaître sa personne. Par ailleurs, ils ne se sont jamais privés de rapporter sur lui des traits désobligeants, même s'ils n'étaient point tout à fait assurés. En recoupant leurs divers témoignages on peut arriver cependant à une reconstitution assez cohérente de la vie de Marcion.

Il a dû naître à Sinope, dans la province du Pont, sur la côte méridionale de la mer Noire, dans les dernières années du ier siècle. On sait que cette région de l'Anatolie avait reçu de bonne heure l'Évangile. Cf. I Petr., i, 1. La célèbre lettre de Pline le Jeune à Trajan, qui est des années 111-113, nous révèle dans ces contrées l'existence d'un nombre considérable de chrétiens. Son père était évêque de la ville; Marcion fut donc élevé dans le christianisme. Au dire d'Épiphane, qui a dû trouver le renseignement dans le *Syntagma* d'Hippolyte, le jeune homme aurait été excommunié par son père pour avoir séduit une vierge. *Hæres.* xlii, 1, *P. G.*, t. xli, col. 696. On a suspecté l'exactitude du renseignement, qui n'est donné par aucun autre des anciens polémistes et que les *Philosophoumena* ne reproduisent point. Mais il n'a en soi rien d'invraisemblable; l'expliquer allégoriquement en transformant la faute charnelle du jeune Marcion en un attentat contre la pureté de l'enseignement ecclésiastique encore vierge nous semble d'une exégèse un peu raffinée. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, les démêlés du jeune homme avec son père l'ont sans doute amené à quitter la ville natale; il fit du commerce et dut amasser une fortune assez considérable; les textes postérieurs le qualifient de *nauclerus*, c'est-à-dire « armateur ou propriétaire d'un navire », et nous le verrons faire présent à la communauté romaine d'une somme importante. C'est sans doute dans la province d'Asie qu'il trafiqua d'abord. Tout en faisant le commerce, il ne se privait pas de répandre les doutes qui déjà se précisaient dans son esprit sur la vérité du christianisme, tel que l'enseignaient les Églises du pays. C'est du moins ce que l'on conclura de l'accueil que lui fit, soit à Éphèse, soit à Smyrne, l'évêque sa nt Polycarpe. Irénée, *Cont. hæres.*, III, iii, 4, *P. G.*, t. vii, col. 853. Il est vrai que beaucoup de critiques situent à Rome, lors du voyage qu'y fit vers 154 le vieil évêque de Smyrne, l'entrevue de celui-ci avec Marcion. Mais ce n'est pas l'impression qui se dégage du texte d'Irénée, où l'anecdote du compliment à l'héré-

slarque est rapportée en même temps qu'une rencontre à Éphèse de Polycarpe avec l'hérétique Cérinthe. Cette première propagande, encore imprécise, doit se placer vers les années 130-140. Clément d'Alexandrie en effet nous dit que l'activité du novateur a commencé sous Hadrien, mort en 138. *Strom.*, VII, XVII, *P. G.*, t. IX, col. 548, 549. D'autre part Irénée nous montre Cerdon et Marcion s'agitant à Rome sous le pontificat du pape Hygin, vers 138-142. Ce séjour dans la capitale de l'Empire devait être pour l'armateur de Sinope l'occasion d'une évolution décisive. Irénée, *Cont. hæres.*, I, XXVII, 1 et 2, t. VII, col. 687, 688, et, à sa suite, Tertullien, Hippolyte dans les *Philosoph.*, Eusèbe, Épiphane le mettent à ce moment en rapport avec Cerdon. Voir les références à l'art. CERDON, t. II, col. 2138. Ils le présentent comme s'étant inspiré des doctrines de celui-ci, et lui ayant succédé dans la direction d'une école, διδασκαλεῖον. A von Harnack, qui tient beaucoup à l'originalité de Marcion, s'inscrit en faux contre cette donnée, *loc. cit.*, p. 31*-39*; elle n'a pourtant rien d'invraisemblable. Pour autant que l'on connaisse la doctrine de Cerdon, celui-ci professait un dualisme et un antinomisme qui se retrouvent chez Marcion. Irénée, III, IV, 3, col. 856 représente par ailleurs Cerdon comme un esprit hésitant et inquiet, prompt à la palinodie, essayant à plusieurs reprises de se réconcilier avec la communauté romaine. D'après Tertullien, aux premiers temps de son séjour à Rome, Marcion se serait concilié la bienveillance de l'Église par une large offrande, 200 000 sesterces. *Adv. Marc.*, IV, IV, cf. *De præscript.*, 30, *P. L.*, t. II, col. 365, 42. N'est-il pas permis d'imaginer que ce geste avait pour but de fermer un tant soit peu les yeux de l'autorité sur des agissements douteux? Pas plus que Cerdon, l'armateur de Sinope ne tenait à se brouiller définitivement avec l'Église romaine.

Un jour vint pourtant où de part et d'autre la rupture fut jugée nécessaire. C'était en juillet 144, sous le pontificat d'Anicet. Marcion se présenta devant le presbytérium. Était-ce la démarche spontanée d'un homme qui, ayant mûrement délibéré, se rend compte de l'incompatibilité de ses opinions avec celles que professe le groupement religieux dont il fait extérieurement partie, et veut se mettre hors de toute équivoque? Était-ce, au contraire, la comparution devant un tribunal d'un accusé dont les actes deviennent de plus en plus suspects et que l'autorité responsable somme de fournir des explications? L'une et l'autre hypothèse a été soutenue. Ce qui est certain, c'est que, spontané ou provoqué, l'entretien fut décisif. Le souvenir s'est conservé de plusieurs des propos qui furent alors échangés. Épiphane, XLII, 2, col. 697. Depuis quelque temps déjà Marcion s'était persuadé de l'incompatibilité absolue entre l'Ancien et le Nouveau Testament, de l'impérieuse nécessité où était le christianisme de rompre toutes les attaches qui l'unissaient à la religion juive, du devoir qui s'imposait de tirer hardiment toutes les conséquences dogmatiques et métaphysiques que supposait cette rupture. Quelques mots de l'Évangile lui avaient semblé tout particulièrement lumineux. Il en demanda l'explication au presbytérium romain; il proposa la sienne. « Il n'y a pas de bon arbre, disait Jésus, qui porte de mauvais fruits, ni de mauvais arbre qui porte de bons fruits; chaque arbre se reconnaît à son fruit. » Luc., VI, 43. A examiner la création avec toutes ses misères et ses imperfections, avec le mal qui s'y montre de toutes parts, comment conclure qu'elle est l'œuvre d'un créateur infiniment bon et infiniment puissant? Voilà pour le problème métaphysique. Et voici pour la question historique : « On ne coud pas une pièce neuve à un vieux vêtement, avait dit le Christ, sous peine de voir la pièce neuve emporter le tissu éraillé; on ne verse pas le vin nouveau en de vieilles outres, que la fermentation risque de faire éclater. » Luc., V, 36-38. C'est pourtant ce qu'avait fait, si l'on en excepte Paul, l'Église chrétienne. Le vin nouveau du message évangélique, elle l'avait versé dans les récipients usés de la vieille religion juive; elle avait cousu les enseignements solides du Sauveur aux guenilles de la synagogue. Il fallait y mettre bon ordre. — Les presbytres romains essayèrent de montrer au novateur que les textes invoqués par lui étaient susceptibles d'une interprétation plus en harmonie avec les vues traditionnelles des Églises. Marcion ne voulut rien entendre; il fut excommunié. On lui rendit l'argent qu'il avait jadis versé à la caisse, mais on garda une lettre de lui, dont Tertullien parle à plusieurs reprises. *De carne Christi*, II; *Adv. Marc.*, I, I; IV, IV, *P. L.*, t. II, col. 755, 247, 366. Les critiques ont discuté sur la nature de ce document que les archives de l'Église romaine tenaient à conserver. Ce pouvait être une profession de foi, conforme à l'orthodoxie, signée par Marcion au moment de son arrivée à Rome, quand il cherchait à se concilier la bienveillance de la communauté. Harnack veut y voir, au contraire, une pièce rédigée au moment du conflit et consignant l'exposé des motifs qui avaient amené le signataire à changer d'opinion. Cf. *loc. cit.*, p. 21* sq.

La date de la rupture de Marcion avec l'Église romaine avait été soigneusement conservée par les disciples du maître. Tertullien explique, d'une manière un peu entortillée, qu'il s'écoula entre l'apparition du Christ à Tibériade la quinzième année de Tibère (29) et la révélation définitive de Marcion, 115 ans, 6 mois et 15 jours, *Adv. Marc.*, I, XIX, col. 267, ce qui nous reporte bien en juillet 144. L'Église marcionite célébrait ce jour comme celui de sa fondation. Sur cette date voir Harnack, *loc. cit.*, p. 20*, et aussi *Die Chronologie*, t. I, p. 297 sq.; 306 sq. Aussi bien cette rupture est-elle un événement capital tant pour la vie de Marcion que pour celle de l'Église chrétienne. En face de cette dernière il n'y avait guère jusque-là, au sein du christianisme, que de petits conventicules hérétiques, ressemblant plutôt à des loges d'initiés ou à des écoles d'enseignement ésotérique qu'à des groupements religieux. C'est une véritable Église, que Marcion va dresser en face de l'établissement catholique.

On est mal renseigné, à vrai dire, sur les moyens de propagande qu'il mit en œuvre; on ne l'est pas mieux sur les relations qu'il put nouer avec les docteurs gnostiques qui pour lors séjournaient à Rome, tels Valentin et Basilide. En somme c'est par les résultats immédiats que l'on peut juger de son activité : ils furent considérables. Dès 150, Justin dénonce le péril marcionite. *Apol.*, I, 26, 58, *P. G.*, t. VI, col. 367, 416. Trente ans plus tard, Irénée le constate en termes non moins vifs; la violence des invectives de Tertullien témoigne que le danger n'est pas conjuré, tant s'en faut, au début du IIIe siècle, et les multiples réfutations du marcionisme qui s'alignent dès ce moment montrent bien qu'il est pressant aussi bien en Orient qu'en Occident. Voir ci-dessus, col. 2009. Aucun souvenir ne s'est conservé sur la date précise de la mort de Marcion; en tout cas on n'entend plus parler de lui sous le règne de Marc-Aurèle (161-180).

III. DOCTRINE DE MARCION. — Sur la doctrine de Marcion les documents ne manquent pas. Mais s'ils permettent de reconstituer en gros le système, ils ne laissent pas de présenter sur des points de détail plus d'une obscurité et d'une incohérence. Surtout ils risquent de fausser la perspective, en présentant sous un faux jour les rapports entre le marcionisme et la gnose. C'est ce point qu'il convient d'abord d'éclaircir avant d'aborder le détail de la doctrine.

1° *Marcionisme et gnosticisme.* — En reléguant à la fin de son premier livre, où il expose la « prétendue gnose », le système de Marcion, après avoir abondamment décrit ceux de Valentin, Marc, Saturnin, Basilide, Carpocrates, en sériant plusieurs de ces hétérodoxes d'après la date de leur arrivée à Rome, III, IV, 3, *P. G.*, t. VII, col. 856 C, Irénée a, sans le vouloir, grandement contribué à désorienter les hérésiologues et les écrivains postérieurs. Il a donné l'impression que l'hérésiarque du Pont était un épigone par rapport aux grands gnostiques et que ses doctrines dérivaient en quelque manière de leurs systèmes. Cette impression est tout à fait inexacte, et il n'est pas sûr qu'elle corresponde à la pensée d'Irénée. De l'ancienneté de Marcion, Clément avait une autre idée, puisqu'il écrit : Μαρκίων κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς (Basilide, Valentin) ἡλικίαν γενόμενος ὡς πρεσβύτης νεωτέροις συνεγένετο. *Strom.*, VII, XVII, *P. G.*, t. IX, col. 549. On conclura que Marcion, s'il cherchait encore l'expression définitive de ses idées, avait déjà, quand il débarquait à Rome, une vue assez nette de l'essentiel de sa doctrine. Si la fréquentation d'un Cerdon, d'un Valentin peut-être, a pu influer sur le développement de sa pensée, celle-ci n'en reste pas moins originale; et d'ailleurs nous ne savons à peu près rien de Cerdon, que l'on donne comme le maître de Marcion; rien, sinon que ses idées ne s'apparentent pas avec celles de la gnose valentinienne.

Au fait la véritable gnose, c'est bien celle de Valentin, aboutissement de tout un mouvement d'idées qui dure depuis un siècle, et qui, malgré de multiples déviations, conserve néanmoins une même direction générale. C'est, en bref, un essai de solution des problèmes métaphysiques, religieux et moraux par un appel aussi large que possible aux traditions les plus diverses en même temps qu'à la spéculation rationnelle. On insistera dans la définition précédente sur le *syncrétisme* bien oriental qui fait le fond de la gnose, sur le fait que l'on s'adresse aux religions les plus hétéroclites, aussi bien qu'aux systèmes philosophiques les plus disparates. De là vient, à coup sûr, l'impression d'incohérence que donne l'exposé des grands systèmes gnostiques, le sentiment de fatigue que l'on éprouve à tenter de les restituer.

Le marcionisme frappe au contraire par sa grande simplicité. Si le problème qu'il cherche à résoudre est le même que celui auquel s'est attachée la gnose (au fond c'est le problème de toutes les religions), la méthode employée par lui diffère profondément de celle qui est en honneur dans toutes les écoles gnostiques: point d'appel au syncrétisme religieux, point d'appel aux fantaisies délirantes de l'imagination, aux spéculations désordonnées de la raison raisonnante. Ce n'est donc pas le même esprit qui circule dans les écoles gnostiques et dans l'Église marcionite. Si des solutions analogues se rencontrent de part et d'autre, elles sont obtenues par des moyens différents. Il semble donc qu'il faille trancher le lien factice que la tradition a établi entre la gnose et le marcionisme.

2° *Le système marcionite.* — Il est absolument original, que l'on considère son point de départ ou ses aboutissements dans les divers domaines.

1. *Point de départ.* — Marcion est d'abord un chrétien, c'est-à-dire un disciple du Christ, persuadé que le Sauveur est venu donner aux hommes la réponse aux grandes questions d'origine et de fin. C'est l'Évangile qu'il faut scruter *avant tout*, message tout nouveau apporté au monde, et qui constitue par rapport à tout ce qui précède un phénomène extraordinaire. Paul, le premier a eu cette intuition; il a compris que le christianisme était une religion nouvelle. Avec une extraordinaire audace, il a déclaré que la vieille loi juive, avec laquelle les premiers apôtres hésitaient à rompre, était périmée en droit comme en fait, et que Jésus était venu fonder une économie nouvelle du salut. Mais Paul s'est encore montré trop timide; il n'a pas osé couper les liens historiques qui attachaient l'économie chrétienne à la religion judaïque. Il a maintenu celle-ci comme une préparation divine de celle-là. Par une exégèse subtile, où l'allégorie joue le rôle essentiel, il a montré dans l'Ancien Testament les pierres d'attente de la construction nouvelle. Bien plus audacieux que Paul, Marcion n'hésite pas à trancher dans le vif. Entre les deux économies du salut, l'ancienne et la nouvelle, il n'est absolument aucun lien. Judaïsme et christianisme sont deux entités absolument irréductibles, qui se succèdent dans le temps, mais sans qu'il y ait aucun passage de l'une à l'autre. De ce dualisme historique, auquel il est arrivé par la méditation de l'Évangile, par la comparaison de son contenu avec celui de la Loi, Marcion arrive au dualisme métaphysique le plus absolu. Les deux religions n'ont pas le même contenu; elles n'ont pas la même fin; elles n'ont pas le même auteur. Reprenons, dans l'ordre inverse, chacun de ces points.

2. *Théologie : le Dieu juste et le Dieu bon.* — Avec le plus profond mépris pour la métaphysique, le plus absolu dédain pour la tradition ecclésiastique, Marcion donne comme fondement à son système l'existence de deux dieux : celui qui paraît dans l'Ancien Testament, celui qui se révèle dans le Nouveau. Les *Antithèses* exprimaient au mieux les différences qui les séparent.

Le plus anciennement connu est le Dieu de l'Ancienne Loi, celui que, depuis Abraham, les Juifs ont adoré, et dont les manifestations remplissent les pages de la Bible israélite. C'est le créateur ou plutôt l'organisateur de l'univers, et les multiples imperfections de son œuvre ne peuvent laisser de doute sur son caractère imparfait et limité. Et d'abord la matière préexistante dont il a formé le monde est par elle-même un principe d'imperfection et de mal. Incapable de lui imposer entièrement ses volontés, le démiurge n'a su produire qu'une œuvre manquée; cela éclate tout spécialement dans la création de l'homme. Et plus encore dans sa chute. Chargé de préceptes despotiques qu'expliquent seules la jalousie et la faiblesse du démiurge, l'homme pèche; il en est rudement puni. Tout l'Ancien Testament n'est-il pas rempli du récit des terribles vengeances exercées sur sa créature par le Dieu créateur? Ne disons pas qu'il est mauvais par essence : reconnaissons qu'il est juste, mais d'une justice qui va jusqu'à la méchanceté. Cette justice bornée, agissant par à-coups, sujette aux repentirs et aux reprises, incapable de rien prévoir ni de rien empêcher, où la saisit-on mieux que dans la longue histoire du peuple d'Israël? Eût-il même réussi à s'assurer un petit noyau d'adorateurs fidèles, que le Dieu créateur aurait pourtant échoué, puisqu'en fait il demeure ignoré de la plus grande partie des hommes.

Au delà des limites de ce monde, dans ce troisième ciel où pénétra un instant l'apôtre Paul, vit et règne un autre Dieu, le Dieu tout-puissant, le Père infiniment bon. Pour l'humanité, pour le monde, pour le Dieu créateur même, ce Dieu bon est l'inconnu par excellence, le *Dieu étranger*, puisqu'avec tout cela il n'a rien de commun. De lui nous ne saurions rien, si un jour n'était apparu sur terre, dans des conditions que nous aurons à préciser ultérieurement, Jésus qui vient le révéler. Car le joyeux message apporté par le Sauveur, c'est avant tout l'existence de ce Père qui est dans les cieux. Ce Père est infiniment bon et c'est là son essence; pour emprunter le mot de Paul, il est « le Père de miséricorde et le Dieu de toute consolation ». Tandis que le Créateur est sévère jusqu'à la dureté, lui ne juge ni ne s'irrite; tandis que le Créateur

est borné dans sa puissance comme dans son savoir, lui est tout-puissant et omniscient; il scrute en particulier tout le détail de cette création, œuvre de son collègue inférieur; il en connaît les imperfections et les misères; il connaît surtout le cœur des hommes, ce mélange de faiblesse, de corruption et aussi de bons désirs qui fait le fond de leur nature. A chacune des pages de l'Évangile où s'énoncent les attributs du Père céleste, Marcion dans les *Antithèses* opposait les passages de la Bible juive qui présentent du Dieu d'Israël un portrait tout opposé. Pour le détail et la justification, voir la reconstitution des *Antithèses* dans Harnack, p. 256*-313*, et aussi p. 87-92.

3. *Sotériologie : le Messie juif et le Christ rédempteur.* — *a*) A de multiples endroits de la Bible d'Israël se lit la promesse d'un Messie qui viendra remettre en état les affaires de Dieu, compromises par la malice ou la sottise des hommes. Malgré ses multiples infidélités, le peuple juif, maintenu sous le joug par la terreur des châtiments divins, a conservé dans le monde le souvenir, le culte, les lois du Créateur; il devra prêcher aux nations l'idéal de justice qu'il essaie de pratiquer lui-même; et son Dieu lui fait espérer qu'un jour viendra où le Messie accomplira, par force ou par amour, le grand ouvrage de la conversion de tous les peuples au Dieu des patriarches et des prophètes. Ce Messie, au dire de Marcion n'est pas encore venu, mais il viendra, à n'en pas douter, car le Dieu créateur ne semble pas se rendre compte de l'inutilité de ses efforts, et de la vanité de son plan. A vrai dire, ni ce Dieu, ni son Messie, ne peuvent assurer à personne le salut, c'est à savoir l'immortalité bienheureuse et définitive, à peine peuvent-ils procurer quelque félicité temporelle.

b) Du plus profond de son ciel, le Père omnipotent suit les pauvres efforts faits par le Créateur pour remettre quelque ordre dans le monde et donner un peu de bonheur aux créatures qui lui sont fidèles. Sans doute il aurait pu se désintéresser de cet univers qui ne lui est rien; mais son ineffable bonté le pousse à intervenir dans ce domaine inférieur. Pris de compassion à l'endroit des pauvres créatures humaines, il veut les retirer de la misérable condition où elles vivent, où elles meurent. Et Jésus vient sur la terre, manifestation humaine du Dieu souverainement bon.

Qu'est-il par rapport à ce Dieu suprême ? Son Fils ? Oui certes; mais souvent à peine distingué du Père. Tout pénétré de ce modalisme latent qui fut la pierre d'achoppement de toutes les christologies populaires, Marcion fait à peine la différence entre le Dieu bon et Jésus son Fils. Jésus c'est le Dieu bon, homme par l'apparence, comme le Dieu bon est Jésus dépouillé de son vêtement d'emprunt et revenu à son premier état. Ce modalisme ne va pas non plus sans le docétisme qui accompagne d'ordinaire toute christologie modaliste. La quinzième année du règne de Tibère, Jésus apparaît dans la synagogue de Tibériade, homme fait qui n'a connu ni les humiliations de la naissance, ni les lenteurs de la croissance humaine, et le voici qui commence ses prédications et ses miracles. Son œuvre essentielle consiste à défaire celle du Créateur, à ruiner ses institutions, à remplacer ses commandements par d'autres, à lui arracher les hommes. Il est vraiment l'ἰσχυρότερος de la parabole évangélique, Luc., xi, 21, 22, qui survient à l'improviste, ἐπελθών, ἐπερχόμενος, terrasse la sentinelle bien armée en faction dans l'atrium et met au pillage la maison. (Cf. Tertullien, *Adv. Marc.*, IV, xxiii, col. 416 C, qui a maintenu le mot grec, *Quisquis es, eperchomene*; cf. xxv, col. 422 D : *si eperchomenos ille*). Marcion se plaît à opposer, dans les *Antithèses*, ses préceptes et ses actes aux gestes et aux commandements du Créateur.

La rédemption pourtant consiste en quelque chose de plus, et la passion de Jésus en constitue, aux yeux de Marcion, comme à ceux de la tradition catholique, l'événement essentiel. Poursuivi par la haine des représentants du judaïsme, séides du Créateur, Jésus souffre et meurt sur la croix. Marcion recule, en effet, devant le docétisme absolu, qui imaginait de supprimer let souffrances et la mort du Christ. La passion est aussi réelle, ni plus, ni moins, que les autres actions humaines du Sauveur. De même qu'il mangeait et buvait, de même il a pu endurer les supplices et finalement mourir.

Mort, il descend aux enfers, comme le voulait l'ancienne Église. C'est ici que va s'accomplir le premier acte de la rédemption, le plus important à coup sûr, car l'avènement du Sauveur sur la terre est, somme toute, proche de la fin des temps; la grande partie des hommes a déjà terminé sa carrière; elle est aux lieux souterrains où le Créateur tient enfermés, en des séjours distincts, d'une part les justes à qui il a promis un bonheur ultérieur sur la terre, d'autre part les maudits déjà torturés par lui, en attendant de plus durs châtiments. Aux enfers, Jésus se présente en libérateur. Il est reconnu comme tel par les maudits de l'Ancienne Loi, gens de Sodome et d'Égypte, païens de toute nationalité. Et cet acte de foi leur vaut le salut; à sa suite il les entraîne pour les faire pénétrer dans le royaume de son Père. Au contraire les justes du passé qui ont mis leur confiance aux promesses du Créateur ne veulent point reconnaître Jésus et se sauver par la foi en lui. Il ne reste au Christ qu'à les abandonner à leur sort, en attendant le règlement final.

Un scrupule pourtant arrête Marcion : l'acte du Christ arrachant au Créateur des êtres qui appartiennent de plein droit à celui-ci, et sur lesquels il n'a lui-même aucun pouvoir, ne constituerait-il pas un acte de violence, incompatible avec le caractère souverainement bon qui lui est attribué? Non, dit Marcion. Car ces hommes Jésus ne les arrache pas violemment à leur légitime propriétaire; tout au contraire, il les lui achète par un contrat en bonne forme; les souffrances de sa passion sont le prix dont il les paie. Le marcionisme postérieur a développé en une véritable scène mythologique l'entrevue entre Jésus victorieux et le Créateur vaincu, où se conclut le marché. Voir surtout Eznik, l. IV, c. i, n. 8, 9, et cf. J. Rivière, *Un exposé marcionite de la rédemption*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. i, 1921, p. 185-207; 297-323. L'on ne trouve pas trace de pareille mise en scène dans les premiers témoins du marcionisme. Mais l'idée d'un *achat* (Marcion ne dit pas un *rachat*) de l'humanité par le Christ, soldé par les souffrances de la croix, s'y trouve clairement indiquée, et transparaît jusque dans les modifications que l'hérésiarque a fait subir à des textes pauliniens. (Sur ce point important pour l'histoire du dogme de la rédemption, voir Tertullien, *De carne Christi*, 4; *Si (Christus) ab alio Deo est, magis adamavit* (hominem) *quando* ALIENUM *redemit*, *P. L.*, t. ii, col. 759 A; Origène, *In Exod.*, hom. vi, 9 : *Hæretici dicunt de Salvatore quia non erant sui quos* ACQUISIVIT; *dato enim pretio mercatus est homines quos creator fecerat et certum est, aiunt, unumquemque illud emere, quod suum non est; apostolus enim ait : Pretio* EMPTI *estis*, *P. G.*, t. xii, col. 358; Épiphane, *Hæres.* xlii, 8, ποίημα γὰρ ἦμεν ἑτέρου, καὶ διὰ τοῦτο ἡμᾶς αὐτὸς ἠγόραζεν εἰς ἑαυτοῦ ζωήν. *P. G.*, t. xli, col. 705. Par ailleurs, dans Gal., ii, 20, au lieu de lire : Le fils de Dieu m'a aimé, etc., Marcion lit : ἐν πίστει ζῶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγοράσαντός με : le fils de Dieu m'a acheté et s'est livré pour moi.)

Ce ne sont pas seulement les hommes ayant achevé

leur carrière terrestre que le Christ a achetés; des droits lui sont acquis sur tous ceux qui passeront encore ici-bas. Mais, naturellement, ceux-là seuls auront part au salut qui accepteront le message du Christ et mettront en lui leur confiance. C'est le petit nombre, semble-t-il, car il ne paraît pas à Marcion que la révélation de Jésus ait eu un succès triomphal. Après quelques timides essais pour échapper à l'emprise de la loi juive, les premiers fidèles sont retombés sous le joug. C'est alors que le Christ ressuscité s'est adressé à Paul et, l'ayant ravi au troisième ciel, lui a révélé le véritable Évangile, c'est à savoir l'annonce de la justification par la foi sans les œuvres de la Loi. Quiconque croit vraiment au Christ sera sauvé; et la foi suffit, ce qui ne veut pas dire que l'on doive l'autoriser de cette maxime pour se livrer au désordre. Avec indignation, Marcion répudie toute conclusion immorale du principe qu'il pose à la suite de Paul. Il ne laisse pas d'insister néanmoins sur l'inutilité d'exciter dans les âmes la crainte des jugements du Dieu bon; Dieu ne juge personne.

4. *Eschatologie.* — Un jour pourtant, qui sera la consommation des siècles, le bon Dieu fera le partage de ceux qui lui appartiennent par la foi et de ceux qui n'ont pas su mettre leur espérance en la croix du Sauveur. Pour les premiers c'est le salut éternel et définitif, salut de leurs âmes seules, bien entendu, car il ne saurait y avoir résurrection des corps; celle-ci n'a pu être promise que par le Créateur, tout rivé à la matière. Sans doute la résurrection était clairement indiquée dans I Cor., xv, maintenu par Marcion; mais une exégèse énergique donnait aux paroles de Paul un sens compatible avec la doctrine; et plus tard, dans l'Église marconite, on modifiera le ℣. 38, qu'on lira : ὁ θεὸς δίδωσιν αὐτῷ πνεῦμα καθὼς ἠθέλησεν. Restent les adhérents impénitents du Créateur, avec tous ceux qui, pour des raisons diverses, n'ont pas adhéré à Jésus; ils retombent sous l'empire du Dieu juste, dont le feu les consume et les anéantit définitivement. Cette besogne terminée, il ne reste plus au Dieu créateur qu'à disparaître lui aussi. Venu l'on ne sait d'où, il replonge l'on ne sait où, au vrai il n'était Dieu qu'en apparence et non dans la réalité.

5. *Morale. La loi de justice et la loi de charité.* — Toute cette dogmatique prépare une morale qui sera aux antipodes de la morale juive. Marcion ne cherche pas à dissimuler son antinomisme; mais il faut bien s'entendre sur ce que l'on désigne par là. A l'Ancienne Loi il reproche son point de départ et son principe aussi bien que ses règles. Elle est tout entière dominée par le sentiment de la terreur; aux commandements du Créateur l'on doit se soumettre par la crainte des châtiments dont il menace les transgresseurs en cette vie et dans l'autre. L'obéissance, au contraire, garantit le bonheur ici-bas et par delà la tombe. L'Ancien Testament est tout plein de ces promesses de bonheur terrestre et de ces menaces de châtiments temporels. Par ailleurs les préceptes qu'il promulgue sont inspirés par le sentiment de la justice au sens le plus strict du mot. « Ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qui te soit fait à toi même. Œil pour œil; dent pour dent, » telles sont les maximes qui dominent sa loi. Quant à l'attirail compliqué des prescriptions cérémonielles et des interdits légaux, il constitue pour les âmes un insupportable fardeau.

Comme le Dieu bon dont elle émane, la Loi nouvelle est essentiellement loi d'amour. Elle se fonde avant tout, comme nous l'avons vu, sur la foi au Christ, foi qui est en même temps confiance et charité. Le vrai chrétien obéit parce qu'il aime, et non par la considération des peines ou des récompenses. La considération même des châtiments est exclue, puisque Dieu ne juge, ni ne punit. Et quant aux récompenses qu'il promet, elles ne sont point de cette terre; bien plutôt, en ce monde, les vrais fidèles doivent s'attendre aux misères et aux souffrances. Les « béatitudes » sont réservées aux pauvres, à ceux qui ont faim, qui pleurent, qui sont persécutés. Cette loi, dont l'observation se fonde sur l'amour, fait rejaillir sur le prochain une partie de l'affection que le fidèle rapporte à Dieu; la miséricorde, la compassion, la bonté, c'en est le premier et le dernier mot.

Tout ceci ne serait pas très nouveau, et l'Église catholique avait perçu dès longtemps la supériorité des préceptes de Jésus sur les prescriptions judaïques. Voir surtout en ce sens la *Lettre de Barnabé*. Elle avait préconisé également la pratique des « conseils » évangéliques; l'ascétisme était chose courante à l'époque de Marcion. Cf. Justin, *Apol.*, i, 29 : ἢ τὴν ἀρχὴν οὐκ ἐγαμοῦμεν εἰ μὴ ἐπὶ παίδων ἀνατροφῇ, ἢ παραιτούμενοι τὸ γήμασθαι τέλεον ἐνεγκρατευόμεθα, voir aussi la fin de ce même chapitre. *P. G.*, t. vi, col. 373. L'originalité de l'hérésiarque consiste à imposer à tous, comme précepte, ce que le Christ avait conseillé à quelques-uns, ce que Paul avait aussi regardé comme facultatif. I Cor., vii, 25 sq. Marcion lisait en effet dans ce même chapitre, ℣. 1 : *Bonum est homini mulierem non tangere*; ℣. 7 : *Volo omnes vos esse sicut meipsum;* et surtout ℣. 29 : Quia *tempus breve est, reliquum est ut et qui habent uxores tanquam non habentes sint.* Insistant sur ces passages, sans tenir compte de tout ce qui les expliquait, il faisait de la continence absolue un devoir pour tous les fidèles. En quoi il est guidé beaucoup moins par la considération des textes évangéliques ou pauliniens que par ces considérations d'ordre métaphysique, qu'il semblait s'être appliqué à bannir de son système. La matière préexistante est, pour lui, le principe de tout mal : cf. ci-dessus, col. 2020; la chair est mauvaise et source de tout péché. Ce qui la multiplie ne saurait être bon; et l'œuvre de chair ne sert qu'à perpétuer le monde mauvais du démiurge. S'abstenir du mariage, c'est mettre celui-ci en échec. Voir l'argument expressément indiqué, dans Hippolyte, *Philos.*, x, 19, *P. G.*, t. xvi *c*, col. 3438; dans Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, iii, t. viii, col. 1113. Le mariage est un viol et une fornication, φθορὰ καὶ πορνεία, et dans l'Église marcionite on ne confère le baptême qu'aux célibataires ou aux personnes mariées séparées de leurs conjoints. Voir le détail des textes dans Harnack, p. 277*. Au point de vue alimentaire, Marcion prescrivait l'abstinence perpétuelle; la viande était interdite, mais non le poisson. Cf. Tertull., *Adv. Marc.*, I, xiv, *P. L.*, t. ii, col. 262 B. *Reprobas et mare, sed usque ad copias ejus, quas sanctiorem cibum deputas.* L'on jeûnait absolument le samedi. Ainsi le marcionisme aboutit à ce que l'on est convenu d'appeler l'encratisme absolu; son influence à ce point de vue sera très considérable dans tout le monde chrétien dès la fin du ii[e] siècle.

6. *L'Église marcionite.* — Ce dogme, cette morale se perpétuent dans une communauté qui semble bien s'être attachée à imiter de très près la grande Église. Alors que les gnostiques de toutes nuances « n'aboutissaient, comme dit L. Duchesne, qu'à fonder des loges d'initiés, de haut ou de bas étage, il se trouva un homme qui entreprit de dégager de tout ce fatras quelques idées simples..., de fonder là-dessus une religion, et de lui donner comme expression non plus une confrérie secrète, mais une Église. » *Histoire ancienne de l'Église*, t. i, 3[e] édit., p. 182.

Ici encore il va au plus pressé, sans s'embarrasser de relier autrement l'établissement ecclésiastique qu'il fonde avec l'institution inaugurée par Jésus, continuée par les premiers apôtres, reprise en sous-œuvre par saint Paul. Qu'est devenue ensuite cette Église

de Jésus et de Paul, jusqu'au jour où Marcion s'est avisé de retourner à la pureté primitive, le novateur ne se le demande pas; et ses contradicteurs auront le triomphe facile quand ils le sommeront d'exhiber ses titres à succéder à l'Apôtre. De ces discussions juridiques, qui tout aussitôt vont remplir l'œuvre des controversistes catholiques, Marcion se soucie peu. La légitimité de son Église il la prouve par son établissement même, par le souci d'y faire enseigner la pure doctrine de Jésus et de Paul. Nous avons vu, col. 2012, qu'il la dote d'un *Instrumentum* qui doit faire foi et constituer la règle suprême de la doctrine. Il serait bien embarrassé d'ailleurs d'établir les principes au nom desquels il choisit les Livres saints qu'il veut conserver, abrège, mutile, interprète le texte sacré. Sur quelle autorité se fonde-t-il pour entreprendre ce travail? Il ne semble pas qu'il ait fait appel comme d'autres novateurs, un Montan, un Mani, un Mahomet, à quelque révélation particulière. Il part tout simplement de la persuasion que l'Évangile remis par Jésus à Paul a été contaminé par l'usage, que les lettres de l'Apôtre ont été adultérées. Là-dessus il taille, coupe, ajuste. C'est le triomphe du libre examen et de l'interprétation privée. L'œuvre d'adaptation, d'ajustement continuera après lui, et jamais les disciples de Marcion ne considéreront le texte établi par le maître comme la leçon *ne varietur*.

Telle quelle, simplement fondée sur l'autorité de Marcion, la nouvelle communauté ne laisse pas de se présenter comme « la sainte Église, notre mère ». Le réformateur en trouve la claire mention dans un passage de l'Épître aux Galates, qu'il lit comme suit, Gal. IV, 24-26 : « (Les deux fils d'Abraham) ce sont les deux testaments : l'un parti du Sinaï aboutissant à la synagogue des Juifs, engendrant la servitude selon la loi; l'autre aboutissant à quelque chose qui est au-dessus de toute autorité, de tout pouvoir, de toute puissance, de tout nom, à ce que nous proclamons la sainte Église qui est notre mère. » (Texte grec restitué par Harnack, p. 76*, d'après Tertullien, *Adv. Marc.*, V, IV, col. 478 *a* : ἄλλη δὲ ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς γεννῶσα, καὶ δυνάμεως, καὶ ἐξουσίας, καὶ παντὸς ὀνόματος... εἰς ἣν ἐπηγγειλάμεθα ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν).

Dans cette Église on entre par les mêmes rites d'initiation que dans la grande Église; baptême dans l'eau, onction d'huile, présentation aux néophytes d'un mélange de lait et de miel, enfin célébration de l'eucharistie. Tertullien, *Adv. Marc.*, I, XIV, col. 262 A. Au début tout au moins, on ne rebaptisait pas les catholiques qui venaient au marcionisme : c'est la raison qu'invoque le pape Étienne Ier pour interdire de rebaptiser ceux des hérétiques qui viennent au catholicisme : *cum ipsi hæretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent sed communicent tantum*. *P. L.*, t. III, col. 1010. Pour l'eucharistie, il y a consécration du pain par des paroles d'action de grâces; quant au calice, il ne contenait que de l'eau. Épiphane, *Hæres.* XLII, 3, *P. G.*, t. XLI, col. 700. L'évêque de Salamine déclare également que les marcionites qu'il connaît pratiquent plusieurs baptêmes successifs, le deuxième et le troisième étant réservés à l'expiation des fautes commises après le premier, et constituant en somme un rite pénitentiel. Il ajoute cette remarque que tous ces mystères se célèbrent sans aucun secret et devant les catéchumènes, ce que Tertullien avait déjà fait observer; les païens mêmes étaient admis dans l'assemblée. Cf. *De præscriptione*, 41, *P. L.*, t. II, col. 56 B. Cette grande simplicité, cette sorte de laisser-aller qui scandalisait les catholiques, accoutumés à la discipline de l'arcane, n'empêchait pas l'Église marcionite de maintenir la distinction entre clergé et laïques. Le clergé lui-même comptait des diacres, des prêtres et des évêques, et dans un texte qui vise les hérétiques en général, mais qui doit s'appliquer aux marcionites, Tertullien parle de lecteurs. Il est vrai que, d'après ce même texte, la distinction entre les divers offices n'était pas aussi clairement marquée que chez les catholiques, *De præscript.*, 41 : *Ordinationes eorum temerariæ, leves, inconstantes; nunc neophytos collocant, nunc sæculo obstrictos, nunc apostatas nostros, ut gloria eos obligent quia veritate non possunt. Nusquam facilius proficitur quam in castris rebellium, ubi ipsum esse illic, promereri est. Itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus, qui cras lector; hodie presbyter, qui cras laicus; nam et laicis sacerdotalia munera injungunt.* M. Harnack fait observer, p. 147, qu'il ne faudrait pas prendre au pied de la lettre les paroles de Tertullien; il y avait, à coup sûr, chez les marcionites une hiérarchie véritable; elle avait néanmoins une apparence moins rigide que chez les catholiques. On notera enfin que, d'après Tertullien et Épiphane, les femmes remplissaient certaines fonctions liturgiques, y compris l'administration du baptême. Un dernier trait achèvera de caractériser les communautés marcionites, c'est la prédominance vraisemblable des catéchumènes sur les fidèles complètement initiés. Nous avons ici un phénomène analogue à celui qui se rencontrera plus tard chez les manichéens. Cf. ci-dessus, col. 1881. La profession du marcionisme intégral n'allait pas sans des renoncements particulièrement pénibles, qu'il était difficile d'exiger de la grande masse des convertis; on ne pouvait recevoir le baptême sans faire vœu de continence, Tertullien le dit expressément : *Adv. Marc.*, IV, XXXIV, col. 442 C : *Nec alibi conjunctos ad sacramentum baptismatis et eucharistiæ admittens, nisi inter se conjuraverint adversus fructum nuptiarum.* Bon nombre de personnes devaient donc rester dans les rangs du catéchuménat, où les prescriptions ascétiques n'avaient pas la même rigidité. Notons d'ailleurs qu'un phénomène analogue, quoique de moindre envergure, se passait dans l'Église catholique.

Telle est l'Église marcionite, présentant extérieurement une physionomie analogue à celle de sa rivale. C'est de cette Église qu'il faut étudier le développement ultérieur.

IV. Développement historique du marcionisme. — 1° *Histoire extérieure.* — Né à Rome, le marcionisme n'a pas tardé à se répandre dans les diverses régions de l'Empire. En l'absence de renseignements précis sur les moyens de propagande employés par lui et sur leur succès, on peut suivre son extension en relevant dans les écrivains catholiques les cris d'alarme que leur arrachent les progrès de la secte.

Entre le milieu et la fin du IIe siècle c'est là qu'est l'immense danger pour la grande Église. On en jugera par les nombreuses réfutations que suscite l'hérésie, depuis celle de Justin, vers 150, jusqu'aux polémiques de Tertullien dans les dernières années de la période. Voir ci-dessus, col. 2009. L'on remarquera que la lutte est menée aussi bien en Occident (Justin, Irénée, Tertullien, un peu plus tard Hippolyte) qu'en Orient, à Corinthe, Gortyne (Crète), Antioche, Sardes, un peu plus tard Alexandrie. Il est vraisemblable que, dans presque toutes les villes de quelque importance, une Église marcionite se dressait en face de la communauté catholique. Comme on l'a déjà indiqué, l'âpreté de la polémique manifeste assez la conscience qu'ont les auteurs ecclésiastiques de la grandeur du danger; ce n'est pas seulement chez Tertullien qu'on la constate, mais chez Clément, chez Origène si accueillants d'ordinaire pour toutes les formes de la spéculation. On notera d'ailleurs que cette polémique donna l'occasion aux défenseurs de la tradition catholique d'approfondir les arguments de droit et de fait sur quoi reposaient

les vérités enseignées par l'Église. S'il est paradoxal au dernier point de prétendre, avec nombre de critiques libéraux, que les principes généraux du catholicisme, autorité de l'Écriture et de la tradition, succession apostolique, dépôt de la foi, valeur de l'Église, se sont formés, par une sorte de génération spontanée, en réaction contre le marcionisme, il est clair néanmoins que de ces principes les écrivains catholiques ont été amenés à prendre une conscience de plus en plus nette en face des outrances marcionites.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs des motifs qui ont amené ce développement extraordinaire de la secte, il semble que, pour l'Occident du moins, le péril soit conjuré vers le milieu du IIIe siècle. Les gains très importants que fit alors le catholicisme dans les diverses régions finirent sans doute par lui donner la prépondérance sur le marcionisme. Les premiers polémistes avaient fait remarquer, avec beaucoup d'humeur, que la propagande marcionite, assez peu soucieuse de convertir les païens, cherchait surtout ses recrues au sein de la grande Église. Celle-ci se fortifiant, prenant plus nette conscience de sa mission et de ses devoirs, moins tracassée par l'autorité romaine, semble avoir mieux résisté aux tentatives de débauchage. En tout cas, vers 250, le danger marcionite semble, en Afrique, beaucoup moins inquiétant qu'un demi-siècle plus tôt; saint Cyprien, lors de la querelle sur le baptême des hérétiques, ne parle guère de la secte que par ouï-dire, et ne semble pas avoir de la doctrine marcionite une connaissance personnelle. A Rome, la façon dont Novatien polémique à l'occasion contre elle n'indique pas non plus une animosité particulière. Les textes sont relevés dans Harnack, p. 335* n. 5. Les allusions qu'y fait le pape Denys dans sa lettre à Denys d'Alexandrie n'impliquent pas davantage une préoccupation spéciale, *Ep. adv. Sabell.*, dans Athanase, *De decret. Nic.*, c. 26, *P. G.*, t. XXV, col. 464 A. Au milieu du IVe siècle, il n'y a plus de montanistes en Occident; si l'on en parle, c'est à l'occasion de la polémique antimanichéenne et antipriscillaniste, et parce que l'on a remarqué, en lisant les vieux hérésiologues, la parenté extérieure qui unit les sectes nouvelles à l'ancienne.

Il en est autrement en Orient, où l'Église marcionite conserva longtemps une belle vitalité. Elle avait connu, comme l'Église catholique, la persécution au temps de Valérien puis de Dioclétien, et pouvait se faire gloire de quelques martyrs; elle profita comme sa rivale de la tolérance accordée par l'édit de Milan. On sait que cet édit proclamait la liberté presqu'absolue des cultes. Les marcionites en bénéficièrent comme toutes les autres confessions religieuses; leurs lieux de culte purent se montrer au grand jour et il s'est retrouvé à Deïr-Ali, à 5 kilomètres au sud de Damas, une inscription qui figurait sur la façade de l'église marcionite du lieu : συναγωγη μακριωνιστων; elle est datée de l'an 630 des Séleucides = 318-319 de notre ère. Sur cette inscription, voir Harnack, p. 341*-344*, qui renvoie à d'autres travaux publiés par lui sur le sujet. Au fait c'est surtout dans la Syrie méridionale et en Palestine que prospérait le marcionisme. Cyrille de Jérusalem y insiste plusieurs fois dans ses catéchèses, VI, 16; XVI, 3; XVIII, 26, *P. G.*, t. XXXIII, col. 564, 921, 1048. A Laodicée de Syrie, le symbole baptismal dirige expressément son premier article contre le marcionisme : Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν, τουτέστιν εἰς μίαν ἀρχήν, τὸν θεὸν τοῦ νόμου καὶ εὐαγγελίου, δίκαιον καὶ ἀγαθόν. Cf. Caspari, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, Christiania, 1879, p. 20, cf. p. 138 sq. En Chypre, la ville de Salamine, au dire de Jean Chrysostome, était littéralement assiégée par l'hérésie marcionite. *Epist.*, CCXXI, *P. G.*, t. LII, col. 733. Antioche, à en juger par les nombreuses allusions du même saint, ne devait pas être en bien meilleure posture. Mais surtout la densité du marcionisme et son influence croissaient quand on pénétrait dans les régions de langue syriaque. A la fin du IVe siècle, il constitue, de concert avec le manichéisme, le grand rival de l'Église catholique. Saint Éphrem en est fort préoccupé et multiplie contre lui les attaques; un demi-siècle plus tard, Théodoret évêque de Cyr, dans la Syrie euphratésienne, luttait encore contre lui, et obtenait, parmi ses adeptes de nombreuses conversions. *Epist.*, LXXXI, CXIII, CXLV, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1261 C, 1316 C, 1384 C. La place que fait aux marcionites dans son *De sectis* l'hérésiologue Eznik de Kolb témoigne qu'en Arménie, vers 450, il y avait encore lieu de se préoccuper du danger.

Ce n'est pas que l'autorité civile eût négligé les moyens de coercition. On sait que la tolérance religieuse universelle proclamée en 313 avait duré fort peu de temps : ayant adopté le christianisme comme religion d'État, l'Empire romain ne tarda pas à mener la vie dure à quiconque ne se conformait pas à l'orthodoxie officielle. Bien qu'ils ne soient pas spécialement visés par la législation dirigée contre les hérétiques, les marcionites, on n'en peut douter, furent atteints par elle : défense de nommer Églises leurs communautés, défense à leurs dignitaires de prendre les titres d'évêque, prêtre ou diacre; ordre de détruire leurs livres. Voir *Code théodosien*, l. XVI, tit. I, n. 2 (de 380); tit. V, n. 5 (de 379); n. 34 (de 398). On comprend dès lors que, dans les grandes villes, où l'administration tenait la main à l'exécution des lois, les marcionites aient fini par disparaître; les deux historiens Socrates et Sozomène, tous deux de Constantinople, n'en prononcent même pas le nom; à Alexandrie on n'en entend plus parler. Dans les régions mêmes où les marcionites sont plus nombreux, c'est plutôt dans les campagnes reculées qu'il faut les chercher, où ils se sentent à l'abri des investigations des évêques catholiques et des magistrats impériaux. Ils y persévérèrent longtemps, puisque, au Xe siècle, l'encyclopédiste arabe An-Nadim, voir col. 1853, fait encore une place aux marcionites dans le *Fihrist;* An-Nadim les distingue nettement des manichéens, décrit d'une manière assez exacte leurs doctrines, connaît l'Évangile rédigé par Marcion, et sait que leur culte est public. A son dire, ils seraient surtout nombreux dans le Khorassan. G. Flügel, *Mani*, p. 160. Par contre les données fournies au XIe siècle par Sharastâni, au XIIe par Barhebræus semblent purement livresques. S'il existait encore à leur époque, dans les contrées passées sous la domination de l'Islam, des îlots marcionites, ils ne les ont pas connus. Dans l'empire byzantin ils avaient disparu depuis bien plus longtemps, à moins que l'on ne veuille retrouver leurs descendants dans les mystérieux pauliciens du VIIe siècle, sur lesquels il s'en faut que le dernier mot soit dit. Faisons seulement remarquer, en terminant, que les contacts assez nombreux qui existent entre manichéisme et marcionisme ont bien pu amener, en divers endroits, des rapprochements ou même des fusions entre les sectateurs de Mani et les fidèles de Marcion, si bien qu'il n'est pas toujours facile de distinguer les deux courants.

2° *Histoire intérieure.* — La doctrine de Marcion s'était constituée à peu près exclusivement par l'étude, la méditation, la critique des données de la Bible. Mais vouloir édifier un enseignement cohérent sans faire appel à autre chose qu'à la Bible, ce ne peut être qu'une gageure; il y a un minimum de métaphysique qui s'impose à tous les exégètes et que l'on ne saurait mettre de côté sans péril; et, s'il est facile de médire de la spéculation théologique, il est plus difficile de s'en passer. Au fait, la doctrine, telle qu'elle sortait

de la pensée du novateur, était loin de présenter une parfaite cohérence et, somme toute, elle posait autant de problèmes qu'elle n'en résolvait. Nous ne pouvons dire si du vivant même de l'hérésiarque on éprouva le besoin de spéculer sur les fondements philosophiques du système; mais il est certain que, peu de temps après sa mort, les discussions commençaient et aussi les divisions.

Sans doute on resta fidèle dans l'ensemble à un certain nombre de postulats fondamentaux : fidélité à la Bible telle que le maître l'avait constituée; répudiation absolue de l'Ancien Testament et du Dieu créateur; nécessité de la foi au Dieu-rédempteur; nécessité de l'ascèse. Tous ces points se rencontrent dans les descriptions hérésiologiques, si éloignées qu'elles soient des origines. Mais, sur le fond même du système, les divergences ne manquèrent pas et la spéculation scolastique, si l'on ose dire, finit par aboutir à de véritables schismes.

Le premier se produisit dès le dernier tiers du IIe siècle; nous le savons par Rhodon, un asiate venu à Rome, qui composa un livre contre l'hérésie de Marcion. Eusèbe, qui eut le livre en main, en cite quelques extraits, *H. E.*, V, XIII, *P. G.*, t. XX, col. 460 sq. « Rhodon, nous dit-il, raconte que de son temps la secte se divisait en différentes opinions : il cite les auteurs de cette dissension et réfute avec un soin exact les allégations fausses imaginées par chacun d'eux. » Et Eusèbe de citer un texte de Rhodon, suivant lequel, en somme, trois tendances, dès ce moment, se faisaient remarquer. Apelles d'un côté, ne reconnaissait qu'un seul principe, se contentant d'attribuer les prophéties au démon : μίαν ἀρχὴν ὁμολογεῖ, τὰς δὲ προφητείας ἐξ ἀντικειμένου λέγει πνεύματος. En d'autres termes Apelles revenait au monisme, et ne se débarrassait de l'Ancien Testament qu'en l'attribuant à un esprit créé. Sur APELLES et le schisme qu'il créa, voir t. I, col. 1455. Sur LUCAIN ou LUCIEN, voir t. IX, col. 1002, 1003.

« D'autres, continue Rhodon, à la suite de Marcion lui-même, introduisent deux principes; de ceux-ci sont Potitus et Basilicus. Eux aussi suivaient le loup du Pont, et comme ils ne trouvaient pas, non plus que lui, la division des choses, τὴν διαίρεσιν τῶν πραγμάτων, ils s'en tirèrent avec dextérité et déclarèrent leurs deux principes tout simplement et sans preuve. » On entendra que cette école posa tout simplement le dualisme du Dieu-créateur et du Dieu-rédempteur sans rechercher aucune démonstration de cette énormité métaphysique.

« D'autres, dit enfin Rhodon, se sont encore écartés d'eux pour aller à quelque chos de pis; ils établirent non seulement deux, mais trois natures, τρεῖς ὑποτίθενται φύσεις; leur chef et président est Synéros, selon que l'affirment ceux qui attaquent son école. » Quels étaient les trois principes que l'on affirmait ici? Les deux dieux d'une part et, vraisemblablement, à côté d'eux la matière incréée, dont Marcion avait postulé l'existence sans se mettre en peine de savoir s'il fallait l'équiparer aux deux autres principes qu'il met en action; à moins qu'il ne s'agisse d'un esprit mauvais assimilable, jusqu'à un certain point au Créateur et au Rédempteur.

Partisans de deux ou de trois principes, s'ils ne se séparèrent pas au point de vue ecclésiastique, ils n'en continuèrent pas moins à se chamailler. Le dialogue dit d'Adamantius, cf. ci-dessus, col. 2011, expose d'une manière fort précise l'antagonisme des deux écoles. Des deux interlocuteurs d'Adamantius, le premier, Mégéthius est pour les trois principes. Il connaît le Dieu bon, père du Christ, qui est le Dieu des chrétiens; le démiurge qui est le Dieu des Juifs; un principe mauvais enfin, qui est le Dieu des païens. *Dial.*, I, *P. G.*, t. XI, col. 1717 B. Marc au contraire reconnaît deux principes seulement, l'un bon, l'autre mauvais, indépendants, éternels, coexistant, ayant chacun leur création. Le mot de πονηρός, employé par Marc, pour caractériser le Dieu de l'Ancien Testament ne doit pas donner le change; c'est bien le même que le Dieu juste de Marcion; il est appelé ainsi par rapport au Dieu bon. Mais où Marc semble se séparer nettement de Marcion, c'est quand il découvre dans l'homme une étincelle de vie qui provient non du Créateur, mais du Dieu bon : *Creator, quando plasmavit hominem et insufflavit in eum, non potuit ad perfectum eum explicare. Videns autem desuper bonus Deus volutari figmentum creatoris et palpitare misit ex proprio spiritu et vivificavit hominem. Dial.*, II, *ibid.*, col. 1772 A. Cette donnée qui se retrouve chez de nombreux gnostiques, et en propres termes dans Satornil, et qui est aussi un des principes fondamentaux du manichéisme, constituait une déformation importante du marcionisme primitif.

Il serait difficile de dire laquelle des deux tendances, celle de Marc (deux principes), ou celle de Mégéthius (trois principes) l'emporta. Il est remarquable, en tout cas, qu'à partir du milieu du IIIe siècle les témoins catholiques parlent, le plus ordinairement, des trois *principes* (τρεῖς ἀρχαί, quelquefois τρεῖς ὑποστάσεις, quelquefois τρεῖς φύσεις) du marcionisme. Voir l'indication des textes dans Harnack, p. 166. On observera seulement que, parmi les témoins qui parlent de trois principes, les uns entendent trois principes personnels, tandis que d'autres à côté du Dieu-créateur et du Dieu-rédempteur rangent la matière. Grégoire de Nazianze est très précis dans ce dernier sens : οἱ τρεῖς φύσεις τιθέντες οὐ κινουμένας, τὴν πνεύματος, χοός τε, τὴν τ' ἀμφοῖν μέσην. *De seipso*, vers 1181, *P. G.*, t. XXXVII, col. 1109. On ne s'étonnera donc pas d'entendre quelquefois parler de quatre principes, à savoir : les trois personnes du Dieu bon, du démiurge et de l'esprit mauvais, et à côté d'elles la matière. Cf. Hippolyte, *Philosoph.*, X, XIX, *P. G.*, t. XVI *c*, col. 3135. On aurait mauvaise grâce à reprocher aux témoins catholiques ces apparentes contradictions qui existent entre eux. C'est dans les divergences des diverses écoles qu'elles trouvent leur explication, et elles témoignent, à leur manière, de l'absence de doctrine métaphysique aux origines mêmes du système. Du jour où le manichéisme viendra s'ajouter encore, comme cause de contamination, à cette raison essentielle, il pourra devenir très délicat de faire le départ de ce qui, en certains textes, revient à la doctrine de Marcion et de ce qui est proprement la doctrine de Mani.

En dehors de ce point capital, on a relevé sur quelques points de détail des divergences appréciables L'exposition toute mythologique que donne Eznik de la création de l'homme suivant les marcionites est certainement étrangère à la pensée du marcionisme primitif. On en dira autant de la christologie que prête saint Hippolyte à un marcionite d'origine araméenne venu à Rome vers son époque et qu'il appelle Prépon. Le Christ, selon lui, est un principe intermédiaire entre le principe bon et le principe mauvais. *Philosoph.*, VII, XXXI, col. 3334. Épiphane doit penser à quelque théorie analogue quand il déclare que, d'après certains marcionites, le Christ aurait été le Fils, non du Dieu bon, mais du démiurge, mais qu'étant devenu plus miséricordieux que son père, il l'aurait abandonné pour monter dans les régions supérieures, vers le Dieu bon, d'où il serait revenu ensuite en ce bas monde pour juger son propre père et détruire ses lois et ses décrets. *Hæres.*, XLII, 13, *P. G.*, t. XLI, col. 813. On signalera enfin l'allure tout anthropomorphique que prend, dans Eznik, la doctrine de la rédemption.

Mais bien que tout ceci nous écarte considérable-

ment, en apparence, du marcionisme primitif, il reste vrai que, jusqu'à sa disparition, l'Église de Marcion est restée fidèle à la pensée essentielle du maître. Elle a continué à voir dans le christianisme une religion qui se suffisait à elle-même, dans le message évangélique une révélation soudaine que rien absolument n'avait préparée dans les enseignements de Jésus une doctrine si nouvelle qu'elle était en opposition absolue avec les dogmes du passé, dans ses préceptes une morale qu'il était impossible de raccorder avec celle de l'Ancien Testament. C'était l'erreur capitale et dont toutes les autres découlaient, à commencer par le monstrueux dithéisme que nul, en dehors d'Apelles, ne s'est appliqué à corriger. — Qu'une conception religieuse si contraire à la logique ait pu séduire bon nombre d'âmes sincères, c'est un signe que, dès le IIe siècle, bien des penseurs avaient remarqué les difficultés que soulève la conservation par l'Église de la Bible juive prise dans son ensemble. De ces difficultés une exégèse vigoureusement allégorique fit, peu à peu, évanouir les principales. Du jour où celle-ci n'a plus été possible, un discernement plus exact des étapes successives de la révélation, un concept plus précis de l'insensible progrès des idées religieuses ont permis de les éliminer d'une autre manière. Le malaise néanmoins que provoque, en des esprits affranchis de toutes les autorités traditionnelles, la considération de ces problèmes explique la sympathie avec laquelle on vient de parler en certains milieux de l'offensive marcionite contre l'Ancien Testament. Les vrais chrétiens en jugeront autrement, avertis autant par la tradition ecclésiastique que par le sens de l'histoire, ils ne pourront que considérer comme vaine et inopérante une conception du christianisme qui ne le rattache pas à ses plus lointaines origines, au Dieu des patriarches et des prophètes, qui « après avoir parlé à plusieurs reprises et en diverses manières, nous a, dans ces derniers temps, parlé par son Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses et par qui il a aussi créé le monde. » Hebr., I, 1, 2.

I. Sources. — Elles ont été brièvement recensées dans le corps de l'article. Le récolement le plus complet est fourni par le travail capital de A. von Harnack, *Marcion : Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, 1re édit. 1921; 2e édit. 1924 = *Texte und Untersuchungen*, t. XLV. L'ouvrage est divisé en deux parties avec paginations différentes; la première simple exposé, la seconde donnant *in extenso* les documents sur lesquels se fonde la narration. C'est dans cette partie qu'il faut chercher avec la reconstitution des livres marcionites (*Apostolicon*, p. 40* sq., *Évangile*, p. 177* sq., *Antithèses*, p. 256* sq.), les témoignages relatifs d'une part à la personne de Marcion, p. 3* sq., d'autre part à la doctrine et à l'Église marcionite, p. 314*-400*. Les derniers documents, p. 401* sq., sont relatifs à Lucain, Apelles, au néo-marcionite Patricius. Ce travail magistral laisse loin derrière lui les entreprises analogues.

II. Travaux. — 1° *Travaux généraux*. — La question marcionite est au confluent de plusieurs problèmes très importants : formation du texte et du canon biblique, organisation ancienne de l'Église, valeur respective de la tradition, de l'autorité et du raisonnement, formation des dogmes. On ne s'étonnera donc pas d'y trouver des allusions plus ou moins importantes soit dans les Introductions au Nouveau Testament, soit dans les Histoires générales de l'Église, soit dans les Histoires des dogmes. Parmi les dernières il faut citer particulièrement celle de A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, qui, dès sa 1re édition, 1885, donnait une orientation toute nouvelle aux recherches en séparant nettement le marcionisme du gnosticisme; ce point de vue a été adopté par L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, par J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I (1re édit., 1905), et par de Faye. Par contre les anciennes histoires des dogmes ou des hérésies font généralement place au marcionisme dans la description du gnosticisme. Bousset, par contre, *Hauptprobleme der Gnosis...*, 1907, rattache le marcionisme au manichéisme. Voir les principaux travaux énumérés à l'art. Gnosticisme, t. VI, col. 1467.

2° *Travaux spéciaux*. — On peut négliger presque entièrement les anciennes monographies (elles sont assez nombreuses); il n'y aurait intérêt à les recenser que si l'on voulait écrire une histoire de la question marcionite. Nous en signalerons quelques-unes plus caractéristiques. — Au XVIIIe siècle : Löffler (en réalité Wegener), *Marcionem Pauli epistolas et Lucæ evangelium adulterasse addubitatur* (thèse), Trajecti ad Viadrum (Francfort-sur-l'Oder). — Au XIXe siècle quelques travaux importants de Aug. Hahn, *Dissert de gnosi Marcionis antinomi*, Königsberg, pars I, 1820, pars II, 1821; *Antitheses Marcionis gnostici liber deperditus, nunc quoad ejus fieri potuit restitutio*, Königsberg, 1823; *De canone Marcionis antinomi*, pars I, 1824, pars II, 1826; toutes ces minces plaquettes ont contribué à mettre sur la bonne voie. — H. Rhode, *Prolegomena ad quæstionem de evangelio apostoloque Marcionis denuo instituendam*, Vratislava, 1834 ; A. Ritschl, *Das Evangelium Marcion's und das kanonische Evangelium des Lucas*, Tubingue, 1846; fidèle aux vues de Baur, Ritschl fait de l'Évangile de Marcion la source de Luc! — D. Harting, *Quæstionem de Marcione Lucani Evangelii ut fertur adulteratore, collatis Hahnii, Ritschelii aliorumque sententiis, novo examini subjecit*, Utrecht, 1849. — A. Hilgenfeld, *Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justin's, der clementinischen Homilien und Marcions*, Halle, 1850. — G. Volckmar, *Das Evangelium Marcion's, Text und Kritik, mit Rücksicht auf den Evangelien des Märtyrers Justin, der Clementinen und der apostolischen Väter*, Leipzig, 1852, voir p. 1-23, un copieux état de la question à la date où fut écrit le livre. — H. U. Meijboom, *Marcion en de Marcionieten*, Leyde, 1887.— Voir aussi les articles de G. Salmon, dans le *Dict. of christian Biography*, t. III, 1882, p. 816-824; de G. Krüger, dans la *Protest. Realencyclopädie*, 3e édit., t. XII, 1903, p. 266-277.

La monographie de A. von Harnack dont le titre est donné ci-dessus a eu pour point de départ un travail de jeunesse rédigé en 1870, et qui est toujours resté sur le chantier jusqu'en 1920. L'apparition du livre en 1921 a suscité des critiques de divers genres auxquelles l'auteur a répondu dans : *Neue Studien zu Marcion*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XLIV, fasc. 4.

É. Amann.

MARÉCHAL Bernard (1705-1770), bénédictin; originaire de Réthel, il fit profession à Saint-Airy de Verdun, le 26 juillet 1721, fut successivement prieur de Beaulieu et de Hautvilliers, visiteur en 1761, et enfin prieur de Saint-Vanne en 1765. Il mourut à Saint-Vincent de Metz, le 19 juillet 1770. — Le seul écrit qu'on ait de lui est une *Concordance des saints Pères de l'Église, grecs et latins, où l'on se propose de montrer leurs sentiments sur le dogme, la morale et la discipline, de faciliter l'intelligence de leurs écrits par des remarques fréquentes et d'éclaircir les difficultés qui peuvent s'y rencontrer*, 2 in-4°, Paris, 1739. L'ouvrage, traduit en latin, fut imprimé à Venise et à Augsbourg en 1769. Mais, en France, la vente fut interdite, parce qu'on voulut exiger de l'auteur l'acceptation de la bulle *Unigenitus* et des explications sur quelques points de doctrine. — Dom Maréchal écrivit alors une *Lettre à l'occasion de son livre de la Concordance des saints Pères de l'Église grecs et latins des trois premiers siècles à M****, Novi, 1740, laquelle fut imprimée par ordre du cardinal ministre, et il y eut quelques corrections insérées dans l'ouvrage imprimé. — L'auteur laissa en manuscrit la *Constitution de la Concordance qui aurait formé deux autres volumes*, n'ayant trouvé aucun éditeur qui consentit à les imprimer.

Boulliot (abbé) *Bibliographie ardennaise*, 2 in-8°, Paris, 1830, t. II, p. 188; J. Godefroy, *Bibliothèque des bénédictins de la Congrégation de S. Vanne et Hydulphe*, dans *Archives de la France monastique*, t. XXIX, Ligugé, 1925; dom Calmet, *Bibliothèque lorraine*, Nancy, 1751; François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'O. S. B.*, 4 in-4°, Bouillon, 1777-1778; Hurter, *Nomenclator*, t. V, col. 52; Paulus (abbé). *Apport à l'histoire des études archéologiques et historiques, pendant le XVIIIe siècle* (voir *Rev. bénéd.*, t. XXI, p. 94).

J. Baudot.

MARET Henri-Louis-Charles, prélat français (1805-1884). — I. Vie. — II. Œuvres.

I. Vie. — Né à Meyruels (Lozère), le 20 avril 1805, il fit ses études ecclésiastiques à Saint-Sulpice de Paris, et fut ordonné prêtre le 6 juin 1830. Sans situation officielle, il se mêla d'abord à la campagne de l'*Avenir*; en 1832, il fut nommé vicaire à la paroisse Saint-Philippe-du-Roule. Un *Essai sur le panthéisme* qu'il publia en 1839 ayant attiré sur lui l'attention, il fut nommé, en mars 1841, professeur de dogme à la Faculté de théologie de la Sorbonne, où il donna un enseignement solide et brillant. Au lendemain de la révolution de février, il fonda avec Lacordaire et Ozanam l'*Ère nouvelle*, où il défendit avec enthousiasme les principes de la conciliation entre la démocratie et l'Église. En avril 1849, il s'en retira avec toute la direction primitive, et se cantonna dans ses fonctions académiques. D'abord fort réservé à l'endroit de Napoléon III, il accepta assez vite le nouveau régime, qui le nomma en 1853 doyen de la Faculté. Peu à peu un rapprochement se fit entre le nouveau doyen et les ministres avec qui il entrait forcément en contact; à partir de 1858, Maret eut des rapports personnels assez fréquents avec le souverain lui-même. Le 25 mai 1860, il était nommé par le gouvernement impérial à l'évêché de Vannes. Mais le doyen de la Sorbonne n'était pas à Rome *persona grata*, desservi qu'il était par le parti ultra-catholique français. Rome prit prétexte de la dureté d'oreille dont il était affligé, et qui l'aurait, disait-on, rendu impropre au ministère actif; on craignait, de fait, son « libéralisme » qui s'était affirmé dans l'*Ère nouvelle*, son gallicanisme bien connu; on le soupçonnait aussi, non sans quelque raison, d'approuver la politique italienne de l'empereur. Bref, les bulles d'institution lui furent refusées. Après de laborieuses négociations, la cour romaine accepta une transaction et Maret fut nommé évêque *in partibus* de Sura le 22 juillet 1861; en même temps le gouvernement impérial, tout en le maintenant à son poste de doyen, le nommait membre du chapitre épiscopal de Saint-Denis.

Son influence semble avoir été assez grande sur les nominations épiscopales qui furent faites jusqu'en 1870; mais l'action un peu dispersée de l'évêque de Sura ne lui faisait pas oublier son rôle de doyen de la Faculté. Il essaya de donner une nouvelle vie à la Sorbonne, et l'on ne saurait qu'approuver le zèle qu'il mit à lui recruter des professeurs distingués. On y vit passer sous son décanat, Bautain, Cruice, Perreyve, Freppel, Lavigerie, Gratry, Ad. Perraud, Hugonin, d'autres encore, qui tous laissèrent un nom dans l'histoire de l'Église de France. L'institution, malheureusement, souffrait d'un vice interne qui l'empêcha toujours de recruter des élèves réguliers. Création exclusive de l'État français, les facultés de théologie, bien que les évêques eussent sur la désignation des professeurs des droits importants, n'avaient jamais été reconnues par Rome; les grades conférés par elle demeuraient sans valeur canonique et n'attiraient guère la clientèle ecclésiastique. Maret s'efforça d'obtenir cette reconnaissance canonique pour la Sorbonne et les facultés similaires; au moment où débuta à Paris l'École des Carmes, il se flatta aussi, un instant, de l'espoir qu'elle pourrait devenir le séminaire universitaire de la Sorbonne. Ses très louables efforts en ce sens n'aboutirent jamais. En 1858 une bulle de reconnaissance était prête, dont il ne restait plus qu'à discuter certains détails avec le gouvernement français; les événements de 1859 interrompirent les négociations. Reprises par le président Mac-Mahon, en 1875, elles ne devaient pas davantage aboutir. La création, à partir de 1875, des facultés libres créant un danger nouveau pour le recrutement des facultés d'État, Maret essaya de négocier un *modus vivendi* tant avec les évêques protecteurs des nouvelles « Universités » libres qu'avec Rome; ses avances furent repoussées aussi bien en France qu'au Vatican, et cet échec de 1883 ne contribua pas peu à la suppression par le gouvernement français de ces établissements; Maret, du moins n'eut pas la douleur de connaître cette destruction.

Grand partisan de la réunion d'un concile général, qui amènerait la pacification religieuse en contenant les excès du parti ultra catholique, Maret se jeta avec beaucoup d'ardeur dans les luttes qui suivirent les premières annonces de l'indiction du concile du Vatican. Il prit nettement position contre la définition de l'infaillibilité pontificale et fut, sinon le chef, du moins le théologien le plus en vue de la minorité conciliaire; il se soumit d'ailleurs, avec la plus grande simplicité, à la définition du 18 juillet. En septembre 1873, il était élu primicier du chapitre épiscopal de Saint-Denis; dès 1879 le gouvernement français se préoccupa de lui obtenir de Rome un titre d'archevêque. Léon XIII y aurait consenti beaucoup plus vite sans les résistances du cardinal Guibert; c'est seulement le 25 septembre 1882 que Maret fut préconisé archevêque *in partibus* de Lépante; il mourut deux ans plus tard, le 16 juin 1884, laissant la réputation d'un prélat régulier et pieux, tout dévoué aux devoirs de ses multiples charges, celle aussi d'un travailleur infatigable malgré la dispersion de sa vie, d'un esprit averti et fin, très au courant des problèmes contemporains.

II. Œuvres. — Henri Maret a laissé plusieurs ouvrages de philosophie religieuse qui ne sont pas sans valeur : 1° *Essai sur le panthéisme dans les sociétés modernes*, in-8°, Paris, 1839; 2e édit., 1840; 3e édit., 1845. — 2° *Théodicée chrétienne ou comparaison de la notion chrétienne avec la notion rationaliste de Dieu*, in-8°, Paris, 1845; 2e édit., 1850, reproduction des leçons professées en Sorbonne. — 3° *Philosophie et religion, dignité de la raison humaine et nécessité de la révélation divine*, 2 vol. in-8°, Paris, 1856, reproduction de leçons professorales; c'est une étude historique, qui ne manque pas de pénétration, du problème de la connaissance au point de vue religieux; l'auteur y combat vigoureusement le traditionalisme et défend les thèses augustiniennes sur l'origine des idées. Au concile du Vatican, il intervint le 28 mai dans la discussion du texte relatif à la façon dont l'homme s'élève à la connaissance de Dieu (Denzinger-B., n. 1806), et fit préciser que le texte présenté par la commission n'entendait pas déclarer la vérité exclusive du système péripatéticien. — 4° *La vérité catholique et la paix religieuse. Appel à la raison de la France*, in-8°, Paris, 1884. C'est une réfutation des principaux systèmes philosophiques contemporains opposés au théisme et au christianisme, suivie d'une apologie philosophico-théologique de la religion révélée. La troisième partie, d'ordre plutôt politique, tend à montrer qu'il n'y a pas incompatibilité entre l'Église et la société moderne : manifestation de l'esprit « conciliateur » dont Maret a fait preuve au cours de toute sa carrière.

Il faudrait citer aussi un nombre respectable de discours, d'articles de circonstances, etc. Signalons au moins : 5° *L'Église et la société laïque* (extrait du *Correspondant* du 25 janvier 1845), suivi d'un discours sur les attaques dirigées contre l'Église, prononcé à la Sorbonne le 19 décembre 1844, Paris, 1845. — 6° *Amélioration de la discipline ecclésiastique par Mgr l'ancien évêque de Digne, archevêque de Paris*, Paris, 1848, reproduction d'articles parus dans l'*Ère nouvelle*, sur les réformes effectuées à Paris par Mgr Sibour dès son arrivée. — 7° *L'antichristianisme*, Paris, 1864,

discours prononcé à la consécration de l'église Notre-Dame après la restauration définitive. En plus un certain nombre de mandements que Maret donna en qualité de primicier de Saint-Denis.

Plus importants sont divers *Mémoires* qui n'étaient pas destinés à la publicité, ne furent pas mis dans le commerce, mais ont été publiés, plus ou moins complètement par G. Bazin, l'historien de Mgr Maret. Plusieurs de ces *Mémoires* sont adressés à l'empereur; en mars 1864 pour inviter le souverain à intervenir à Rome contre la publication possible d'un *Syllabus;* en 1867, pour étudier les répercussions possibles que pourrait avoir le concile et parer à toute éventualité. Non moins intéressante est une longue lettre adressée par l'évêque de Sura à Pie IX au lendemain de la publication du *Syllabus*. Au lieu de recourir, comme l'avaient fait certains apologistes, à la distinction de la « thèse » et de l'« hypothèse », Maret tentait d'établir, même dans la théorie, la légitimité de ce qu'on est convenu d'appeler les libertés modernes. Dérivées de la liberté morale, ces revendications « n'excluent pas la raison, la morale, la religion qui subsistent au-dessus de la liberté pour en régler l'usage ». Des raisons fort légitimes ont conduit le législateur à accorder ces libertés. L'on conclura donc que « l'ordre nouveau de la société moderne repose sur des principes rationnels et vrais et n'est pas le produit des erreurs les plus funestes. Il peut se concilier avec la tradition, les doctrines, les droits, les intérêts de l'Église catholique... Le régime d'union légale et politique de l'Église avec l'État serait-il en effet la forme absolue, éternelle, immuable des sociétés chrétiennes ? Non. Car un État peut être chrétien à la seule condition d'une union morale avec l'Église. » Le texte dans Bazin, t. II, p. 321-344.

Mais le livre qui a surtout rendu célèbre Mgr Maret, et qui doit retenir aujourd'hui encore l'attention des historiens de la théologie, c'est l'ouvrage intitulé : *Du concile général et de la paix religieuse*, 2 vol. in-8°, Paris, 1869, qui doit être complété par *Le pape et les évêques. Défense du livre sur le concile général*, in-8°, Paris, 1869. A l'article VATICAN (*Concile du*), on reviendra sur la place qu'a prise l'évêque de Sura dans les vives discussions qui ont précédé et accompagné la tenue de l'assemblée. On veut marquer seulement ici les positions adoptées par le doyen de la Sorbonne dans ce livre, dont la simple annonce en 1868 commença à déchaîner de violentes polémiques. Le 29 juin 1868, Pie IX avait annoncé la tenue d'un concile œcuménique qui s'ouvrirait à Saint-Pierre le 8 décembre de l'année suivante. Bien que les buts proposés à l'assemblée ne fussent indiqués que d'une façon très générale, il ne faisait guère de doute que la question de l'autorité et de l'infaillibilité du pape y serait abordée. Représentant le plus en vue, par ses fonctions de doyen de la Sorbonne, des sentiments libéraux et de la doctrine gallicane, Maret crut opportun de donner de cette doctrine tant l'exposé que les preuves. Sans doute il annonçait dans son titre et dans sa préface le dessein de soulever d'autres problèmes encore : les rapports de la science avec la foi, de l'Église avec la liberté; mais cette partie ne fut jamais écrite et le livre n'est en somme qu'un exposé clair, précis et fortement construit de ce que l'on est convenu d'appeler le gallicanisme ecclésiastique. S'inspirant de la doctrine de Bossuet, pour qui l'auteur professe une admiration sans mélange, il se présente comme une réfutation de la doctrine ultramontaine, incarnée, pour la circonstance, dans l'ouvrage d'Alf. Muzzarelli, *De auctoritate romani pontificis in conciliis generalibus*, paru en 1815. Réfutation tout irénique d'ailleurs, d'un ton généralement fort serein, sauf quand l'évêque de Sura polémique contre les laïques sans mandat et les ecclésiastiques sans théologie qu'il rend responsables du développement de l'ultramontanisme en France. Le plus ordinairement l'exposition est faite d'une façon thétique qui force et retient l'attention; l'argumentation est fortement nourrie de documents historiques. Sans qu'il y ait rien de très neuf dans les faits allégués ou les considérations qu'on en déduit, la présentation ne laisse pas que d'impressionner. L'idée capitale consiste à déclarer que l'infaillibilité n'est qu'un des attributs de la souveraineté spirituelle. Or la souveraineté dans l'Église n'est pas le fait d'une monarchie absolue, mais d'une monarchie *efficacement* (le mot est toujours souligné) tempérée d'aristocratie. Dès lors l'infaillibilité est nécessairement composée des éléments essentiels de la souveraineté; elle ne se trouve, d'une manière absolument certaine, que dans le concours et le concert du pape avec les évêques, des évêques avec le pape; il ne saurait donc être question pour le pape d'une infaillibilité absolue, séparée, illimitée. L'admettre ce serait transformer en monarchie absolue cette monarchie tempérée que reconnaît la divine constitution de l'Église. Ceci n'implique point d'ailleurs qu'on ne puisse parler de l'infaillibilité du pape. Celui-là, en effet, est infaillible à qui Dieu, par une disposition particulière et en vertu même de l'autorité qu'il lui confère, donne le *moyen certain d'être infaillible*. Or le pape, et le pape seul, a toujours le droit de consulter l'Église, de convoquer l'épiscopat à une délibération solennelle, et de communiquer ainsi aux décisions prises de concert avec cet épiscopat le caractère d'infaillibilité. Qu'on ajoute à ceci l'indéfectibilité de la chaire de Pierre, la certitude de sa perpétuelle durée, l'assurance que la *succession* pontificale restera toujours dans la vérité catholique et ne pourra être altérée par l'infidélité passagère d'un pape, et l'on aura, pour la foi des fidèles, toutes les garanties désirables.

On ne s'étonnera pas que, se produisant dans la seconde moitié du XIX[e] siècle, alors que le gallicanisme était en évident recul, un tel exposé ait fait scandale, et que, dès son apparition, il ait été pris vivement à partie, non seulement par les publicistes catholiques, mais par plusieurs des membres de l'épiscopat en France, en Angleterre, en Belgique. Le résultat le plus clair du livre, ce fut de convaincre les tenants de la doctrine ultramontaine qu'une définition de l'infaillibilité était absolument nécessaire et qu'il fallait à tout prix en finir avec ce gallicanisme qui relevait la tête. C'est, à n'en pas douter, contre les thèses soutenues par Maret que fut dirigée la pointe de toutes les discussions conciliaires relatives au schéma *De Ecclesia*. Quand, dans les premiers jours de janvier 1870, se fit sentir parmi les membres du concile le grand mouvement de pétitions en faveur de la définition du dogme, on mit aussi en circulation un petit écrit anonyme (l'auteur en doit être Mgr Dechamps, archevêque de Malines), où étaient relevées cinq propositions du livre de Maret dont on demandait la censure : Voici le texte de ces propositions, elles donneront le sens que bon nombre de Pères du concile attachaient à la doctrine qui y était exposée :

Prop. 1[a] : *Suprema potestas spiritualis in Ecclesiam est essentialiter complexa atque composita, ita ut non resideat in Petro ejusque successoribus, sed in corpore Ecclesiæ pastorum, in papa scilicet et episcopis consentientibus.* — Prop. 2[a] : *Episcopi, in concilium œcumenicum legitime congregati, in iis quæ spectant ad fidem, schismatum extirpationem ac reformationem Ecclesiæ, jus habent proprium et independens decreta romani pontificis etiam ex cathedra prolata examinandi, judicandi, acceptandi, aut rejiciendi, etiam papa contradicente, cumque sub pœna depositionis, corri-

gendi et cogendi ad majoris concilii partis sententiam admittendam et promulgandam. — Prop. 3ª : *Singuli episcopi, etiam extra concilium generale positi, jure divino potestatem habent decreta romani pontificis etiam dogmatica examinandi et judicandi necnon et publice contradicendi, quamdiu non accesserit adhæsio expressa vel tacita majoris partis episcoporum.* — Prop. 4ª : *Per plurima Ecclesiæ secula veri exstiterunt et legitimi episcopi, qui a romano pontifice neque directe, neque indirecte instituti fuerant, etsi ab ejus primatu non fuerint independentes : positis ponendis, eadem legislatio reviviscere posset.* — Prop. 5ª : *Doctrina tenens pontificem romanum ex cathedra docentem esse infallibilem necnon suprema et independenti gaudere potestate in Ecclesiam universalem : 1° Est opinio nova in Ecclesia, negata a sanctis, ignorata a maximis inter doctores per decem sæcula et amplius, spreta et violata ab omnibus conciliis œcumenicis; 2° Est opinio involvens* RADICALEM *et essentialem revolutionem in constitutione Ecclesiæ; 3° Est opinio contraria Scripturæ sacræ, Patribus, conciliis, historiæ testimoniis, unoque verbo, universali Ecclesiæ traditioni.* Texte des propositions et justification dans *Collecto Lacensis*, t. VII, col. 952-957. Dans leur raideur un peu brutale, ces propositions, si l'on en excepte la première et la fin de la quatrième, dépassent à peine la pensée de Maret.

L'évêque de Sura, au concile, soutint son point de vue, tant dans ses observations sur le *Schema de Ecclesia*, voir Mansi, *Concil.*, t. LI, col. 916-919, que dans la congrégation générale du 3 juin, où la véhémence de ses observations aux membres de la majorité suscita un léger incident de séance. Cf. Granderath, *Gesch. des vatikan. Konzils*, t. III, p. 192-196. Il intervint également dans la séance du 1er juillet, et vota *non placet*, avec tous les évêques de la minorité, dans le vote définitif en congrégation générale le 13 juillet; il n'assista pas à la IVe session solennelle du 18 juillet où fut promulguée la constitution *Pastor æternus*.

Mais, à l'exemple des autres évêques de France appartenant à la minorité, il se soumit sans ambages à la décision conciliaire. Dès le 15 octobre 1870, il écrivait en ce sens à Pie IX. Le 15 août 1871, il publiait, à la demande expresse du pape, une déclaration solennelle où il disait : « Je rejette absolument tout ce qui dans mon ouvrage, *Du concile général et de la paix de l'Église; Le pape et les évêques*, est contraire à cette constitution (*Pastor æternus*) et aux définitions et décrets des conciles précédents et des pontifes romains. Je déclare en outre que mon ouvrage cesse d'être en vente. ». Quand la faculté de théologie rouvrit ses portes, à l'hiver de 1871, le premier acte corporatif de l'assemblée fut d'annoncer à l'archevêque de Paris, Mgr Guibert, la soumission entière et parfaite du doyen et de ses collègues aux actes du concile du Vatican.

Outre la bibliographie qui sera indiquée à l'art. VATICAN, et les histoires générales de l'époque, voir une imposante biographie rédigée par l'abbé G. Bazin, *Vie de Mgr Maret*, 3 vol., Paris, 1891; elle tourne volontiers au panégyrique, mais contient nombre de pièces inédites du plus haut intérêt.

É. AMANN.

MARETS (Samuel Des) (1589-1673), né le 9 août 1589 à Oisemond, en Picardie, fit ses études à Paris, à Saumur et à Genève; il fut ministre de plusieurs églises protestantes, puis professeur de théologie à Sedan, Bois-le-Duc et enfin à Groningue où il mourut le 18 mars 1673.

Bayle a fait un éloge outré de Samuel des Marets dont il vante l'érudition; en fait, Des Marets multiplie les personnalités et les violences : à maintes reprises il déclare que le pape est l'antéchrist et il a composé plusieurs thèses sur ce sujet; dans quelques-uns de ses écrits, il prétend aussi que Jansénius est d'accord avec Luther et Calvin; c'est ce qu'il affirme dans *Apologia novissima pro sancto Augustino, Jansenio et jansenistis, contra Pontificem et jesuitas, seu Examen theologicum Constitutionis nuperæ Innocentii X, qua definiuntur quinque propositiones in materia fidei contra Augustini et Jansenii sequaces in gratiam jesuitarum. Præmittitur præfatio ad janseuistas et adjicitur ad calcem editio planctus augustinianæ veritatis in Belgio patientis, ante aliquot annos in Brabantia emissi*, in-4°, Groningue, 1654. Des Marets soutient la même thèse dans la *Synopsis veræ catholicæ doctrinæ de gratia et annexis quæstionibus a janseuistis anno 1650 edita et in scholiis ad illam theologicis*, in-4°, Groningue, 1651. C'est une traduction presque littérale du *Catéchisme de la grâce* composé par le célèbre Feydeau (1616-1694) et condamné par Innocent X, le 6 octobre 1660. Des Marets prétend que les jansénistes sont pleinement d'accord avec Calvin sur la question de la grâce et que l'écrit de Feydeau contient très clairement la doctrine décidée au synode de Dordrecht. Le jésuite Brisacier put donc écrire : *Les jansénistes reconnus calvinistes par Samuel des Marets*, in-12, Paris, 1652. Par contre, Arnauld avait défendu le *Catéchisme de la grâce* et Godefroi Hermant avait composé un écrit intitulé : *Fraus calvinistarum retecta, seu Catechismus de gratia ab hæreticis Samueli Maresii corruptelis vindicatus per Hieronymum Ab Angelo Forti*, in-4°, Paris, 1652. — Avec son fils aîné, Des Marets publia *La Sainte Bible française*, édition nouvelle sur la version de Genève avec les notes de la Bible flamande, in-fol., Amsterdam, 1669. Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, p. 359, juge très sévèrement cette édition qui est « entièrement gâtée par des additions peu judicieuses ».

Michaud, *Biographie universelle*, art. *Desmarets*, t. X, p. 520; Höffer, *Nouvelle biographie générale*, art. *Desmarets*, t. XIII, col. 851, 852; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. 1759, t. VII, p. 225; Feller, *Biographie universelle*, édit. Pérennès, 1842, t. VIII, p. 159, 160; Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 4e édit., Amsterdam et Lyon, 1730, t. III, p. 322-326; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVI, p. 129, 130; Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*; Baillet, *Vie de M. G. Hermant*, p. 55 sq.; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XXVIII, p. 46-87; Haag, *La France protestante*, art. *Desmarets*, t. IV, p. 247-257; *Encyclopédie des sciences religieuses* (prot.), art. *Desmarets*, t. III, p. 691-693.

J. CARREYRE.

MARGON (Guillaume Plantavit de La Pauze de) (1685-1760) naquit dans le diocèse de Béziers vers 1685 et vint de bonne heure à Paris où il se fit remarquer par la vivacité de ses critiques et de ses satires. Il multiplia les lettres et les attaques contre les personnes accréditées; aussi fut-il exilé d'abord aux îles de Lérins, en 1743, puis au château d'If, en 1746, lorsque les îles de Lérins furent prises par les Autrichiens. On le rendit enfin à la liberté, à condition qu'il se retirât dans une maison religieuse où on le surveillerait. Il mourut en 1760 dans une maison de bernardins.

On a de Margon une *Lettre à M****, *au sujet du livre intitulé : De l'action de Dieu sur les créatures*, in-4°, Paris, 1714; Margon montre que ce livre néfaste de Boursier veut organiser une conspiration contre l'Église catholique et qu'il attaque, en même temps, toutes les religions par le fatalisme et l'athéisme qu'il prêche (*Mémoires de Trévoux*, sept. 1714, p. 1578-1591). Dans un second écrit, Margon attaque de nouveau l'œuvre de Boursier; c'est *Le jansénisme démasqué dans une réfutation complète du livre de l'action de Dieu*, in-12, Paris, 1715 : le jansénisme n'est, dit Margon, qu'un spinosisme déguisé. Le P. de

Tournemine fit, dans le *Journal de Trévoux* de sept. 1715, p. 1575-1590, un compte rendu dans lequel il reprochait à Margon d'attaquer les jésuites, dans des parenthèses qui étaient absolument étrangères à la discussion du livre de Boursier. Cette critique du P. Tournemine fut l'origine d'une polémique violente contre les jésuites. En effet, Margon écrivit une *Réponse au P. Tournemine sur son extrait d'un livre intitulé : Le Jansénisme démasqué*, in-12, Paris, 1716, et il y déclare qu'il n'a fait que signer le livre publié sous son nom; l'ouvrage a été composé par les jésuites qui, pour n'être pas accusés d'en être les auteurs, ont dispersé à travers le livre des attaques contre eux-mêmes. On comprend que les jansénistes exploitèrent cette lettre de Margon et l'*Histoire du livre des Réflexions morales*, t. III, § 41, p. 230-243, souligne avec plaisir cet incident. Margon ne s'arrêta pas là. Une *Seconde lettre au P. Tournemine* fut publiée par laquelle Margon « désavoue une fausse édition de sa première lettre et il donne une idée de la politique et des intrigues des jésuites. » C'est une attaque violente contre la duplicité des jésuites, tout particulièrement dans un ouvrage anonyme intitulé : *Gazette des mensonges des jansénistes*. Enfin, dans une *Troisième lettre au R. P. Lallemant*, l'abbé Margon reprend ses critiques contre les jésuites qu'il accuse d'être les auteurs de la bulle *Unigenitus* et de vouloir accaparer toute l'autorité spirituelle, après avoir supprimé leurs concurrents, en particulier, l'Oratoire. Le ms. *2054* de la Bibliothèque de l'Arsenal, p. 590-595, donne un *Extrait d'une lettre de M. de Margon sur les jésuites*, 1716, qui reproduit les mêmes idées. Ces écrits de Margon contre les jésuites ont été réédités récemment sous le pseudonyme J. de Récalde, dans un pamphlet, intitulé : *Lettres sur le confessorat du P. Le Tellier* avec une introduction et des notes sur la politique des jésuites et l'Oratoire, in-12, Paris, 1922.

Les autres écrits de Margon, en dépit de leurs titres, ne sont guère que des romans, ou, au moins, des histoires romanesques qui ne sont pas de notre ressort. Ajoutons enfin que Margon s'exerça aussi à la poésie satirique, badine et parfois libertine.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXVI, p. 542, 543; Höffer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIII, col. 553-555; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 529; Chaudon et Delandine, *Dictionnaire universel, historique, critique et bibliographique*, 5e édit., 1810, t. XI, p. 127, 128; Feller, *Biographie universelle*, édit. Pérennès, 1842, t. VIII, p. 160; Desessarts, *Les siècles littéraires de la France*, 7 vol., in-12, Paris, 1800-1803, t. IV, p. 275, 276; Ravaisson, *Archives de la Bastille*, t. XIV, p. 77-95; Poitevin-Peitavi, *Notice sur Jean de Plantavit de la Pauze, évêque de Lodève et sur l'abbé de Margon, Guillaume de Plantavit, son petit neveu*, in-8°, Béziers, 1817, p. 27-48.

J. Carreyre.

MARGOUNIOS Maxime, théologien grec de la fin du XVIe siècle. — Né à Candie, capitale de l'île de Crète, en 1549, il reçut au baptême le nom de Manuel ou Emmanuel, qu'il changea en celui de Maxime en entrant dans le clergé. Il se rendit vers 1568 à l'Université de Padoue et s'y consacra durant huit ans à l'étude de la littérature, de la philosophie, de la théologie et de la médecine, mais sans jamais prendre le bonnet de docteur pour ne pas avoir à faire une profession de foi catholique. Ses études achevées, il fut appelé à Constantinople par le patriarche Jérémie II qui désirait s'assurer son concours pour une réforme générale du clergé; mais, au lieu de répondre à cette invitation, Margounios retourne en Crète en 1578, y reçoit la prêtrise et se fixe au métochion de Sainte-Catherine qui dépendait du monastère du Sinaï. Au bout de cinq ans, il quitte la Crète pour se rendre à Venise; c'était vers la fin de l'année 1583. Appelé une seconde fois à Constantinople par Jérémie II, il y va et est sacré évêque de Cythère ou Cérigo, le 15 avril 1584. Au mois de juillet suivant, il s'embarque pour la Crète dans l'intention de gagner son évêché; mais le gouvernement de Venise, désireux de garder à sa discrétion un prélat influent, refuse à Margounios l'autorisation de passer à Cérigo, tout en lui offrant une résidence gratuite à Venise avec une pension annuelle de cinquante ducats. Margounios accepte, et devenu ainsi évêque *in partibus* de Cérigo, il va désormais consacrer son existence et ses ressources à la recherche de manuscrits grecs et à l'édition de ses propres ouvrages. La jalousie d'un autre prélat grec de Venise, Gabriel Sévère, métropolite de Philadelphie, le dénonce bientôt comme hérétique à Constantinople, mais sans résultat. Une demi-réconciliation entre les deux rivaux a lieu en 1590, le jour de Pâques, mais elle dure peu. La publication en 1591 de l'*Enchiridion sur la procession du Saint-Esprit*, dans lequel Margounios regardait comme plausible l'addition du *Filioque* au symbole, fournit à Sévère une nouvelle occasion de reprendre la querelle, et Margounios, contraint de quitter momentanément Venise, va s'établir à Padoue. Le Saint-Synode de Constantinople, saisi de la question, délivre à Margounios un brevet d'orthodoxie, et le prévenu rentre à Venise durant l'été de 1593; mais déjà sa santé était ébranlée, et il mourut le 1er juillet 1602. Il avait, avant de mourir, envoyé sa riche bibliothèque aux moines crétois de Sainte-Catherine.

Margounios laissait un héritage littéraire considérable. Pour plus de clarté, nous le diviserons en diverses catégories :

1° *Ouvrages dogmatiques*. La plupart de ses œuvres dogmatiques sont demeurées inédites, mais pour beaucoup on en possède encore les mss. Ce sont : 1. *Trois livres sur la procession du Saint-Esprit*. Chacun de ces livres est divisé en 9 chapitres, soit un total de 27 chapitres, dont on trouvera les titres dans A. Démétracopoulos, Προσθῆκαι καὶ διορθώσεις εἰς τὴν νεοελληνικὴν φιλολογίαν Κ. Σάθα, Leipzig, 1871, p. 22-26. Composé en Crète vers 1583 ou peu de temps auparavant, l'ouvrage est dédié au patriarche Jérémie. Tout en soutenant l'opinion traditionnelle des Grecs, l'auteur se montre sur certains points assez favorable à l'enseignement de l'Église catholique. Il n'en fallut pas davantage pour le faire accuser d'hérésie. On possède de cet ouvrage les mss. suivants : *78*, *203* et *216* du patriarcat de Jérusalem; *105* et *249* du métochion du Saint-Sépulcre à Constantinople; *243* de Bucarest. Le n. *105* du métochion est l'autographe de Margounios. — 2. *Deux autres livres sur la procession du Saint-Esprit*. Cet ouvrage, contenu dans les manuscrits *208* et *393* de la bibliothèque synodale de Moscou, *348* du patriarcat de Jérusalem et *614* de Bucarest, a été écrit en 1584 à Constantinople; il est dédié à Jean Pierre, prince de Valachie, par une lettre qu'a éditée A. Démétracopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, Leipzig, 1872, p. 138-140, et qu'a reproduite É. Legrand, *Bibliographie hellénique... des XVe et XVIe siècles*, t. I, p. XXXIII. Le l. I comprend 7 chapitres, et le second 4; on en trouvera les titres dans A. Démétracopoulos, Προσθῆκαι, etc., p. 27-29. Si, comme hypostase, le Saint-Esprit ne procède que du Père seul, par contre, comme auteur des dons surnaturels, il procède à la fois du Père et du Fils. — 3. *Sur la procession du Saint-Esprit, sous forme de lettre*. Écrit en 1587, cet opuscule ne vit le jour qu'en 1591, à Francfort, par les soins de David Höschel, ami et correspondant de l'auteur, sous le titre assez vague de Μαξίμου τοῦ Μαργουνίου Κυθήρων ἐπισκόπου ἐπιστολαὶ δύο, p. 24-30. Il a été réimprimé vers 1627 à Constantinople dans le rarissime recueil de Nicodème Métaxas en appendice

au *Syntagma* de Georges Scholarios, p. 1-6, mais le *Dialogue* qui fait suite à cette lettre dans l'édition de Metaxas, p. 7-75, et qui est attribué par l'éditeur à Margounios, n'est certainement pas de lui. C'est cet opuscule de quelques pages qui provoqua, comme nous l'avons dit, les acerbes critiques de Gabriel Sévère, et même celles de Mélétius Pégas, patriarche d'Alexandrie : aux yeux de ces prélats, c'est trahir la vérité que d'essayer d'expliquer favorablement la doctrine latine. Bien que le Saint-Esprit, assure Margounios, ne procède que du Père, néanmoins c'est le Père et le Fils, ou le Père par le Fils, qui le communique aux créatures. — 4. *Sur la façon dont Dieu permet le mal dans les créatures*. Imprimé par Höschel dans le même volume que le précédent, p. 1-24, cet opuscule offre un grand intérêt, car on y trouve très exactement formulée la doctrine des scolastiques latins sur la volonté divine antécédente et conséquente. — 5. *Brevis tractatus de consiliis atque præceptis evangelicis*, Venise, 1602. Composé en latin, ce petit traité fut ensuite traduit en grec par l'auteur lui-même, et le texte de cette traduction est contenu dans le manuscrit *418* du patriarcat de Jérusalem. Il est dirigé contre ceux qui estiment que le salut est impossible sans l'accomplissement non seulement des préceptes, mais encore des conseils évangéliques. C'est à peu près en ces termes que Margounios indique le but de son opuscule dans une lettre à Höschel datée du 6 juillet 1601; il s'y est évidemment inspiré du traité analogue de Bellarmin. — 6. *Scolia anascenastica* ou réfutation des observations faites par Jacques Gretser sur la réponse du patriarche Jérémie II aux docteurs de Tubingue à propos du mystère de la Sainte-Trinité. Provoquées par la publication à Ingolstadt en 1598 de l'opuscule de Gretser, *Disputatio de sacrosanctæ Trinitatis mysterio pro more scholæ*, ces scolies de Margounios furent publiées et réfutées par le même Gretser dans une seconde édition de sa *Disputatio de sacrosanctæ Trinitatis mysterio, in quo potissimum de processione sancti Spiritus contra Græcos disseritur, ejusque defensio*, dans *Jacobi Gretseri opera omnia*, Ratisbonne, 1737, t. IX, p. 48 sq. Fidèle à la doctrine déjà exposée dans ses traités précédents sur la procession du Saint-Esprit, Margounios distingue les deux processions éternelle et temporelle en ces termes, *loc. cit.*, p. 53 E : *Illam processionem esse ad intra et originis, istam ad extra, et ut ita dicam, dispensatoriam; illam absolute intellectam, hanc, propter aliquid, ad sanctificandam scilicet creaturam*. — 7. Le ms. *1803* du *fonds Harley* au British Museum contient un opuscule de Margounios intitulé : Ἀνασκευὴ τῶν κυριωτέρων ἐπιχειρημάτων τῆς γενομένης πρὸς τὸ αὐτοῦ ἐγχειρίδιον ἀπολογίας. C. Dyobouniotès pense pouvoir l'identifier avec les Scolies, Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, Salonique, 1920, t. IV, p. 422. Nous croyons plutôt qu'il s'agit d'un ouvrage distinct analogue ou identique à la lettre au Saint-Synode, dont il sera question plus loin. — 8. *Examen des livres de saint Augustin sur la Trinité*. Dans ce traité, dont le ms. *63* du patriarcat de Jérusalem contient l'original, Margounios s'occupe spécialement de la procession du Saint-Esprit et essaie d'ajuster sur ce point l'enseignement des Pères grecs et latins. — 9. *Trois lettres sur la procession du Saint-Esprit*. L'une est adressée à Nicolas Stridoni, de l'ordre des Crociferi, devenu en 1583 évêque de Mylopotamo, l'autre au franciscain Pierre Davila, le futur évêque de Réthymno, la troisième à Antoine Timoni, médecin chiote; écrites en latin, elles sont toutes relatives à la procession du Saint-Esprit. La seconde a été ensuite traduite en grec par Margounios lui-même et se trouve dans l'*Athous 3790*. — 10. *Deux traités sur la Providence*, dont l'original se conserve dans le ms. *328* du métochion du Saint-Sépulcre à Constantinople; Margounios, selon son habitude, a dû sans doute y mettre largement à contribution le traité analogue de Georges Scholarios. — 11. *Lettre au saint synode de Constantinople*. Écrite en 1592, cette lettre a été publiée par Jean Lami, *Deliciæ eruditorum*, Florence, 1740, en grec p. 4-23, et en latin p. 312-335. L'auteur n'a pas de peine à se laver des accusations portées contre sa doctrine sur la procession du Saint-Esprit. Il prétend que la querelle séculaire entre Latins et Grecs provient d'une simple équivoque; au fond, les uns et les autres avaient à l'origine la même doctrine; ce sont les théologiens récents qui ont tout embrouillé. Quand les anciens Pères disent du Saint-Esprit *procedit ex Patre*, ils parlent de la procession éternelle; quand ils disent *procedit ex Patre Filioque*, ils entendent la procession temporelle, l'effusion sur les créatures des dons surnaturels. Malheureusement les modernes n'ont pas compris ou n'ont pas voulu comprende cette distinction, et ont ainsi créé une regrettable confusion.

2° *Discours et homélies*. — 1. Margounios avait longtemps travaillé à un *Recueil de discours* tirés des Pères et d'autres auteurs ecclésiastiques, et il en est souvent question dans sa correspondance avec Höschel durant les années 1597-1599; mais il ne réussit pas à les faire imprimer. — 2. De ses discours personnels sept ont vu le jour après sa mort dans le recueil de Cyrille Lucar, *Contre les jésuites*, publié à Constantinople en 1627; les six premiers sont destinés à chacune des six semaines du carême, et le septième, au vendredi saint. — 3. On a encore de lui *Deux oraisons funèbres de Mélétios Pégas*, patriarche d'Alexandrie, publiées d'après le ms. *449* d'Athènes par Jean A. Papadopoulos, dans l'Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, Alexandrie, t. VII, p. 407-521. — 4. Une *Homélie* prononcée le jour de Pâques 1591 à l'occasion de la réconciliation apparente de l'auteur avec Gabriel Sévère; elle a été publiée par C. Dyobouniotès, dans Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, t. IV, p. 166-168 et 209, d'après le n. *1126* d'Athènes. — 5. *Oraison funèbre d'Isaïe Pisani*, conservée dans le n. *328* du métochion du Saint-Sépulcre à Constantinople. — 6. *Deux discours* pour la fête de l'Épiphanie publiés par le même d'après l'*Atheniensis 1126*, t. cit., p. 722-728. — 7. Un discours pour la fête de Noël est encore inédit.

3° *Lettres*. — La correspondance de Margounios est assez considérable et mériterait d'être recueillie. Une partie a été publiée par David Höschel dans ses éditions de divers opuscules patristiques, dont on trouvera les titres dans É. Legrand, *Bibliographie hellénique... des XVe et XVI e siècles*, p. 90-92, 98-100, 101-106, 135, 139, 167, 168, 227; une autre partie se trouve dans Jean Lami, *Deliciæ eruditorum*, Florence, 1740, p. 1-61; dans les éditions fort nombreuses des Τύποι ἐπιστολῶν de Théophile Corydallée; dans C. Sathas, Βιογραφικὸν σχεδίασμα περὶ τοῦ πατριάρχου Ἱερεμίου Β', Athènes, 1870; dans Matthieu Paranikas, Σαββατιαία ἐπιθεώρησις, Constantinople, 1878, p. 314 sq.; dans A. Papadopoulos-Kérameus, *Mémoires du Syllogue littéraire de Constantinople*, t. XVII, p. 50 sq.; dans B. Mystakidès, Εἰκοσιπενταετηρὶς τοῦ καθηγητοῦ Κωνσταντίνου Σ. Κόντου, Athènes, 1893, p. 160-177; dans D. Kambouroglou, Μνημεῖα τῆς ἱστορίας τῶν Ἀθηνῶν, Athènes, 1890; dans É. Legrand, *Bibliographie hellénique... des XVe et XVIe siècles* passim, et *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle*, t. IV, p. 175 sq. Enfin C. Dyobouniotès a donné les adresses et l'*incipit* de 178 lettres à l'aide des mss. suivants, *1126* de l'Université d'Athènes, *79* et *101* du Parlement hellénique, *652* de Bucarest, dans la revue Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, t. cit., p. 781-85, t. V, 1921, p. 269-280, 390-396. Sur le testament de Mar-

gounios, voir É. Legrand, *op. cit.*, t. II, p. 391, et *Byzantinische Zeitschrift*, t. IV, p. 203.

4° *Poésies.* — Les compositions poétiques de Margounios ont été en partie publiées, par David Höschel dans les deux volumes suivants : 1. *Maximi Margunii episcopi Cytherensis poemata aliquot sacra græce nunc primum publicata*, Augsbourg, 1592; 2. *Maximi Margunii episcopi Cytherorum hymni anacreontici cum interpretatione latina Conradi Rittershusii*, Augsbourg, 1601. Ces dernières pièces, au nombre de neuf, ont été reproduites dans le t. II du *Corpus veterum poetarum græcorum.* — 3. Ses épigrammes sont énumérées et en partie publiées par É. Legrand, *op. cit.*, t. I, p. LXVI sq.

5° *Traductions.* — Margounios a traduit du grec en latin les ouvrages suivants ; 1. *Dialogue* de Jean Damascène contre les manichéens, Padoue, 1572; 2. Métaphrase de Michel Psellus du second livre des derniers Analytiques d'Aristote, Venise, 1574; 3. Le livre *De coloribus* d'Aristote avec le commentaire sur ce traité de Michel d'Éphèse, Padoue, 1575; 4. Le commentaire sur les Psaumes de Grégoire de Nysse, Venise, 1585; 5. Opuscules du même Grégoire de Nysse sur la perfection chrétienne à Olympius, sur le nom chrétien à Harmonius, sur les remèdes aux péchés à Letoius, Venise, 1585. Nous ne parlerons pas à la suite de Fabricius de la traduction latine du panégyrique de saint Basile par Jean Cantacuzène : c'est un morceau inexistant, dont le faussaire Nicolas Comnène Papadopoli a inventé le titre, comme pour tant d'autres pièces, que le érudits ont vainement cherchées depuis plus de deux siècles.

Margounios traduisit du latin en grec : 1. le traité du P. Laurent capucin sur les nombres qui se rencontrent le plus souvent dans la sainte Écriture; cette version nous a été conservés dans le *Taurinensis 291* : elle y est précédée d'une dédicace à Gabriel Sévère datée du 16 mars 1586, que É. Legrand a publiée, t. cit., p. 72 ; 2. Les *Mirabilia* de Cicéron contenus dans l'*Athous 6257*.

Enfin il traduisit du grec ancien en grec moderne : 1. *L'Échelle* de S. Jean Climaque, Venise, 1590, précédée d'une dédicace au patriarche Jérémie II; 2. Les *Synaxaires* ou vies des saints de l'année, Venise, 1603, fréquemment réimprimés depuis.

6° *Éditions.* — Margounios a surveillé l'impression d'un certain nombre de livres liturgiques. Nous citerons : 1. Le *Psautier*, Venise, 1586; 2. l'*Anthologion*, Venise, 1587; 3. l'*Apostolos* ou livre des Épîtres, Venise, 1596; 4. une série des Ménées, Venise, 1599. En outre il donna une édition de la Φιλόθεος ἱστορία de Théodoret. Quant aux éditions des trois traités de Psellus, *De anima, De quinque vocibus, De decem categoriis*, que Margounios avait préparées, elles n'ont pas vu le jour, mais on trouve les deux dernières dans le *Parisinus 525* du Supplément grec.

Comme on le voit par l'énumération qui précède, Margounios est assurément un fécond écrivain, l'un des plus remarquables du XVIe siècle. Tout en restant profondément attaché à son Église, il fit de louables efforts pour se rapprocher, au moins théoriquement, du catholicisme, et son exposé de la procession du Saint-Esprit mérite d'autant plus d'être signalé qu'il continue à deux siècles de distance la théorie de Georges Scholarios, un des auteurs que Margounios semble avoir le plus fréquenté et imité, même dans le choix des sujets. Il y a loin pourtant de sa théorie à la vraie doctrine catholique : s'il admet, comme on l'a vu, le *Filioque* pour la procession *ad extra*, pour la mission sanctificatrice du Saint-Esprit, il le nie catégoriquement pour la procession éternelle ou *ad intra.* Et c'est pourtant un rapprochement aussi lointain qui le fit traiter d'hérétique par certains de ses coreligionnaires et lui attira les ennuis que l'on sait.

En dehors de l'ancienne littérature mentionnée par Fabricius, *Bibliotheca græca*, éd. Hariès, t. XI, p. 693 sq., voir sur Margounios et son œuvre, É. Legrand, *Bibliographie hellénique... des XVe et XVIe siècles*, t. II, p. XXIII et *passim*; B. Mystakidès, Ὁ ἱερὸς κλῆρος κατὰ τὸν ιστ' αἰῶνα, dans Τὰ κατὰ τὴν ἑορτὴν τῆς εἰκοσιπενταετηρίδος τοῦ καθηγητοῦ Κωνσταντίνου Σ. Κόντου. Athènes, 1893, p. 123-177; Ph. Meyer, *Die theologische Litteratur der griechischen Kirche im sechzehnten Jahrhundert*, Leipzig, 1899, p. 69-78 et *passim*; C. Dyobouniotès, Μάξιμος ὁ Μαργούνιος, dans Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, Salonique, 1920, t. IV, p. 155-168, 209-16, 321-24, 386-88, 418-25, 671-73, 722-30, 781-85; t. V, 1921, p. 269-80, 390-96, 481-92.

† L. PETIT.

MARGUARIN DE LA BIGNE ou *de la Vigne*, l'un des plus savants prêtres de son temps, naquit vers 1546, d'une famille noble, à Bernières-le-Patry en Basse-Normandie. Il commença ses études à Caen, mais les poursuivit, à partir de 1565, en Sorbonne, où il reçut le doctorat en 1572. La communauté de Sorbonne, qui l'avait élu prieur cinq ans auparavant, l'assista dans ses immenses publications. Dans le but d'opposer aux nouveautés protestantes la doctrine traditionnelle et de combattre notamment les Centuriateurs de Magdebourg, il entreprit, le premier, de réunir en un vaste Corps l'ensemble d'écrits des Pères. Ce fut la *Bibliotheca Sanctorum Patrum supra ducentos, distincta in tomos octo*, 8 vol. in-fol., Paris, 1575-1578. Il y ajouta en 1579 un appendice ou 9e volume. Bien qu'il laissât beaucoup à faire à ses successeurs et qu'il ne donnât les ouvrages grecs que dans une version latine, on ne peut qu'admirer le zèle et la patience du savant sorbonniste, qui fut un initiateur; nombre d'écrits lui doivent leur première impression et son travail fut la base de toutes les éditions subséquentes. Il fit lui-même une nouvelle édition en 9 volumes in-fol., Paris, 1589. Entre les mains des Fronton du Duc, des Morel, des Combefis, d'édition en édition et de supplément en supplément, la collection s'élargit au point de devenir la *Maxima Bibliotheca veterum Patrum* de Lyon. La Bigne publia aussi : *Statuta synodalia Parisiensium episcoporum Galonis, Adonis et Willielmi; item decreta Petri et Galterii Senonensium episcoporum*, in-8°, Paris, 1578, et *S. Isidori Hispalensis Opera*, in-fol., Paris, 1580. Nommé chanoine et théologal de l'Église de Bayeux, puis à la mort de son oncle maternel, François du Parc, doyen de l'Église du Mans, il fut député par le chapitre de Bayeux aux États de Blois de 1576, et cinq ans plus tard au concile provincial de Rouen, où il soutint contre l'évêque de Bayeux les droits de ses commettants. Cité par l'évêque devant le théologal, comme le procès engagé menaçait de s'éterniser, la Bigne se démit de son canonicat et se retira à Paris; il y mourut vers 1590.

Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XXXII.

C. VERSCHAFFEL.

MARIAGE. — Ce mot peut être pris dans plusieurs sens. Il désigne soit l'état des personnes mariées, soit l'acte initial qui crée cet état et qui est simple contrat chez les non-baptisés, contrat-sacrement chez les baptisés.

La définition donnée par le *Code justinien*, reprise par Pierre Lombard, l. IV, dist. XXVII, n. 2, et par le catéchisme du concile de Trente, *De matrimonii sacramento*, c. VIII, n. 3, s'applique plutôt à l'état de mariage : *Viri et mulieris maritalis conjunctio, inter legitimas personas individuam vitæ consuetudinem retinens.* — L'acte qui constitue l'état de mariage peut se définir, pour les non-baptisés : un contrat par lequel un homme et une femme se donnent légitimement l'un

à l'autre le droit d'accomplir les actes nécessaires à la procréation et à l'éducation des enfants, et s'obligent à la vie commune. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ, de sacramentis*, part. II, n. 682, Fribourg-en-B., 1920, p. 311. — Pour les baptisés, c'est ce même contrat élevé par le Christ à la dignité de sacrement et produisant la grâce.

Dans toute étude sur la mariage, la distinction entre ces trois sens, même si elle n'est pas exprimée dans les mots, doit toujours être présente à l'esprit ; elle se fait d'ailleurs d'elle-même pour peu qu'on réfléchisse à la signification précise de chaque question qu'on se pose. Quand on parle du but du mariage, par exemple, il est clair qu'on se demande pourquoi un homme et une femme vivent ensemble et ont entre eux des rapports conjugaux : il s'agit de l'état ; et par contre, lorsqu'on traite de l'indissolubilité du mariage, il s'agit principalement du contrat et du lien qu'il crée entre les deux époux, lien que la mort seule peut rompre.

Beaucoup de questions relatives au mariage ont été ou seront traitées dans des articles spéciaux. Il est nécessaire de se reporter aux articles Adultère, Bigamie, Dispense, Divorce, Empêchements, Propre curé, etc., ou encore aux articles qui étudient chacun des empêchements en particulier, par exemple Affinité, Crime, Disparité de culte, Parenté naturelle, ou à celui qui étudie les Devoirs des époux ; etc. — On voudrait ici, suivant la méthode et l'esprit adoptés pour les autres sacrements, se placer au point de vue de l'histoire en même temps que du dogme, envisager les diverses périodes pour montrer ce que chacune a apporté de lumière nouvelle ou de précision plus grande à la doctrine du mariage. I. Le mariage d'après la sainte Écriture. — II. Le mariage d'après les Pères (col. 2077).— III. Le mariage d'après les théologiens de l'Église latine (col. 2123). IV. Le mariage dans l'Église gréco-russe (col. 2317). — V. Le mariage dans les Églises orientales (col. 2331).

I. LE MARIAGE D'APRÈS LA SAINTE ÉCRITURE. — On l'étudiera successivement dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament (col. 2056), en marquant les progrès réalisés de l'un à l'autre.

I. Ancien Testament. — Aux premières pages de la Bible se présente du mariage une définition de la plus haute valeur ; mais l'idéal ainsi exposé est très loin de se montrer réalisé partout. C'est ce que l'on étudiera successivement.

1° *L'institution primitive et la loi naturelle.* — La Genèse donne deux récits de l'institution du mariage ; le premier contenu dans le chapitre I que la critique attribue au document sacerdotal (P), est un résumé succinct ; au contraire le récit jahviste du c. II se présente avec d'amples développements.

Gen., I, 27, 28 : « Dieu créa l'homme à son image ; il le créa à l'image de Dieu ; il les créa mâle et femelle. Et Dieu les bénit et il leur dit : « Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre et soumettez-la. » — Gen., II, 18-24 : « Jahvé dit : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; je lui ferai une aide semblable à lui... » Alors Jahvé fit tomber un profond sommeil sur l'homme qui s'endormit, et il prit une de ses côtes et referma la chair à sa place. De la côte qu'il avait prise de l'homme, Jahvé forma une femme et il l'amena à l'homme. Et l'homme dit : « Celle-ci cette fois est os de mes os et chair de ma chair ; celle-ci sera appelée femme (*'isschah*) parce qu'elle a été prise de l'homme (*'isch*). » « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et ils deviendront une seule chair. » Cette dernière phrase est attribuée à Dieu par Jésus. Matth., XIX, 4, 5. Elle peut être de l'auteur inspiré qui commente le récit et en tire une conclusion morale ; c'est ainsi que quelques traducteurs la comprennent, par exemple Crampon. Plus vraisemblablement elle est mise par l'auteur dans la bouche d'Adam lui-même, et saint Augustin entend qu'Adam parlait ainsi sous l'inspiration divine. *De Genesi ad litteram*, l. IX, n. 36, *P. L.*, t. XXXIV, col. 408. Au point de vue dogmatique, cette différence de traduction n'entraîne aucune différence de sens.

Dans sa brièveté, ce double récit a un contenu dogmatique très riche, puisqu'il nous montre ce qu'est le mariage dans la pensée et le plan de Dieu ; les enseignements que nous en allons tirer s'éclaireront dans la suite à la lumière de la révélation plus complète et surtout à celle de l'Évangile ; mais la plupart sont déjà par eux-mêmes d'une suffisante clarté.

1. *Le mariage a Dieu pour auteur.* — Créateur du premier couple humain, Dieu est l'auteur de la famille et par conséquent du mariage qui la constitue. C'est en effet la loi naturelle qui exige le mariage, c'est-à-dire une union qui jouisse au moins d'une certaine fixité entre l'homme et la femme, et le récit de la Genèse ajoute aux exigences de la loi naturelle l'expression positive de la volonté divine.

Si l'on exclut le mariage, on n'a plus entre l'homme et la femme que l'union libre, et c'est elle en effet que prônent, au nom de la liberté et des droits de l'amour, certains écrivains qui se disent moralistes. Cette prétendue réforme serait à tous points de vue une effroyable dégradation. — Dégradation de la *dignité* humaine : les rapports entre homme et femme seraient abaissés au-dessous même des rapports entre animaux ; car l'animal ne connaît le plaisir sexuel que pour la propagation de l'espèce, tandis que l'union libre n'est autre chose en somme que la liberté de la débauche ; c'est le mariage qui sauvegarde la dignité de l'homme et sa vraie liberté, en le forçant à dompter ses instincts les plus brutaux et les plus tyranniques et à les soumettre à la discipline du devoir. — Dégradation de l'*amour* : car c'est singulièrement avilir l'amour que de le réduire à la satisfaction des seuls instincts sexuels ; bien d'autres besoins, bien d'autres sentiments, et ceux-là vraiment humains, composent l'amour dans l'âme des époux : besoin de dévouement et de tendresse, besoin d'une affection durable et totale, besoin de se donner tout entier à un autre être qui se donne aussi sans réserve, désir surtout de se perpétuer dans des enfants, ce sont là des sentiments autrement profonds et de nature bien plus relevée que le besoin physiologique auquel on voudrait ramener l'amour.

Mais il s'agit surtout des enfants, de leur procréation et de leur éducation, le mariage étant principalement ordonné comme nous le verrons, au recrutement de la race. Et la procréation des enfants exige le mariage et exclut l'union libre. Les liaisons instables et passagères, ou bien demeureront stériles et ne seront que la recherche égoïste du plaisir ; ou bien laisseront l'enfant qui naîtra par hasard à la charge de la mère seule, l'homme étant celui qui jouit sans charge et se désintéresse des conséquences les plus graves de ses actes ; à moins qu'on ne prétende que l'État se chargera des enfants pour qu'ils ne soient pas une gêne à la mère elle-même, et alors que sera cette humanité nouvelle qui ne connaîtra même plus le plus doux et le plus fort des sentiments, celui qui ennoblit les animaux eux-mêmes, l'amour maternel ? — Et tout autant que la naissance des enfants, leur éducation sera en péril avec l'union libre. Ce n'est pas sans raison que Dieu a voulu que l'enfant fût, plus que les petits des animaux, lent à se développer assez pour se suffire à lui-même. S'il faut des années pour qu'il atteigne son développement physique et intellectuel, c'est que, dans les desseins de Dieu, il doit y avoir auprès de lui le

père et la mère, protecteurs naturels de sa faiblesse physique, éducateurs naturels de son esprit et de sa conscience morale, associés dans une union durable pour accomplir cette grande œuvre qu'est la formation d'un homme.

Ces arguments et d'autres sont développés par G. Fonsegrive, *Mariage et union libre*, Paris, 1904. On en trouvera un résumé très substantiel et convaincant dans les *Conférences* de Mgr d'Hulst, Carême 1894, 1re conf., ou du P. Coulet, *L'Église et le problème de la famille*, II, 1re conférence, Paris, 1925, p. 11-51.

2. *Le but principal du mariage est la transmission de la vie.* — La raison suffirait à le découvrir, rien qu'en constatant le plan divin visible dans la distinction des sexes et dans l'aboutissement naturel des actes propres au mariage. Mais Dieu, dans le récit de la Genèse, ne veut pas laisser de doute. A vrai dire, il ne condamne pas d'autres buts secondaires que les époux peuvent se proposer; et par exemple le mot assez vague d'*adjutorium simile sibi*, II, 18, peut comprendre les avantages et les douceurs de la vie commune. Le but premier et essentiel n'en reste pas moins la propagation de la race, et c'est le mot d'ordre que Dieu donne à nos premiers parents : « Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre. » Et donc tout acte conjugal où les époux ne rechercheraient que la jouissance sensuelle égoïste, et duquel ils excluraient positivement la possibilité de procréer serait un abus criminel du mariage, violant la loi de la nature et la volonté positive du Créateur. Le péché et la punition d'Onan sont racontés, Gen., XXXVIII, 9, 10.

3. *Le contrat de mariage est saint de sa nature.* — Le mariage suppose à son origine un véritable contrat par lequel les époux se donnent et s'acceptent, et s'engagent aux devoirs nouveaux qui leur sont imposés. Adam accepte ainsi la femme que Dieu lui présente : « Celle-ci est os de mes os et chair de ma chair. » Mais c'est un contrat d'une nature différente des autres contrats, tant par son objet qui est le don total de soi, que par son but qui est la propagation de l'espèce humaine. Et c'est pour souligner ce caractère transcendant et sacré du contrat matrimonial que Dieu intervient di ectement pour l'instituer. Voulant témoigner l'estime qu'il a de l'homme et de ses hautes destinées, il le crée autrement qu'il n'avait créé les animaux; il agit de même dans la création de la femme, la formant par une action personnelle et symbolique et non par un simple acte de volonté. Puis quand le premier couple humain est ainsi constitué, il présente lui-même Ève à Adam comme pour bénir le premier mariage. Ainsi la conduite même de Dieu telle que la décrit le livre sacré nous invite à voir dans le mariage un contrat *sua vi, sua natura, sua sponte sacrum.* Léon XIII, Encyc. *Arcanum*, 10 fév. 1880, § *Attamen naturalistæ.*

De fait, pouvait-il en être autrement, étant donné l'éminente dignité de l'enfant, en vue duquel le mariage se conclut? Il est l'homme de demain, destiné par son intelligence et sa volonté à connaître et à aimer Dieu pendant sa vie, mais surtout, par son âme immortelle et par son élévation à l'ordre surnaturel, fait pour devenir un élu du ciel. L'union de l'homme et de la femme procure la naissance et l'éducation de l'enfant; c'est par la collaboration du père et de la mère que l'enfant est mis dans la voie de rectitude morale par laquelle il atteindra sa fin; cette union, du fait même de son but, est revêtue d'une sainteté qui la place incomparablement au-dessus de tous les autres contrats par lesquels un homme peut se lier. Ce fait a été reconnu par tous les peuples. Léon XIII, *loc. cit.*; Lemaire, *Le mariage civil*, Paris, s. d. (1904), p. 3-15. Dès lors, contrat sacré, le mariage pourra échapper aux conditions des contrats ordinaires que la volonté des contractants peut défaire comme elle les a faits; car en lui sont engagés des intérêts d'une gravité telle qu'ils dépassent les variations de la volonté humaine.

4. *Le mariage est de sa nature indissoluble.* — Au témoignage de Jésus, le mariage primitif fut indissoluble. Matth., XIX, 8. Et en effet, le récit de la Genèse nous fait connaître la volonté divine : l'homme abandonnera tout, même la famille où il a été élevé, pour former une nouvelle famille; et le principe sur lequel est fondé son nouveau foyer, c'est le lien étroit qui existe entre les deux époux, lien total qui unit sans réserve leurs corps et leurs cœurs (*adhærebit*) et qui de deux êtres n'en fait plus qu'un. Gen., II, 24. « L'homme et la femme, dit saint Jean Chrysostome, ne forment qu'un seul corps. C'est pourquoi ils ne sont pas deux, mais une seule chair. Et de même qu'il est criminel de mutiler l'homme, c'est un crime de séparer de l'homme la femme qui lui est unie. » *Hom.* LXII *in Matth.*, 2, *P. G.*, t. LVIII, col. 597. Cette propriété du mariage est trop importante pour que nous ne l'étudiions pas avec quelque détail pour déterminer sa nature et son extension.

a) *Sa nature.* — La loi d'indissolubilité appartient certainement au droit divin *positif*. Indépendamment même de l'Évangile qui a rétabli dans son intégrité le mariage primitif, la volonté de Dieu s'est manifestée assez clairement par les paroles rapportées dans le livre inspiré. Le divorce proprement dit est donc défendu par la volonté de Dieu, créateur du premier mariage et législateur de ses conditions; il n'a pu devenir légitime que par une dispense formelle ou équivalente de Dieu.

Elle appartient aussi à la loi *naturelle*. C'est Dieu, auteur de la famille, qui a voulu le mariage indissoluble; et il l'a voulu tel parce que l'intérêt de la famille humaine l'exige. Léon XIII énumère ainsi les funestes conséquences du divorce : « Il est à peine besoin de dire tout ce que le divorce renferme de conséquences funestes. Par le divorce, les engagements du mariage deviennent inconstants; l'affection réciproque est affaiblie; l'infidélité reçoit des encouragements pernicieux; la protection et l'éducation des enfants sont compromises. Il fournit l'occasion de dissoudre les unions domestiques; il sème des germes de discorde entre les familles; la dignité de la femme est amoindrie et abaissée, car elle court le danger d'être abandonnée après avoir servi à la passion de l'homme. Et comme rien ne contribue davantage à ruiner les familles et à affaiblir les États que la corruption des mœurs, il est facile de reconnaître que le divorce, qui est la conséquence de mœurs dépravées, ouvre le chemin, l'expérience le démontre, à une dépravation encore plus profonde des habitudes privées et publiques. » Encyc. *Arcanum*, § *At vero*. Et le pape fait appel à l'histoire pour montrer ce que devient la famille quand on y laisse pénétrer le divorce.

C'est pourquoi l'Église, tout en affirmant que l'indissolubilité a été proclamée par le Christ, surtout du mariage entre chrétiens, du mariage sacrement de la Nouvelle Loi, enseigne aussi qu'elle appartient déjà au mariage *quatenus naturæ est officium. Catech. romanus*, part. II, c. VIII, n. 11. Le *Syllabus* a condamné la proposition suivante : *Jure naturæ matrimonii vinculum non est indissolubile et in variis casibus divortium proprie dictum auctoritate civili sanciri potest.* Prop. 67, Denzinger-Bannwart, n. 1767.

Et cependant, quelles que soient les funestes conséquences du divorce pour les familles et les sociétés, il est impossible de faire abstraction d'un double fait qui doit conditionner tous les raisonnements : le premier, c'est la généralité des répudiations acceptées

par les religions anciennes, réglementées par les législations, considérées comme légitimes par les consciences les plus éclairées; le second, c'est la tolérance de la répudiation dans la loi mosaïque elle-même, et bien que ce soit *ad duritiam cordis* que Moïse ait donné cette permission, selon la parole de Notre-Seigneur, Matth., XIX, 8, toujours est-il qu'elle faisait partie d'une loi donnée au nom de Dieu. Certains théologiens n'ont pas hésité à déclarer coupables tous ceux, païens ou juifs, qui avaient usé de cette permission; saint Thomas, *Suppl.*, q. LXVII, a. 3, nous apprend que c'était de son temps l'opinion la plus commune. D'autres ont pensé que les permissions accordées, en particulier par la loi mosaïque, ne regardaient que les effets civils du mariage, laissant intact le lien lui-même. De telles opinions font trop manifestement violence aux faits qu'elles veulent plier de force pour les rendre conformes au principe de l'indissolubilité absolue du mariage. En réalité, et c'est l'opinion généralement admise par les théologiens et par les Pères, la loi de l'indissolubilité inscrite en tête de la Genèse, exprime plutôt l'idéal divin que la règle pratiquement suivie, et cet idéal n'a été vraiment mis en vigueur que par Jésus-Christ. On peut dire qu'une dispense divine, non pas expressément formulée, mais donnée équivalemment surtout par la loi mosaïque, l'avait suspendue. Et comme Dieu ne peut, même *ad duritiam cordis*, permettre une chose essentiellement mauvaise, on doit, de toute évidence, conclure que l'indissolubilité du mariage n'est pas tellement requise par la loi naturelle que le contraire doive toujours être mauvais. Elle n'appartient pas aux principes premiers et essentiels de la loi naturelle, mais à ses principes secondaires. Elle n'est pas absolument nécessaire pour que la famille existe et atteigne son but; elle est utile pour que la famille soit plus parfaite et que son but soit plus facilement, plus sûrement et plus complètement procuré.

Malgré le divorce, en effet, il est possible d'atteindre le but essentiel du mariage. Dans les civilisations anciennes où le divorce était permis et presque normal, il n'a empêché ni la société de vivre, ni les familles de se perpétuer et de remplir vaille que vaille, mais pourtant d'une manière suffisante, les deux fonctions essentielles du mariage, à savoir la procréation et l'éducation des enfants. Le divorce n'est donc pas absolument opposé à l'existence ou au but essentiel de la famille, mais à sa perfection; il n'est pas condamné par la loi naturelle essentielle, mais par ses exigences secondaires. Telle est la doctrine de saint Thomas. *Suppl.*, q. LXVII, a. 2; *In IVum Sent.*, dist. XXXIII, q. II, a. 2. Ceci d'ailleurs ne légitime pas le divorce, et Jésus-Christ n'en reste pas moins un des grands bienfaiteurs de la famille, parce qu'il l'a voulue plus parfaite en rétablissant la loi de l'indissolubilité.

b) Son extension. — En tant qu'elle est exigée par le droit naturel, l'indissolubilité appartient à tous les mariages sans exception, c'est-à-dire qu'il n'est pas un cas dans lequel les époux, de leur seule autorité privée ou par suite d'une loi humaine, même en invoquant les plus graves inconvénients personnels, puissent rompre leur mariage légitime et reprendre la liberté de contracter une nouvelle union. C'est du moins l'opinion de la plupart des théologiens, qui se rallient à la pensée de saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XXXI 1, q. II, a. 1, ad 4um; *Suppl.*, q. LXVII, a. 1, ad 4um. Le saint docteur suppose le cas où un mariage ne pourrait donner naissance à des enfants : ne devrait-on pas dire alors que la loi naturelle, pour le bien même de la famille, exige le divorce, loin de l'interdire? Et saint Thomas répond : « Dans les lois du mariage, on considère davantage le bien commun que les cas particuliers. C'est pourquoi, quand bien même l'indissolubilité du mariage serait exceptionnellement contraire au bien des enfants dans un cas donné, elle demeure en général favorable au bien des enfants. » Il n'y a donc pas à tenir compte des cas exceptionnels. Quelques théologiens résolvent le doute dans un sens contraire : pour eux, à suivre la loi naturelle, les époux ne peuvent rompre leur mariage que dans les circonstances où la fin même du mariage ne pourrait être atteinte. « Si on regarde le mariage comme une fonction de nature destinée à perpétuer la race humaine, il est difficile de prétendre que, quand une femme est stérile, il n'est pas permis de la répudier pour en prendre une autre. Si on le considère comme institué pour être un frein aux passions charnelles, pourquoi le mari ne pourrait-il pas renvoyer sa femme malade sans espoir de guérison, puisque dans ce cas il ne trouve plus les satisfactions qu'il cherchait dans le mariage? » Sanchez, *De matrimonio*, l. II, disp. XIII, n. 7. Cette opinion, extrêmement large, n'a pas pour elle l'approbation de l'Église. Celle-ci déclare au contraire que l'autorité civile n'a pas le droit de prononcer les divorces, même quand il s'agit de mariages entre non-chrétiens, *Syllabus*, prop. 67; elle rappelle que cette autorité, instituée en vue du bien commun, doit éviter de compromettre ce bien en permettant au divorce de s'introduire dans les mœurs, même avec de sérieuses garanties et à l'état d'exception, car la brèche par laquelle on lui permettrait d'entrer s'élargirait sans qu'aucune force pût s'y opposer. Léon XIII, Encyc. *Arcanum*, § *Hæc certe*. L'Église croit donc qu'aucune autorité humaine n'a le droit d'introduire le divorce, ni aucune raison le pouvoir de le justifier : l'indissolubilité est une prérogative qui appartient à tout mariage, en vertu de la loi naturelle.

5. *Le mariage est un.* — Tel qu'il a été institué par Dieu, le mariage fut l'union d'un seul homme et d'une seule femme. Est-ce seulement un fait et la conséquence de ce qu'il n'existait pas d'autre homme ou d'autre femme? Les termes du récit suggèrent plutôt qu'il y avait là une volonté positive de Dieu; les paroles du texte sacré : « l'homme s'attachera à sa femme et ils deviendront une seule chair » ne s'accordent que difficilement avec la polygamie, tandis qu'elles se réalisent parfaitement dans l'unité de mariage.

Quoi qu'il en soit de la loi divine positive, cette unité est certainement réclamée par la loi naturelle qui repousse la polygamie comme moins favorable à la perfection de la famille. De l'unité du mariage nous disons donc, comme de son indissolubilité, qu'elle est demandée, non par les préceptes essentiels de la loi naturelle, mais par ses préceptes secondaires, qu'elle est nécessaire, non à l'existence même de la famille, mais à son mieux-être.

Évidemment nous n'envisageons pas cette monstruosité morale que l'on a appelée la *polyandrie*, qui consiste en ce qu'une seule femme ait à la fois plusieurs maris. Un pareil désordre ne peut se présenter que dans des cas exceptionnels ou dans des sociétés corrompues. Il ne s'explique que par une lubricité sans retenue et n'a que de très graves inconvénients au point de vue familial; loin d'aider à la procréation des enfants, il ne peut que l'entraver. Il y a entre la polyandrie et la polygamie proprement dite une différence essentielle que saint Augustin a résumée dans cette phrase : *Plures feminæ ab uno homine fœtari possunt, una vero a pluribus non potest. De bono conjugali*, XVII, 20, *P. L.*, t. XL, col. 387.

La *polygamie*, qui consiste en ce qu'un homme ait à la fois plusieurs femmes n'est pas absolument contraire à la loi naturelle. Cette pratique a pu se

justifier dans certains cas et n'est pas absolument opposée aux exigences fondamentales de la famille. Elle peut avoir quelquefois pour origine une passion qui ne sait pas se régler ou un désir d'ostentation et de faste; mais d'autres fois elle s'expliquera par le seul désir d'avoir un plus grand nombre d'enfants. Et c'est sans doute, expliquent en général les théologiens, pour cette raison très louable que Dieu la permit aux patriarches : ne fallait-il pas que le peuple élu se fortifiât par ses familles nombreuses contre les ennemis qui l'auraient absorbé ou anéanti? C'est aussi un des motifs pour lesquels les rois ou les puissants, ayant besoin de rendre plus ferme leur situation, cherchaient à multiplier le nombre de leurs enfants en qui ils devaient trouver le plus sûr appui pour eux-mêmes et pour l'avenir de leur famille? L'historien des civilisations ferait valoir aussi des considérations d'ordre réel que nous n'avons pas à déduire ici; le moraliste enfin ne manque pas de faire remarquer que la pluralité des femmes ne va pas directement contre la procréation des enfants.

Mais si elle n'est pas contraire à l'essence même de la famille, la pluralité des femmes s'oppose à ce que la perfection de la famille soit réalisée, et par suite elle est condamnée par les préceptes secondaires de la loi naturelle. Elle est contraire à l'égalité des deux époux, le mari unique devenant pour ses femmes le maître et le tyran, et celles-ci se trouvant ravalées au rang d'esclaves dont la seule loi est le bon plaisir du maître : *apud viros habentes plures uxores, uxores quasi ancillæ habentur*, remarque saint Thomas, *Contra gentes*, l. III, c. 124, et ce ne sont pas les constatations des modernes sociologues qui infirment cette assertion. La polygamie est contraire à la bonne éducation des enfants, le père laissant à chaque mère le soin d'élever les enfants qu'elle a mis au monde, alors que la nature a voulu que l'éducation fût l'œuvre conjuguée de la fermeté du père et de la tendresse de la mère. Elle est contraire à l'égalité qui doit exister entre les enfants du même père, celui-ci réservant toutes ses prédilections aux enfants de la femme préférée. Elle est contraire à la paix des familles : l'histoire d'Agar et de Sara, celle d'Anne et de Phenenna ne sont pas des cas isolés; la polygamie engendre inévitablement des rivalités de femmes ou des jalousies d'enfants : *ex hoc consequitur discordia in domestica familia*, disait encore saint Thomas, *loc. cit.*

Le Docteur Angélique résume et complète à la fois ces réflexions en distinguant les divers buts du mariage. *In IVum Sent.*, dist. XXXIII, q. I, a. 1. Il y en a trois principaux, dit-il : le premier est la procréation et l'éducation des enfants; un second est la communauté de vie; et chez les fidèles un troisième est la représentation de l'union du Christ avec son Église. « La pluralité des femmes n'empêche pas totalement d'atteindre le premier but et même n'en détourne pas : un seul homme peut rendre fécondes plusieurs femmes et élever les enfants qui naissent d'elles. Pour le second but, si elle n'en détourne pas absolument, elle rend au moins plus difficile d'y parvenir; car il n'est pas aisé de maintenir la paix dans une famille où plusieurs femmes appartiennent à un seul homme... Le troisième but n'est plus du tout atteint là où il y a plusieurs femmes; car il n'y a qu'un Christ et qu'une Église. Donc la pluralité des femmes est dans un certain sens contraire à la loi naturelle et dans un autre sens ne lui est pas contraire. »

2° *Les déformations et la permanence de l'idéal du mariage.* — Nous bornons notre enquête à la Bible et nous laissons donc de côté les sociétés païennes. C'est parmi elles surtout que nous constaterions l'oubli de l'institution primitive du mariage, qui, malgré de très nobles exceptions, n'échappe pas à la corruption générale. Mais chez les ancêtres du peuple juif et dans le peuple juif lui-même, l'ascension vers l'idéal à réaliser fut lente, plus lente qu'on ne s'attendrait à la trouver dans une nation spécialement choisie et gardée par Dieu; à mesurer ces délais, nous verrons combien fut bienfaisante, mais aussi combien peu préparée la restauration du mariage par Jésus-Christ.

1. *Les déformations de l'idéal.* — Elles étaient inévitables après la faute originelle. Rien qu'à lire la sentence prononcée par Dieu contre la femme coupable, on y découvrirait d'abord cette idée que l'égalité est rompue entre les deux époux : « Ton désir se portera vers ton mari et il dominera sur toi. » Gen., III, 16. L'homme sera plus qu'auparavant le maître quelquefois tyrannique, et il lui arrivera fatalement d'abuser de sa suprématie. C'est la femme qui sera le plus souvent victime dans les cas de polygamie ou de divorce. Car ce sont là les plus importantes déformations que subit le mariage primitif : il perd son unité par la polygamie et son indissolubilité par le divorce.

a) *La polygamie.* — Le premier cas de polygamie mentionné dans la Bible est celui de Lamech, Gen., IV, 19-24; le Livre sacré ne formule d'ailleurs aucun blâme contre lui.

Avant Abraham, la Bible ne mentionne plus aucun cas de polygamie : mais, de toute évidence, ce silence est uniquement dû à l'excessive sobriété des renseignements qui sont donnés sur les patriarches. *Genuit filios et filias* : c'est le refrain qui revient à propos de chacun d'eux, et de leur vie nous ne savons rien de plus. En réalité les ancêtres d'Abraham ont été polygames ou du moins ont vécu dans un milieu où la polygamie était en usage.

A vrai dire, c'était plutôt un régime intermédiaire entre la monogamie et la polygamie. L'épouse était unique en principe; mais à côté d'elle, l'homme pouvait prendre une concubine, c'est-à-dire une épouse de second rang, ou encore une esclave qui lui était donnée par l'épouse principale. Le *Code d'Hammurabi* contient à cet égard des dispositions très curieuses qui nous expliquent parfaitement la conduite d'Abraham : « § 144 : Si un homme a épousé une femme et si cette femme a donné à son mari une esclave qui a procréé des enfants, si cet homme se dispose à prendre une concubine, on n'y autorise pas cet homme et il ne prendra pas une concubine. — § 145 : Si un homme a pris une épouse et si elle ne lui a pas donné d'enfants, et s'il se dispose à prendre une concubine, il peut prendre une concubine et l'introduire dans sa maison. Il ne rendra pas cette concubine l'égale de l'épouse. » Édit. Scheil, Paris, 1904, p. 27, 28. On pense d'ailleurs que cette législation restrictive ne s'appliquait pas aux grands à qui il était permis d'entretenir des harems plus ou moins nombreux.

Abraham suivait donc les habitudes de ses ancêtres et la législation sous laquelle il avait vécu lorsque, sur les instances de Sara demeurée stérile, il prend pour femme de second rang une servante de sa femme, dont les enfants seront censés nés de l'épouse proprement dite : « Voici que Jahvé m'a rendue stérile; viens, je te prie, vers ma servante; peut-être aurai-je d'elle des fils. » Gen., XVI, 2. Le rôle d'Agar est bien déterminé : elle donnera des enfants au foyer qui sans elle menaçait de rester vide; mais elle n'est pas une épouse au même titre que Sara; et son fils Ismaël, devenu lui-même un enfant de second rang après la naissance d'Isaac, ne peut prétendre à partager avec lui l'héritage. Gen., XXI, 10. Sara demeure la seule épouse véritable et Isaac le seul vrai fils, héritier des promesses. Gen., XVII, 19-21. — Dans la suite Abraham, devenu puissant chef de clan, se conforma sans doute aux

habitudes des princes chaldéens, puisqu'il eut pour autres épouses Cétura et d'autres concubines ou femmes de second rang; mais la Bible a soin de faire remarquer que les fils qu'il en eut ne devaient pas plus qu'Ismaël partager l'héritage : « Quant aux fils de ses concubines, il leur donna des présents et il les envoya de son vivant loin de son fils Isaac, à l'orient, au pays d'Orient. » Gen., xxv, 6.

Ce n'est donc pas encore la polygamie absolue où les femmes sont officiellement sur le même rang et où tous les enfants ont des droits égaux, quelle que soit leur mère. Mais cet état intermédiaire va cesser par degrés.

D'Isaac, nous ne savons que son mariage avec Rebecca; peut-être eut-il pourtant d'autres femmes de second rang puisque la Genèse, xxvii, 29 et 37, suppose à Jacob et à Ésaü des frères assez nombreux. — Jacob eut deux femmes, Lia qui lui fut donnée par fraude puis Rachel; et quand toutes deux ont perdu l'espoir d'avoir de nouveaux enfants, elles veulent en avoir par leurs servantes, Bala et Zelpha. La requête de Rachel est significative : « Voici ma servante Bala; va vers elle; qu'elle enfante sur mes genoux et par elle, j'aurai, moi aussi, une famille. » Gen., xxx, 3. Et de fait les douze fils de Jacob sont égaux, sans distinction de mère, dans les droits éventuels à la possession de la Terre promise.

A partir de ce moment, à suivre la narration biblique, tout principe monogamique semble disparaître; il peut y avoir encore des épouses de second rang, mais les femmes de premier rang sont elles-mêmes nombreuses, chez ceux du moins à qui leur situation de fortune permet ce luxe. Et les droits des enfants ne dépendent pas de la mère de laquelle ils sont nés : la Loi défend à un homme qui a plusieurs femmes de conférer les privilèges de l'aînesse au fils de l'épouse préférée; il doit respecter les droits du véritable aîné. Deut., xxi, 15-17.

Il serait sans intérêt de parcourir tous les exemples de polygamie consignés dans la Bible. Certains chiffres toutefois ont leur éloquence, et ce n'est pas sans raison qu'on a assimilé les chefs hébreux, juges ou rois, à ces princes orientaux qui mettent leur faste à avoir un nombre considérable de femmes. Gédéon par exemple a 70 fils, Jud., viii, 30; un autre juge, Abesan compte 30 fils et autant de filles, *ibid.*, xii, 8; Abdon, 40 fils, *ibid.*, xii, 14. De David, nous connaissons 9 femmes, sans compter les concubines et « des femmes de Jérusalem ». II Reg., ii, 2; iii, 2-5, 13 sq., v, 13-16; xi, 27; III Reg., i, 1 sq. Salomon, le plus fastueux des rois, a 700 femmes et 300 concubines, III Reg., xi, 1-8; Roboam, 18 femmes et 60 concubines, II Par., xi, 18-23; Joram, de Juda, a 42 fils sans compter Ochozias qui lui succède, IV Reg., x, 12-14; Jéhu le fait périr ainsi que les 70 fils du roi d'Israël, Achab.

Il semble que la captivité mit fin à ces extravagances de polygamie, peut-être simplement parce qu'elle ruina les grandes fortunes d'Israël. De fait on n'en trouve plus un seul cas dans la Bible. Aucune loi juive n'ordonna cependant l'unité du mariage et certains faits extra-bibliques montrent que la polygamie n'avait pas disparu complètement. Voir H. Lesêtre, art. *Polygamie*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. v, col. 511-512. Mais les cas étaient assez rares pour que ni Jésus, ni les Apôtres n'aient cru à propos de la réprouver explicitement.

b) Le divorce. — Avec la polygamie, le divorce fut la plaie de toutes les civilisations antiques. Nous disons *divorce* : il serait plus juste de dire *répudiation*; car dans l'antiquité, la répudiation est le seul mode de rupture reconnu et pratiqué; le mari seul a le droit de répudier sa femme; il faut arriver à une conception plus égalitaire des époux pour que le droit de rompre le mariage soit accordé à la femme.

Quand la Bible consigne des cas de répudiation, ce qui est rare, ils apparaissent dès le début, comme un usage accepté, pratiqué, réglementé, dont personne ne songe à discuter la valeur. Ce que la Bible contient surtout à ce sujet, c'est une législation qui prévoit les cas, règle les formalités, essaie d'empêcher les abus.

Le seul cas certain de répudiation que contienne l'Ancien Testament est celui d'Abraham chassant Agar et son fils sur l'injonction de Sara. Gen., xxi, 9-14. C'était une application de la législation chaldéenne qui autorisait la répudiation moyennant certaines conditions. Voir *Code d'Hammurabi*, § 137-141, éd. Scheil, Paris, 1904, p. 25-27. — H. Lesêtre cite également le cas de David, art. *Divorce*, dans *Dictionn. de la Bible*, t. ii, col. 1450. David avait pris pour femme Michol, fille de Saül. I Reg., xviii, 27. Celui-ci, dans sa haine pour celui que Dieu avait choisi comme son remplaçant, enlève Michol, « femme de David », à son époux, pour la donner à Phalti ou Phaltiel, I Reg., xxv, 44; c'est seulement lorsque Saül est mort que David reprend sa femme, et la Bible nous montre Phaltiel suivant, en larmes, les gens qui emmènent celle qu'il considérait comme sienne. II Reg., iii, 16. Mais en réalité on n'aperçoit ici aucun divorce; la méchanceté et la tyrannie de Saül ont pu séparer par force David et Michol, le lien de leur mariage n'en était pas brisé et il se renoue dès que le tyran est mort. — On pourrait plus justement invoquer ce que saint Matthieu nous rapporte de saint Joseph, i, 19; car bien que le récit appartienne au Nouveau Testament, l'intention dont il nous fait la confidence semble être une application de la législation mosaïque sur le libelle de répudiation. Et pourtant ce cas aussi est douteux. Si plusieurs Pères et commentateurs ont pensé que Joseph et Marie étaient déjà unis par le mariage, la plupart des exégètes, surtout plus récents et connaissant mieux les usages juifs, supposent avec vraisemblance qu'il n'y avait encore entre eux d'autre lien que celui des fiançailles. Voir M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923, p. 9-13. Mais à défaut d'exemples, la législation donne une suffisante lumière sur la répudiation chez les juifs. Cette législation, Moïse ne l'a point créée de toutes pièces; il n'a fait que réglementer les usages en vigueur, exiger des conditions et établir des formalités pour empêcher les abus trop criants. C'est peut-être même dans la fréquence relative des divorces qu'il faut chercher la raison pour laquelle l'histoire nous en a conservé si peu d'exemples : c'était un fait trop peu important pour qu'il parût digne d'être signalé.

La législation de la répudiation est contenue dans le Deutéronome. En voici les principales dispositions. — Le mari seul a le droit de répudier sa femme. Aucun texte ne suppose que la femme ait un droit analogue. Il fallut attendre le début de notre ère pour que certains rabbins permissent à la femme de demander le divorce. Dans certains cas, la mari perd tout droit de répudiation : s'il a faussement accusé sa femme de n'être plus vierge quand il l'a épousée, Deut., xxii, 13-19, « il ne pourra la renvoyer tant qu'il vivra »; si un homme a déshonoré une jeune fille non fiancée, il devra la prendre pour femme et « il ne pourra la renvoyer tant qu'il vivra », xxii, 28, 29. — En dehors de ces exceptions, le mari a le droit de répudier sa femme moyennant certaines conditions : — *a.* — Il faut un *motif*. Moïse l'énonce d'un mot assez vague : « quelque chose de repoussant, une *'ervâh*, » probablement une grave infirmité physique inspirant le dégoût. On sait les discussions sans issue auxquelles cette

imprécision a donné lieu entre les rabbins, particulièrement entre les écoles d'Hillel et de Schammaï. Lesêtre, art. *Divorce*, *Dictionn. de la Bible*, t. II, col. 1451. — *b.* — Une *formalité* est requise, le billet de répudiation que le mari remettait à sa femme pour attester qu'elle était désormais libre de contracter un nouveau mariage. Suivant une formule conservée par le Talmud et reproduite par Lesêtre, *loc. cit.*, col. 1449, cette remise du billet de répudiation se faisait devant des témoins qui y apposaient leur signature. — *c.* — *L'effet* de la répudiation était de rompre le mariage et de permettre à la femme de se remarier. Il n'est évidemment pas fait mention d'un droit semblable pour le mari, puisque celui-ci avait en toute hypothèse le droit d'avoir plusieurs femmes. Mais le mariage ainsi rompu l'était définitivement et sans retour, dès que la femme avait trouvé un second mari; si celui-ci vient à mourir, « le premier mari, qui l'a renvoyée ne pourra pas la reprendre pour femme après qu'elle a été souillée, car c'est une abomination devant Jahvé. » Deut., XXIV, 1-4.

Ainsi semblait endiguée la tolérance du divorce. Mais on n'arrête pas aisément les passions humaines quand on leur a donné une issue. Les extravagances exégétiques de certains rabbins qui admettaient le divorce pour les motifs les plus futiles, un plat mal préparé, un rôti brûlé, etc., ou même simplement si le mari avait trouvé une femme plus belle que la sienne, montrent que le mariage juif tendait à perdre sa dignité et à se ravaler au niveau des mariages païens. Il était temps que Jésus vînt restaurer dans sa pureté l'idéal voulu par Dieu à l'origine.

2. *La permanence de l'idéal dans la famille juive.* — Quelle que fût la corruption, et si large qu'on eût dû faire la tolérance, la plupart des familles juives semblent cependant avoir gardé du mariage une très haute idée.

Il en est, à cet égard, du mariage juif comme du mariage païen : les mœurs, dans les milieux modestes, valaient mieux que ne le feraient croire la législation et surtout les commentaires des rabbins, de même qu'on jugerait mal de la société moyenne des provinces romaines d'après divers articles de lois à partir d'une certaine époque, ou d'après les peintures des satiriques. La polygamie juive paraît avoir été restreinte aux grandes familles, sauf des cas exceptionnels; et la possibilité de divorcer avait son remède naturel dans l'amour réciproque des époux et dans leur commun amour pour les enfants. Aussi, malgré la sobriété des détails que contient la Bible sur les familles de condition moyenne, en savons-nous assez pour nous assurer que l'idéal primitif n'avait pas disparu. Quelques exemples suffiront.

D'après le livre de Ruth, Élimélech n'a qu'une femme, Noémi, et ses deux fils sont de même monogames. Et quand Élimélech et ses fils sont morts, la conduite des deux brus, surtout de Ruth, envers leur belle-mère, est un signe évident du lien d'amour très profond qui les unissait à leurs maris.

Urie, l'officier de David, n'avait pour femme que Bethsabée. Les reproches que Nathan fait au roi sur sa conduite criminelle en sont la preuve, en même temps qu'ils montrent combien le ménage était tendrement uni. On connaît la touchante allégorie dont se sert le prophète : Urie, c'est le pauvre qui « n'avait rien, si ce n'est une petite brebis qu'il avait achetée; il l'élevait et elle grandissait chez lui avec ses enfants, mangeant de son pain, buvant de sa coupe, dormant sur son sein, et elle était pour lui comme une fille ». II Reg., VII, 3. Il ne faut d'ailleurs pas perdre de vue qu'Urie était Hittite et non Israélite.

Mais c'est surtout au livre de Tobie, ce ravissant tableau de vie familiale, que l'on trouve l'idéal du mariage chez les juifs pieux à une époque d'ailleurs assez rapprochée de nous. Cet idéal n'a pas été surpassé, au point qu'il mérite de rester comme un modèle, même pour les époux chrétiens. Tout y respire la fraîcheur et la pureté; et dans cette idyllique peinture, le mariage est considéré comme un sacerdoce, comme l'accomplissement d'un devoir sacré, sans aucun mélange de passion sensuelle. Voici d'abord la prière de la jeune Sara, avant de connaître encore celui que Dieu lui destine pour époux : «Vous savez, Seigneur, que je n'ai jamais désiré un mari et que j'ai conservé mon âme pure de toute concupiscence... C'est dans votre crainte et non pour suivre ma passion que j'ai consenti à prendre un mari. » III, 16-18. Tel est le thème que chacun des acteurs va reprendre et qui reviendra comme un *leit-motiv*. L'ange Raphaël donne à son jeune compagnon des conseils au sujet de son futur mariage; il lui recommande de passer les trois premières nuits dans la continence et la prière, afin de ne pas ressembler à ceux « qui entrent dans le mariage en bannissant Dieu de leur cœur et de leur pensée pour se livrer à leur passion, comme le cheval et le mulet qui n'ont pas de raison », VI, 17; puis il ajoute : « La troisième nuit passée, tu prendras la jeune fille dans la crainte du Seigneur, guidé bien plus par le désir d'avoir des enfants que par la passion, afin que tu obtiennes dans tes enfants la bénédiction promise à la race d'Abraham. » VI, 22. Tobie, en effet, ayant reçu Sara pour femme, lui propose de suivre le conseil de l'ange et il lui en donne ce motif qui place le mariage à une hauteur sublime : « Car nous sommes les enfants des saints et nous ne pouvons nous unir comme les païens qui ne connaissent pas Dieu. » VIII, 5. Les deux époux prient alors ensemble, et leur prière maintient leurs sentiments à la même élévation : « Vous savez, Seigneur, dit Tobie, que ce n'est point pour satisfaire ma passion que je prends ma sœur pour épouse, mais dans le seul désir d'avoir des enfants qui bénissent votre nom dans tous les siècles. » VIII, 9. — De tels accents sont absolument uniques dans toute l'antiquité et montrent quel abîme existait entre le mariage juif et le mariage païen. Quoi qu'il en soit du caractère même du livre, poésie ou vérité, le fait seul que l'auteur inspiré ait pu exprimer des sentiments aussi nobles prouve que les lecteurs étaient capables de les comprendre; il laisse supposer que certaines âmes particulièrement élevées pouvaient s'en inspirer. Le mariage se retrouve à la hauteur même où les desseins de Dieu l'avaient placé, institution religieuse et sainte, destinée à augmenter le nombre des enfants de Dieu sur terre et des élus dans le ciel.

II. NOUVEAU TESTAMENT. — L'œuvre de Jésus fut de restaurer dans toute son intégrité l'idéal primitif, en insistant sur l'unité et l'indissolubilité du mariage. Le Christ fit davantage : il sanctifia l'union conjugale en faisant du mariage un des sacrements de la Nouvelle Loi. C'est ce que nous verrons en étudiant l'enseignement de Jésus lui-même et celui de saint Paul qui le complète.

Jésus n'eut pas souvent à exprimer sa pensée au sujet du mariage, et les devoirs des époux ou les caractères de leur union tiennent une place très restreinte dans sa prédication. Il n'y a pas lieu de s'en étonner. Jésus vivait dans une société que la Loi avait garantie des excès d'immoralité qui sévissaient dans le paganisme; dans son auditoire de pauvres gens, les mœurs familiales étaient en général demeurées pures. Il suffisait donc à son but de faire remarquer les imperfections de la Loi pour les corriger, et de placer ainsi le mariage chrétien à une hauteur de sainteté que le mariage juif ne connaissait pas. Il le fait surtout à deux reprises : d'abord dans le *Discours sur la mon-*

tagne, où il oppose, sur ce point comme sur d'autres, la perfection de sa loi à l'imperfection de celle de Moïse, Matth., v, 31, 32, cf. Luc., xvi, 18; puis d'une manière plus explicite à l'occasion d'une question insidieuse des Pharisiens. Matth., xix, 1-9; Marc., x, 2-12.

Saint Paul, en raison même de la situation des fidèles auxquels il écrit, devait insister davantage. Ne fallait-il pas prémunir les nouveaux convertis contre les habitudes contractées dans le paganisme, ou au moins contre les entraînements de l'exemple et défendre la pureté de la famille chrétienne contre la corruption qui avait envahi les familles païennes? Les circonstances rendaient nécessaires des enseignements plus répétés et plus explicites.

Aussi saisit-il toutes les occasions pour rappeler aux époux chrétiens leurs devoirs mutuels, la fidélité qu'ils doivent se garder, la hiérarchie qui règle leur place respective dans la famille, par exemple, Rom., vii, 1-3; I Cor., xi, 3; Col., iii, 18, 19; I Tim., ii, 11-15; Hebr., xiii, 14. Bien plus, à deux reprises, il traite plus à fond le sujet.

C'est d'abord au c. vii de la Ire aux Corinthiens, en réponse à une question ou à une série de questions qui lui avaient été posées. Ce chapitre est extrêmement riche en enseignements: c'est tout un traité dogmatique et moral du mariage et les idées qui y sont exposées n'ont plus eu à progresser, ni au contact de la vie, ni sous l'action de l'étude des théologiens, tant le clair génie de l'Apôtre les a définies avec précision et plénitude.

Paul traite encore du mariage, mais à un autre point de vue, dans l'Épître aux Éphésiens, v, 22-33. L'idée dominante de cette épître est « l'union des fidèles avec le Christ, et dans le Christ comme membres du corps mystique ». Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 19.4, t. i, p. 335. Les conseils qu'il donne aux personnes mariées ne le détournent pas de son idée; au contraire elle lui sert pour présenter le mariage sous un aspect nouveau où il se revêt d'une dignité et d'une sainteté plus hautes encore. L'Apôtre, ayant développé les relations qui existent entre le Christ et l'Église, relations qui se résument dans cette formule : « [Dieu] a fait [le Christ] tête de l'Église entière, qui est son corps, » i, 22, 23, y voit l'idéal que doivent reproduire les familles chrétiennes : le mari est ce qu'est le Christ dans l'Église, il a le droit de diriger et de commander, il a le devoir d'aimer et de protéger; le rôle de la femme comme celui de l'Église, est de soumission, de respect et de reconnaissante tendresse.

Dans l'analyse doctrinale de ces textes, il est impossible de séparer l'enseignement de Jésus et celui de saint Paul, sous peine de se condamner à des redites : la doctrine de l'Apôtre n'est pas autre que celle du Maître, sauf en certains points où il y ajoute, de son propre aveu, quelques précisions et quelques compléments. Mieux vaut les étudier ensemble pour en dégager les principaux enseignements sur l'indissolubilité, l'unité, la sainteté du mariage chrétien, sur les droits et devoirs mutuels des époux chrétiens. Et comme plusieurs de ces questions trouvent dans saint Paul leur solution définitive, à laquelle la tradition patristique ou les travaux des théologiens n'ajouteront aucun élément vraiment nouveau, nous les traiterons de façon à n'y plus revenir, sinon afin de signaler la continuité de la doctrine.

I. INDISSOLUBILITÉ DU LIEN MATRIMONIAL. — 1° *La loi proclamée par Jésus et rappelée par sain Paul.* — Jésus exprime en deux circonstances sa volonté sur ce point. On la trouve une première fois dans le *Discours sur la montagne*, Matth., v, 31-32 : « Il a été dit : Quiconque renvoie sa femme, qu'il lui donne un acte de répudiation. Et moi, je vous dis que quiconque renvoie sa femme, en dehors du motif d'impudicité, l'expose à l'adultère; et quiconque épouse une femme répudiée commet l'adultère. » La même sentence, sauf la fameuse incise sur le cas d'impudicité, se retrouve dans Luc., xvi, 18, mais le contexte l'amène moins naturellement que celui de Matthieu. — Une seconde fois, Jésus reprend la même formule, presque dans les mêmes termes, à l'occasion d'une question des pharisiens, Matth., xix, 1-9. Ceux-ci lui demandent si un homme peut renvoyer sa femme « pour n'importe quelle raison » : c'était en somme lui demander de prendre parti entre Hillel et Schammaï. Jésus se dégage de l'alternative dans laquelle ils veulent l'enfermer, et se reportant au récit biblique de l'institution primitive du mariage, il conclut en rejetant le droit de répudiation : « Que l'homme ne sépare donc pas ce que Dieu a uni. » Et comme ses interrogateurs lui objectent l'autorisation accordée par Moïse, il reprend avec plus de netteté que cette autorisation, inconnue au début, il n'en veut plus dans la Loi nouvelle : « C'est à cause de votre dureté de cœur que Moïse vous a permis de répudier vos femmes; mais au commencement il n'en fut pas ainsi. Or je vous dis que celui qui répudie sa femme, si ce n'est pour mauvaise conduite, et qui en épouse une autre, commet un adultère. » Le passage parallèle de Marc., x, 2-12, ne contient pas l'incise relative à la mauvaise conduite de la femme.

On connaît les difficultés soulevées par les textes de saint Matthieu; les textes eux-mêmes ont été discutés dans les art. ADULTÈRE (L') ET LE LIEN DU MARIAGE D'APRÈS L'ÉCRITURE SAINTE, t. i, col. 468 sq. et DIVORCE, t. iv, col. 1460 sq. Il sera utile, même après ces articles, de consulter M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923, p. 103-106 et 366-370.

En tout cas, quelles que puissent être les difficultés d'interprétation, elles ne peuvent jeter le moindre doute sur la pensée de Jésus. — 1. Les passages parallèles affirment l'indissolubilité sans restriction; et, comme ils sont absolument formels, si par impossible les textes de saint Matthieu ne pouvaient être interprétés en harmonie avec le reste du N. T., il faudrait dire avec Cajétan, *Comm. in Evang. Matth.*, v, 32 : *Nec hinc sequitur quod lex Novi Testamenti concedat viro propter uxoris fornicationem dimittere illam totaliter, quoniam textus iste non est tota lex Novi Testamenti.* — 2. Mais, même d'après le texte de saint Matthieu, l'indissolubilité absolue s'impose. Car il ne faut pas se laisser hypnotiser par les deux passages qui font difficulté; il faut voir l'ensemble et le contexte. Que veut Jésus? placer sa loi à une hauteur que n'a pas atteinte celle de Moïse, et cela au sujet du mariage en particulier : « il a été dit... et moi, je vous dis... »; il veut supprimer la tolérance accordée par Moïse à cause de la dureté de cœur des juifs, rétablir l'idéal primitif du mariage, empêcher que l'homme sépare ce que Dieu a uni. Tout cela signifie que le mariage sera complètement indissoluble. A supposer que Jésus ait excepté le cas d'adultère de la femme, il n'aurait fait alors que renouveler la loi de Moïse en l'interprétant comme les rabbins les plus sévères; et sa solennelle réprobation du *libellus repudii*, sa promesse de donner une loi plus parfaite, sa volonté de remonter par delà les tolérances mosaïques jusqu'à l'intégrité primitive, tout cela eût abouti à cette mesquine déclaration : dans les démêlés qui séparent les deux écoles de Hillel et de Schammaï, c'est Schammaï qui a raison. N'est-ce pas faire au texte la plus invraisemblable violence? — 3. C'est d'ailleurs dans ce sens que l'on a compris la pensée de Jésus. Saint Paul, qui attribue « au Seigneur » la loi du mariage indissoluble, ne connaît pas de restriction; et la primitive Église,

si elle accordait au mari le droit de renvoyer son épouse adultère, ne lui reconnaissait pas le droit de contracter un nouveau mariage. Voir le *Pasteur* d'Hermas, Mand., IV, 6, édit. Lelong, Paris, 1912, p. 83; Tertullien, *Adv. Marcionem*, IV, 34, *P. L.*, t. II, col. 442. Il faut donc de toute nécessité, non seulement pour concilier les textes de Matthieu avec l'ensemble du Nouveau Testament, mais pour ne pas mettre d'incohérence dans ces textes eux-mêmes, soit dénier toute authenticité aux deux incises qui semblent faire une exception, procédé par trop commode, rejeté par la grande majorité des commentateurs; soit les expliquer en les pliant au sens général de l'indissolubilité absolue du mariage. C'est ce que font les auteurs des travaux que nous avons cités : il ne semble pas utile de reproduire une fois de plus leurs explications.

L'enseignement de saint Paul reproduit celui de Jésus. — Rom., VII, 1-3, il parle incidemment du mariage pour illustrer sa pensée. Il développe l'idée de la délivrance apportée par le Christ à ceux qui étaient sous la servitude de la Loi; cette servitude, il la compare au lien qui unit les époux et dont la mort seule les délivre : « C'est ainsi qu'une femme mariée est liée par la loi à son mari aussi longtemps qu'il vit. Mais si le mari meurt, elle est dégagée de la loi qui la liait à son mari. Ainsi donc, du vivant de son mari, elle sera réputée adultère, si elle s'unit à un autre. Mais son mari mort, elle est affranchie de la loi de manière à n'être point adultère si elle s'unit à un autre homme. » — Il revient *ex professo* sur la même doctrine dans la Ire Épître aux Corinthiens, VII, 10, 11, et ce n'est pas sa doctrine à lui, c'est celle du Seigneur : « Quant aux gens mariés, voici ce que je leur commande, ou plutôt ce que le Seigneur lui-même leur commande. La femme ne doit pas se séparer de son mari. Si cependant elle s'en trouve séparée, qu'elle vive dans le célibat ou bien qu'elle se réconcilie avec son mari. Le mari non plus ne doit pas répudier sa femme. » Il revient sur la même affirmation après un long développement sur le mariage et la virginité, en disant au ℣. 39 : « Pour la femme mariée, elle est liée aussi longtemps que son mari est vivant. Si le mari vient à mourir, elle est libre d'épouser qui elle veut; dans le Seigneur, bien entendu. »

Sur un point cependant, l'Apôtre met une restriction à la loi d'indissolubilité et ici il avoue expressément qu'il donne, non plus l'enseignement du maître, mais le sien propre : « Pour les autres, je leur dis ceci, non pas le Seigneur, mais moi. » I Cor., VII, 12. C'est le *casus Apostoli*, ou privilège paulin, dont nous allons parler.

2° *Extension de la loi d'indissolubilité.* — 1. *En général, d'après la loi évangélique.* — Si, d'après la loi naturelle, certains doutes pouvaient subsister, ils disparaissent devant la parfaite clarté de l'Évangile. Il s'agit évidemment du mariage tel que Notre-Seigneur l'a sanctifié, du mariage élevé à la dignité de sacrement, donc du mariage entre chrétiens : la loi de douceur de l'Évangile n'a pas chargé d'un joug nouveau les mariages des infidèles. De plus, la pratique de l'Église, interprète officielle de la volonté du Christ, oblige à ajouter une précision nouvelle : il s'agit du mariage *consommé*, c'est-à-dire complété par l'accomplissement de l'acte conjugal. Un tel mariage est absolument indissoluble; aucune raison d'intérêt ou de sentiment, si grave soit-elle, ne peut légitimer un divorce dans aucun cas; aucune autorité, pas plus celle de l'État que celle de l'Église, ne peut le prononcer.

Telle est la volonté formelle du Christ. Quand, en effet, il rétablit le mariage dans son indissolubilité primitive et défendit de briser un lien formé par Dieu lui-même, Matth., XIX, 6, les apôtres, habitués aux tolérances de la loi de Moïse, lui objectèrent les difficultés, parfois très douloureuses, auxquelles cette loi sans souplesse ne manquerait pas d'exposer les gens mariés, ces mêmes difficultés devant lesquelles Moïse avait dû permettre la répudiation : « Si telle est la condition de l'homme vis-à-vis de sa femme, lui dirent-ils, il vaut mieux ne pas se marier. » Ils songeaient à tous les inconvénients possibles, aux déceptions, aux incompatibilités d'humeur, aux infidélités, aux impasses extrêmement pénibles dans lesquelles les époux pouvaient être engagés sans issue possible : et raisonnant en disciples de Moïse, ne songeant pas assez aux secours divins qui peuvent rendre supportable le joug le plus lourd, ils concluaient : mieux vaut ne pas se marier. C'est donc qu'ils avaient bien compris que la règle posée par le Maître était absolue et ne comportait pas d'exception. Et Jésus le confirme en effet dans sa réponse; car il ne dit pas : dans des cas trop douloureux, la loi pourra céder; mais seulement : tous n'ont pas reçu de Dieu le don spécial pour rester dans le célibat. Matth., XIX, 10-12. Pour Jésus donc, pas d'exception.

2. *Le privilège paulin.* — On désigne ainsi une exception apportée par saint Paul à la loi naturelle de l'indissolubilité matrimoniale. Cette exception a pour but de protéger la foi du conjoint chrétien que pourrait menacer l'intransigeance du conjoint resté païen. D'autre part c'est une exception à la loi naturelle et non à la loi évangélique, puisque le mariage dont il s'agit a été conclu dans l'infidélité et n'est donc pas sacrement.

Voici le texte de l'Apôtre : « Pour les autres, je leur dis ceci, non pas le Seigneur, mais moi. Si quelque frère a une femme païenne, et qu'elle consente à vivre avec lui, qu'il ne la répudie pas. Si une femme a un mari païen, et qu'il consente à vivre avec elle, qu'elle ne répudie pas son mari. Le mari païen est sanctifié par sa femme et la femme païenne est sanctifiée par son mari. S'il en était autrement, vos enfants seraient impurs, tandis qu'en réalité ils sont saints. Si la partie païenne veut se séparer, qu'elle se sépare. Dans ces sortes de cas, le frère et la sœur ne sont pas enchaînés. » I Cor., VII, 12-15.

Ce n'est donc plus le Seigneur qui a porté ce décret comme il a porté la loi de l'indissolubilité, *ibid.*, 10. C'est Paul lui-même, mais avec l'autorité qu'il possède de par Dieu comme apôtre, comme fondateur d'Églises, comme interprète autorisé de la loi du Christ, comme inspiré par l'Esprit du Seigneur. C'est pourquoi le Saint-Office, dans une déclaration du 11 juillet 1886, a pu dire que ce privilège « a été accordé par le Christ Notre-Seigneur en faveur de la foi et promulgué par l'apôtre Paul ».

Paul s'adresse « aux autres ». Il vient de proclamer le précepte du Seigneur « aux gens mariés ». Les « autres » dont il s'agit ici sont donc ceux qui, vivant dans le mariage, ne sont pas mariés au sens complet et chrétien du mot, ceux donc qui ont conclu leur mariage étant encore païens; car, comme le fait remarquer le P. Lemonnyer, l'Apôtre ne suppose pas qu'un chrétien ou une chrétienne puissent épouser un ou une infidèle. *Épîtres de saint Paul*, Paris, 1906, t. I, p. 124. Le cas visé ici est donc celui du mariage conclu entre deux infidèles dont l'un s'est ensuite converti, l'autre demeurant dans son erreur. C'est ainsi que l'Église a toujours appliqué le privilège accordé par l'apôtre. Voir le texte qui fait loi en la matière, à savoir la lettre d'Innocent III à Hugues, évêque de Ferrare, 1er mai 1199, *P. L.*, t. CCXIV, col. 588, et Denzinger-Bannwart, n. 405-406.

Quel est dans ce cas le devoir absolu de l'époux devenu fidèle? Il doit avant tout respecter la loi générale de l'indissolubilité. Son mariage est valide

et de lui même le mariage est perpétuel. Aussi Paul défend-il en principe de répudier le conjoint infidèle, et il apporte à sa défense une raison qui nous semble assez mystérieuse : « Le mari païen est sanctifié par sa femme, etc. » Quel que soit le sens de cette sanctification, l'idée est nette. Ce n'est pas un simple conseil qu'il donne ou une recommandation qu'il formule, c'est un ordre : les époux doivent demeurer ensemble, le fidèle ne doit pas répudier l'infidèle, μὴ ἀφιέτω. Des inconvénients très graves peuvent cependant résulter de la différence de religion; l'indissolubilité du mariage prime tout, sauf le péril sérieux où se trouverait en certains cas la foi de l'époux fidèle; plutôt que d'accepter que la foi se perde, l'Apôtre énonce une exception à la loi de l'indissolubilité.

Les mots par lesquels il la formule sont assez vagues : « Si la partie païenne veut se séparer, qu'elle se sépare. » Mais depuis très longtemps l'Église par sa doctrine et sa pratique en a précisé le sens. Il s'agit de tout ce qui serait une menace directe à la foi de l'époux converti, non seulement rupture de la vie commune et refus formel de cohabiter, mais encore vexations ou violences ayant pour motif la conversion, entreprises de perversion, etc., tout ce qui équivaut, au point de vue de la foi, à un refus de *pacifice cohabitare*. Saint Jean Chrysostome, par exemple, commente ainsi ce passage : « Que veut dire cette expression : si l'infidèle se sépare? par exemple, s'il veut que tu sacrifies, que tu sois la compagne de son impiété parce que tu es son épouse, ou que tu t'en ailles. Mieux vaut rompre le mariage que de perdre la vraie religion. » *In Epist. I ad Corinth.*, hom. XIX, n. 3, *P. G.*, t. LXI, col. 155; Rouet de Journel, *Enchiridion patristicum*, n. 1190. Voir aussi saint Augustin, *De fide et operibus*, n. 28, *P. L.*, t. XL, col. 216. Dans ces cas, si la foi du converti est réellement en péril prochain, la loi naturelle lui fait une obligation de s'en aller plutôt que de perdre son âme. Mais alors même que le danger de perversion ne serait pas aussi manifeste, l'Apôtre, sans lui donner d'ordre, lui concède la permission de quitter l'époux opiniâtre et violent. C'est donc un vrai privilège qu'il accorde et c'est le mot que cette concession a gardé dans la théologie : on l'appelle le privilège de Paul ou *privilège paulin*. « Paul permet; tout au plus conseille-t-il; il ne commande pas. Mais il ôte à la partie chrétienne tout regret et tout scrupule en lui rappelant que Dieu nous invite à la paix, et que l'espoir lointain et aléatoire de convertir un jour son conjoint resté infidèle ne saurait lui imposer le sacrifice de la paix, de la joie et de la liberté. Il faut seulement que l'époux non chrétien s'éloigne le premier, soit en refusant de cohabiter, soit en rendant la cohabitation dangereuse ou moralement impossible par des blasphèmes, des sévices ou des menaces, qui apporteraient le scandale ou la guerre au foyer conjugal. » F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1924, t. I, p. 134.

De quelle nature sera cette séparation? Paul répond : « Dans ces sortes de cas, le frère et la sœur ne sont pas enchaînés. » Ces paroles ont été interprétées par l'Église dans leur sens le plus favorable, comme une rupture du lien conjugal qui rend à l'époux fidèle sa complète liberté et lui donne droit de contracter un nouveau mariage. L'*Ambrosiaster* s'exprime ainsi : *Si infidelis odio Dei discedit, fidelis non erit reus dissoluti matrimonii : major enim causa Dei est quam matrimonii... Non est peccatum ei qui dimittitur propter Deum, si alii se junxerit. In Epist. I ad Corinth.*, VII, 15, *P. L.*, t. XVII, col. 219. Voir le texte d'Innocent III, *loc. cit.* L'Apôtre se mettrait-il donc en contradiction avec le Maître, et quand celui-ci a le proclamé mariage indissoluble sans restriction, se croirait-il permis de le dissoudre? Non pas; car le mariage que Jésus a déclaré absolument indissoluble, c'est celui qu'il a sanctifié en en faisant un sacrement, celui qui représente son indéfectible union avec son Église; c'est le mariage chrétien; tandis que Paul envisage le cas du mariage entre infidèles, et de celui-ci même il proclame l'indissolubilité sans que puisse prévaloir contre elle aucun intérêt, sauf celui de la foi. Cette distinction était déjà signalée par saint Ambroise : « En disant : si l'infidèle..., l'Apôtre montre d'une manière admirable, et que chez les chrétiens il n'y a aucun motif qui légitime le divorce, et qu'il y a des mariages qui ne sont pas de Dieu. » *Expositio Evangelii sec. Lucam*, VIII, 2, *P. L.*, t. XV, col. 1765.

Il faut évidemment, avant d'user de ce privilège que l'on ait la certitude de la mauvaise volonté de l'époux infidèle. C'est pourquoi l'Église exige en général certaines formalités qui permettent de s'en assurer, en particulier l'interpellation. Les détails pratiques en sont donnés par tous les moralistes, ils seront indiqués à l'art. PRIVILÈGE PAULIN.

II. UNITÉ DU MARIAGE. — Nous étudierons à la lumière des enseignements du Christ et de l'Apôtre deux cas : celui de la pluralité des femmes ou *polygamie simultanée*, et celui des secondes noces ou *polygamie successive*, quand le mari ou la femme sont affranchis par la mort du précédent mariage.

1° *Polygamie simultanée.* — *Elle est contraire à la loi chrétienne.* Au temps de Notre-Seigneur, la pluralité des femmes avait cessé d'être en usage dans le monde proprement juif. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que Jésus n'en ait pas parlé *ex professo;* il n'a vu aucune utilité à opposer sur ce point sa loi à une pratique abandonnée, pas plus qu'il n'a eu l'occasion de répondre à des questions la concernant. Sa pensée toutefois est nette : ce qu'il affirme de l'indissolubilité ne se comprend que dans l'hypothèse de l'unité absolue du mariage. Quand il déclare, Matth., V, 31, 32, que l'époux n'a pas le droit de répudier sa femme, que la femme renvoyée commet l'adultère si elle se remarie, sa déclaration suppose évidemment que la femme continue à appartenir à son premier mari et qu'elle ne peut en avoir deux. Et ce qu'il a dit de la femme, il le dit du mari, Matth., XIX, 9 : « Quiconque renvoie sa femme... et en prend une autre, commet un adultère »; c'est donc que l'homme continue à appartenir à sa première femme et qu'il ne peut en avoir deux à la fois sans se rendre coupable d'adultère.

C'est le raisonnement que tient le *Catéchisme du concile de Trente*, part. II, *De matrimonio*, n. 26 : s'il était permis à l'homme d'avoir plusieurs femmes, on ne voit pas pour quelle raison on regarderait comme adultère celui qui renvoie sa première femme et en prend une seconde, plutôt que celui qui épouserait une seconde femme en gardant la première.

On peut donc, si l'on veut, dire avec Cajétan, *In Marcum*, X, 11, que la loi de l'unité du mariage n'est écrite à aucun endroit des livres canoniques; Cette remarque avait été faite déjà par saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XXXIII, q. I, a. 2 : *Lex de unitate uxoris non est humanitus, sed divinitus instituta, nec unquam verbo aut litteris tradita.* Mais si elle n'est pas formulée en termes exprès, bien qu'elle semble assez explicite dans la parole du Créateur que le Christ reprend à son compte : *erunt duo in carne una.* elle l'est équivalemment, comme fondement nécessaire d'une loi formelle, celle de l'indissolubilité.

Le même raisonnement s'impose si l'on étudie les enseignements de saint Paul. Comme Jésus, c'est à propos de l'indissolubilité du mariage qu'il parle indirectement de son unité. Nous retrouverons donc les textes cités plus haut. Dans le passage de l'Épître aux Romains, VII, 2, 3, il ne parle que de la femme

et il déclare formellement qu'elle est adultère si, du vivant de son mari, elle vit avec un autre homme. Mais à ce point de vue, les époux sont égaux en droits et en devoirs; subordonnés l'un à l'autre dans leurs relations et dans la vie de famille, ils sont soumis l'un envers l'autre aux mêmes obligations de fidélité; ils se sont donnés l'un à l'autre et leur donation est irrévocable et exclusive; le mari ne peut pas plus que la femme se reprendre. C'est le grand principe qu'énonce l'Apôtre, I Cor., VII, 4 : « La femme n'est pas la maîtresse de son corps : il est à son mari. Le mari n'est pas davantage le maître de son corps : il est à sa femme. » Aussi quand il édicte ensuite à nouveau la loi d'indissolubilité et par suite d'unité, il dit formellement que les deux époux sont en cela sur le pied d'égalité : « Quant aux gens mariés, voici ce que je leur commande, ou plutôt ce que le Seigneur leur commande. La femme ne doit pas se séparer de son mari. Si cependant elle s'en trouve séparée, qu'elle vive dans le célibat ou bien qu'elle se réconcilie avec son mari. Le mari non plus ne doit pas répudier sa femme. » (VII, 10, 11.) La pensée de saint Paul est évidente; il laisse aux lecteurs le soin de compléter : si le mari a renvoyé sa femme, qu'il vive dans le célibat ou qu'il se réconcilie avec sa femme.

Ainsi la loi de l'unité du mariage appartient au droit divin rétabli dans son intégrité par le Christ. Voulue par Dieu quand il a fondé la première famille humaine et qu'il l'a composée d'un seul homme et d'une seule femme, elle est portée de nouveau par Jésus. *Duas tempore uno habere uxores nec ipsa origo humanæ conditionis admittit, nec lex christianorum ulla permittit.* Nicolas Ier, *Resp. ad consulta Bulgarorum*, 51, *P. L.*, t. CXIX, col. 999.

2° *Les secondes noces* — Notre Seigneur n'a pas dit sa pensée sur les secondes noces. De son silence même on peut conclure qu'il ne les condamnait pas. Dans le *Sermon sur la montagne*, énumérant les divers points de morale sur lesquels il voulait que sa loi fût plus parfaite que l'ancienne, il n'aurait pas manqué, semble-t-il, de signaler le remariage de l'époux ou de l'épouse restés veufs. Bien plus, une occasion lui a été fournie où il eût dû formuler une condamnation si elle avait été dans sa pensée : lorsqu'il est interrogé sur la loi du lévirat, et qu'on lui pose le singulier cas de conscience auquel elle donnait lieu, Matth., XXII, 23 sq., il lui était facile de dire qu'il y avait là une imperfection qui devait disparaître : il ne le dit pas et laisse entendre par conséquent qu'il ne condamne pas les secondes noces.

Saint Paul exprime formellement cette licéité des secondes noces. Pour lui,

1. La mort d'un des époux affranchit le survivant du lien du mariage et rend légitime une nouvelle union. Rom., VII, 3; I Cor., VII, 39.

2. Évidemment il serait plus parfait de demeurer dans l'état de veuvage que de se remarier, de même que la virginité gardée pour Dieu est supérieure au mariage; mais c'est un renoncement que l'on ne saurait que conseiller, non imposer, I Cor., VII, 7, 8; la grâce de Dieu n'est pas la même pour tous et chacun doit se conformer à la vocation qu'il a reçue.

3. Bien plus, il est des cas où, pour le bien de son âme, l'époux survivant fera mieux de contracter un nouveau mariage; et les secondes noces deviennent alors, non seulement permises, mais louables : « S'ils ne peuvent garder la continence, dit Paul des veufs comme des célibataires, qu'ils se marient. Mieux vaut se marier que de brûler [de convoitise]. » I Cor., VII, 9. — Il va plus loin encore dans les directives qu'il donne à Timothée pour son ministère. Il lui recommande d'avoir pour les veuves respect et charité, mais à condition qu'il s'agisse de veuves dignes de ce nom, qui aient fait preuve de vertu et d'énergie. Des veuves trop jeunes, au contraire, il convient de se défier, car elles pourraient être une source de désagréments pour l'Église. « Je désire, ajoute-t-il, que les jeunes veuves se marient, qu'elles aient des enfants, qu'elles tiennent une maison et qu'ainsi elles ne donnent pas à l'adversaire une occasion de mal parler. » I Tim., V, 14.

Si claire que soit la doctrine de l'Apôtre pour quiconque lit son texte avec le sincère désir de voir la vérité, des rigoristes plus ou moins hétérodoxes ont prétendu représenter sa vraie pensée en condamnant les secondes noces. Les Pères ont eu à combattre ces erreurs et ces exagérations et à affirmer à nouveau la doctrine. Nous retrouverons, en étudiant leurs écrits, le prolongement de la pensée de saint Paul.

III. SAINTETÉ DU MARIAGE. — La morale de Jésus est à base de renoncement et de sacrifice; elle tend à élever l'homme au-dessus de lui-même pour le mener à Dieu. Jésus, le premier, a donné l'exemple du plus complet renoncement et en particulier du renoncement aux joies de la famille : docteur et sauveur du monde, il ne pouvait limiter son cœur au cercle étroit d'un foyer humain. Va-t-il pour cela condamner le mariage, ou au moins le représenter comme un état imparfait que Dieu tolère mais n'estime pas, comme un mal nécessaire qu'il ne laisse subsister que par impossibilité de le supprimer? Tout au contraire. Si la morale de Jésus vise à un idéal très élevé, elle n'en est pas moins très humaine; si elle offre à certaines âmes d'élite un état de perfection au-dessus de ce que peuvent porter les âmes communes, elle ne jette aucun discrédit sur la voie plus humble où marche le grand nombre; si elle propose à certains privilégiés de la grâce une fécondité d'ordre supérieur, elle ne diminue en rien la noblesse de la fécondité promise par la parole du Créateur : « Croissez et multipliez-vous. » Et, à ne prendre les choses que du simple point de vue humain, cette attitude du Christ est infiniment raisonnable, comparée à celle d'autres fondateurs de religion, Marcion par exemple ou Mani.

Un des épisodes de la vie du Christ a été interprété à juste titre par les Pères comme une marque d'honneur accordée par lui au mariage : il s'agit de sa présence aux noces de Cana et du miracle qu'il y accomplit. Joa., II, 1-11. Les Pères y ont vu d'abord une approbation de l'état commun des hommes. Jésus vient de quitter la vie de famille pour commencer son ministère; mais cette vie, il tient à montrer qu'il ne la condamne pas, et c'est pourquoi il veut sanctifier par sa présence la fondation d'une nouvelle famille. On connaît le beau texte de saint Augustin, *In Joan.*, tract. IX, n. 1, *P. L.*, t. XXXV, col. 1458 : *Quod Dominus invitatus venit ad nuptias, etiam excepta mystica significatione, confirmare voluit quod ipse fecit nuptias. Futuri enim erant, de quibus dixit Apostolus, prohibentes nubere et dicentes quod malum essent nuptiæ*, etc. Saint Cyrille d'Alexandrie rapproche de la malédiction prononcée contre Ève coupable la bénédiction apportée par Jésus : « Il avait été dit à la femme : tu enfanteras dans la douleur. Il semblait que l'on dût éviter ces noces qui avaient encouru une telle malédiction. Mais le Sauveur, l'ami des hommes, enlève cette crainte. Par sa présence, il a glorifié les noces; lui, la joie et le charme de toutes choses, il a voulu ôter à l'enfantement la tristesse ancienne. » *In Joan.*, II, *P. G.*, t. LXXIII, col. 226. Et un traité, *De l'incarnation du Seigneur*, mis parmi les œuvres du même saint Cyrille, mais qui en réalité est de Théodoret, Batiffol, *Anciennes littératures chrétiennes*, I, Paris, 1901, p. 316, répète très explicitement la même pensée : « Celui qui est né d'une vierge, qui par ses paroles et par toute sa vie a exalté la virginité, voulut honorer

le mariage de sa présence et lui apporter un riche cadeau, afin que l'on ne vît plus dans le mariage une satisfaction donnée aux passions, afin que personne ne déclarât le mariage illicite. » C. xxv, *P. G.*, t. LXXV, col. 1163. — Les Pères y ont vu un gage de tout ce que Jésus voulait faire pour sanctifier la source de la vie : restauration du mariage dans sa pureté, sanctification des époux, grâces et devoirs attachés au mariage. Ainsi saint Cyrille d'Alexandrie, dans son même *Commentaire sur saint Jean*, II, *P. G.*, *loc. cit.*: « Il convenait que celui qui venait restaurer la nature humaine et la ramener à un état meilleur apportât la bénédiction non seulement à ceux qui étaient déjà nés, mais à tous ceux qui devaient naître, et qu'il sanctifiât leur naissance. » — Ils y ont vu la figure des noces spirituelles que le Christ devait célébrer avec son Église et avec chaque âme : « Les vierges, dit saint Augustin, appelées dans l'Église à un plus grand honneur et à une plus haute sainteté, sont invitées à ces noces; elles sont elles-mêmes participantes aux noces avec l'Église tout entière qui est l'épouse, tandis que Jésus-Christ est l'époux. » *In Joan.*, tract. IX, n. 2, *P. L.*, t. XXXV, col. 1459.

Toutefois, si l'histoire des noces de Cana a paru aux Pères une indication de la pensée de Jésus, c'est ailleurs qu'il faut en chercher l'expression. On la trouvera dans ce que le Maître lui-même et saint Paul disent du but du mariage, de son symbolisme sacré et de la comparaison qu'ils instituent entre le mariage et la virginité.

1° *But du mariage.* — C'est avant tout la propagation de la race humaine, donc la procréation et l'éducation des enfants. But très élevé et très saint, puisqu'il assure non seulement la continuation de l'œuvre du Créateur, mais la perpétuité et l'extension de la grande famille des enfants de Dieu. Ni Jésus, ni saint Paul n'ont souligné la grandeur du mariage à ce point de vue. Un mot de l'Apôtre nous laisse toutefois entrevoir sa pensée : il rappelle aux femmes qu'elles doivent garder dans les assemblés religieuses une attitude modeste et recueillie et en particulier qu'elles ne doivent pas y prendre la parole, et ayant justifié sa loi en rappelant la faute de la première femme, il ajoute : « La femme se sauvera toutefois par la maternité, à la condition de persévérer dans la foi, la charité, la sainteté, avec modestie. » I Tim., II, 15. Saint Paul n'avait donc qu'estime et respect pour la fonction créatrice des époux chrétiens.

Le mariage a eu ce grand but dans l'intention du Créateur. Dans l'esprit de ceux qui se marient, il peut y en avoir un autre, a satisfaction du cœur ou même des sens, but évidemment très inférieur au premier. Et pourtant, même pour ceux qui envisagent surtout dans le mariage ce côté inférieur, ni Jésus ni saint Paul ne les condamnent.

Quand Jésus eut proclamé l'indissolubilité du mariage, les Apôtres expriment leur étonnement d'une pareille rigueur : mieux vaut alors ne pas se marier. Et Jésus de répondre en distinguant diverses classes d'hommes qui ne goûtent pas au plaisir des sens, d'*eunuques* selon le texte de l'Évangile. Les plus parfaits sont ceux qui y ont renoncé volontairement en vue du royaume des cieux. Mais cela n'est pas donné a tout le monde, et pour opérer ce renoncement il faut un don spécial. Matth., XIX, 11. Dans la pensée du Christ, il est donc plus parfait de demeurer dans la virginité; mais la loi commune, normale, sauf privilège et appel particulier de la grâce, c'est le mariage. Même si l'on se marie parce qu'on se sent incapable de rester vierge, parce que l'on ne peut ni ne veut se priver des satisfactions que permet le mariage, il n'y a aucune faute.

Le même raisonnement s'impose à propos des textes où saint Paul compare les mérites respectifs du mariage et de la virginité ou du veuvage, I Cor., VII, 8, 9 et 25-40; I Tim., V, 9-16. Tout en vantant les mérites et la gloire que s'acquièrent les âmes assez généreuses pour appartenir à Dieu seul, il donne avant tout un conseil de prudence : ne s'engager dans la voie plus parfaite qu'après avoir consulté ses forces. *Dico autem non nuptis et viduis : Bonum est illis si sic permaneant sicut et ego; quod si non se continent, nubant; melius est enim nubere quam uri.* I Cor., VII, 8-9.

2° *Symbolisme sacré du mariage chrétien. Le sacrement.* — 1. *Le mariage, symbole.* — Ce que nous venons de dire est vrai de tout mariage. Mais il y a une sainteté d'ordre plus élevé qui appartient au mariage chrétien; il est une représentation de l'union du Christ et de l'Église.

Ce symbolisme a été exposé par saint Paul dans un texte d'une souveraine importance, Eph., V, 22-33 : « Que les femmes se soumettent à leurs maris comme au Christ. Le mari est le chef de la femme, comme le Christ lui-même est le chef de l'Église et le Sauveur du corps. Or l'Église se tient dans la soumission au Christ; les femmes de même doivent se soumettre en tout à leurs maris. — Vous, les hommes, aimez vos femmes, de même que le Christ a aimé l'Église et s'est livré pour elle, afin de la sanctifier en la purifiant par le bain d'eau que la parole accompagne. Il la voulait faire paraître devant lui, cette Église, glorieuse et donc nette de toute souillure, ride et autres choses semblables; il voulait qu'elle fût sainte et irréprochable. Ainsi les hommes doivent-ils aimer leurs femmes comme leur propre corps. En aimant sa femme, c'est soi-même qu'on aime. Jamais personne n'a haï sa propre chair. On la nourrit au contraire et on l'entoure de soins, comme le Christ lui-même fait pour l'Église, puisqu'aussi nous sommes les membres de son corps. *Voilà pourquoi l'homme laisse père et mère pour s'attacher à sa femme et ne plus faire à eux deux qu'une seule chair.* C'est là un grand mystère : je parle, moi, du Christ et de l'Église. Cependant chacun de vous aussi doit aimer sa femme comme soi-même; la femme, elle, doit la révérence à son mari. »

L'idée de l'Église, corps mystique du Christ, est une de celles qui reviennent le plus volontiers sous la plume de saint Paul dans les épîtres de la captivité, et de cette idée il tire les plus magnifiques conclusions soit sur la prééminence du Christ, soit sur son rôle de sauveur et de sanctificateur, soit sur les relations entre les chrétiens et leur chef ou leurs rapports entre eux. Voir F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, p. 359-370. L'Épître aux Éphésiens se termine par une série de conseils moraux qui semblent se rattacher à l'idée générale par la seule règle de sainteté exprimée V, 1 : « Soyez donc les imitateurs de Dieu, comme des enfants bien-aimés. » Mais les conseils que donne l'Apôtre aux personnes mariées lui fournissent l'occasion d'y revenir d'une manière plus explicite.

Dans la société familiale comme dans toute autre il y a une hiérarchie. A la tête se trouve le mari : à lui le rôle du chef qui dirige et protège. Mais parce que la famille est une union des âmes plus encore que des corps, c'est au chef qu'il appartient d'assurer le grand lien des âmes qui est l'amour. Le rôle de la femme est plus modeste. Saint Paul ne parle pas de la tendresse reconnaissante par laquelle elle répondra à l'amour et à la protection qu'elle reçoit; il lui rappelle seulement son devoir d'obéir.

De semblables conseils ne seraient pas spéciaux aux mariages chrétiens. Mais l'Apôtre donne aux époux un idéal sublime qui, d'un coup, élève l'union entre fidèles infiniment au-dessus de toute autre union; ce n'est rien de moins que l'union entre le Christ et l'Église. Le mari, ce sera Jésus protégeant et sanctifiant son Église,

l'aimant jusqu'à se sacrifier afin qu'elle soit plus belle. Et la femme, ce sera l'Église recevant du Christ la vie et la direction et lui obéissant en toutes choses. « Modèle sublime pour l'un et pour l'autre des époux chrétiens! L'Ancien Testament employait volontiers l'allégorie du mariage pour rendre sensible l'union intime, unique en son genre, qui existait entre Jéhovah et la race élue; saint Paul, lui, veut que l'union encore plus étroite du Christ avec son Église serve de règle et de mesure à l'intimité du lien conjugal. » F. Prat. *La théologie de saint Paul*, t. II, p. 398, 399, Paris, 1925.

Le but de saint Paul n'est pas directement d'affirmer le caractère symbolique du mariage; ce qu'il veut, c'est proposer aux époux un modèle à réaliser. Il ne part pas du mariage comme d'une chose connue qui l'élève à la contemplation d'une chose inconnue dont le mariage serait le signe; il invite les époux à fixer les yeux sur une réalité supérieure qu'ils connaissent, bien qu'elle soit mystérieuse, pour la reproduire dans leur vie. Ce n'est pas une allégorie qu'il développe; c'est une exhortation morale à réaliser, un idéal surnaturel. Les Pères se sont-ils donc trompés quand ils ont vu dans le texte de l'Épître aux Éphésiens l'affirmation du caractère symbolique du mariage? Nullement. Car la pensée de l'Apôtre y conduit. Du fait que l'union mystique du Christ avec l'Église est le modèle des mariages chrétiens, il résulte que ceux-ci doivent reproduire celle-là : et donc le mariage, compris et pratiqué comme il doit l'être par des fidèles, sera la représentation de l'union du Christ avec son Église. L'interprétation traditionnelle n'ajoute rien à la pensée de saint Paul : elle la complète; elle lui donne la conclusion à laquelle logiquement cette pensée même se termine.

On ne peut nier en tout cas que, dans tout ce passage, l'Apôtre affirme la sainteté du mariage et nous en donne la plus haute idée qui soit possible. Loin de discréditer l'union conjugale, il l'ennoblit à l'infini en lui trouvant une ressemblance avec cette union sainte et sanctifiante du Christ avec l'Église.

2. *Le mariage, sacrement.* — Le symbolisme sacré du mariage est à la base de la doctrine de l'Église qui place le mariage au nombre des sept sacrements institués par Notre-Seigneur Jésus-Christ. De son institution, on ne trouve aucune trace dans l'Évangile, aucune preuve convaincante dans les Épîtres. Le concile de Trente a reconnu cette absence de preuves scripturaires quand, dans son court exposé de la doctrine du mariage, après avoir affirmé que le Christ en a rétabli l'unité et l'indissolubilité, il ajoute : *Gratiam vero, quæ naturalem illum amorem perficeret et indissolubilem unitatem confirmaret conjugesque sanctificaret, ipse Christus venerabilium sacramentorum institutor atque perfector sua nobis passione promeruit. Quod Paulus Apostolus innuit, dicens : « Viri, diligite... » moxque subjungens : « Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia. »* Sess. XXIV, *Doctrina de sacramento matrimonii*. Denzinger-Bannwart, n. 969. Pour le concile les preuves de l'élévation du mariage à la dignité de sacrement se trouvent donc ailleurs que dans l'Écriture : saint Paul n'a donné à ce sujet qu'une insinuation, *innuit*.

Cette pénurie des preuves scripturaires déconcerte au premier abord, surtout quand on songe aux renseignements précis et abondants qui existent sur d'autres sacrements. Elle ne saurait étonner quiconque connaît le caractère fragmentaire des Évangiles, ou se souvient que les Épîtres sont des écrits d'occasion et non un exposé complet du dogme chrétien, quiconque surtout sait le rôle de la Tradition comme source de la révélation. Par la Tradition, l'Église vivante conserve des vérités directement enseignées par Jésus ou les apôtres, développe ce qui n'était qu'implicite dans l'Écriture, explique et complète ce qui y était obscur ou incomplet, accroche, aux pierres d'attente que lui offre l'Écriture, un édifice doctrinal où se retrouve intégralement l'enseignement divin : Jésus continue à vivre dans son Église et l'assiste de son Esprit pour que, dans ce travail d'élaboration, elle demeure l'interprète fidèle et infaillible de sa pensée. Cette conception du rôle doctrinal de l'Église et de la valeur de la Tradition comme source de révélation au même titre que l'Écriture immobile est une des choses qui distinguent le catholique du protestant.

A cette raison générale s'en ajoute une autre, spéciale au sacrement de mariage. Ce sacrement a, en effet, ceci de particulier qu'extérieurement il n'est autre chose que ce qui a été accompli de tout temps, sans qu'aucun rite spécial au christianisme vienne le modifier. Les autres sacrements, au contraire, étaient nouveaux de tous points; leur réception était une marque extérieure caractérisant la vie chrétienne; et parce qu'ils étaient une nouveauté, il fallait que Jésus et les Apôtres les fissent connaître avec plus ou moins de détails. Pour le mariage, ce qui importait à la vie des fidèles, c'était l'obligation de sainteté qui s'imposait à eux, et c'étaient aussi les lois d'unité et d'indissolubilité que Jésus-Christ avait rétablies; en face de ces devoirs nouveaux et spéciaux au mariage chrétien, ils savaient que les grâces de Dieu ne leur manqueraient pas. Mais que ces grâces leur soient données par l'intermédiaire d'un sacrement qui les produisît *ex opere operato*, c'était une doctrine qui avait peu d'importance pratique, qu'ils auraient comprise difficilement, sur laquelle par conséquent il n'est pas étonnant que ni Jésus ni saint Paul n'aient attiré spécialement leur attention.

Est-ce à dire que l'Écriture ne nous donne aucune indication sur cette doctrine? Nullement. Elle ne la formule pas *ex professo;* elle ne contient aucun texte duquel nous puissions conclure avec certitude que Jésus ait institué le sacrement de mariage ou que Paul l'ait connu; mais nous y trouverons des indications, et comme des pierres d'attente; et en constatant leur présence, nous pourrons légitimement conclure que l'Église, en enseignant cette doctrine, non seulement ne dit rien qui contredise l'enseignement du Christ, mais au contraire l'achève en pleine conformité avec les données incomplètement transmises par l'Écriture.

Ces pierres d'attente, ce sont d'abord les textes où Jésus et saint Paul imposent aux époux chrétiens des obligations pénibles que d'autres n'ont pu supporter. Lorsque Jésus veut rendre au mariage son unité et son indissolubilité, il place le mariage chrétien à une hauteur où n'ont atteint ni les païens ni les juifs; et il en résulte des devoirs qui paraissent au-dessus des forces humaines. La preuve en est que les apôtres concluent : mieux vaut ne pas se marier. Matth., XIX, 10. Il faudra donc aux époux des grâces spéciales pour porter un joug humainement intolérable. Et sans doute Jésus ne dit pas que ces grâces seront données par un sacrement; mais puisqu'elles seront nécessaires dans tout mariage, et non seulement en des cas exceptionnels, puisqu'il s'agit non d'un état de choix réservé à certaines âmes, mais d'un état qui est la condition commune et normale des âmes sans vocation spéciale, on n'est pas étonné d'entendre l'Église nous apprendre que Jésus a attaché ces grâces au mariage lui-même dont il a fait un sacrement.

Mais c'est surtout le texte que nous avons cité de l'Épître aux Éphésiens, V, 22, 33, qui forme la plus évidente des pierres d'attente auxquelles l'Église accrochera le dogme du sacrement de mariage. Le concile de Trente ne cite que ce texte comme indication

scripturaire. Quelle en est la valeur démonstrative? Exactement celle que le concile a exprimée par le mot *innuit*, une indication, une insinuation; celle que nous avons indiquée par cette autre formule qui a le même sens : une pierre d'attente.

Deux choses peuvent être considérées dans ce texte : d'une part, le symbolisme sacré que saint Paul voit dans le mariage, et d'autre part le mot *sacramentum* hoc.

a) Le symbolisme du mariage. — L'argument que l'on en peut tirer a été singulièrement exagéré par certains théologiens qui, voulant être plus sages que l'Église, ont prétendu y trouver une vraie preuve et non pas seulement une insinuation, ou plutôt argumentent comme s'il s'agissait d'aboutir à une preuve. Il ne faut pas oublier que, si saint Paul voit dans le mariage un signe d'une chose sacrée, ce n'est pas au sens où un sacrement est signe. Il est essentiel au sacrement de signifier la grâce produite; tandis qu'à ne voir que le texte de Paul, le mariage signifie l'union du Christ avec l'Église, union qu'il ne produit pas; il signifie une chose et en produit une autre. Saint Thomas a fait expressément cette remarque : *Unio Christi ad Ecclesiam non est res contenta in hoc sacramento, sed res significata et non contenta; et talem rem nullum sacramentum efficit. Sed habet aliam contentam ac significatam quam efficit. In IVum Sent.*, dist. XXVI, q. II, a. 1, ad 1um. — On a pensé rétablir la valeur démonstrative de la preuve en disant que le mariage, symbolisant l'union du Christ et de l'Église, symbolise par là même la grâce, puisque c'est par la grâce que Jésus sanctifie l'Église; c'est la grâce, cette vie divine qui, de la tête qui est le Christ, se répand dans tout le corps mystique qui est l'Église. C'est très vrai; mais pour peu que l'on pousse le symbole, et qu'on essaie de le réaliser, on arrivera à cette conclusion inattendue, que c'est le mari qui sanctifie la femme comme le Christ sanctifie l'Église; que le mariage n'est pas source de grâce pour le mari, mais pour la femme seulement, pas plus que l'union avec l'Église n'est source de sainteté pour le Christ.

Ce n'est pas que nous refusions toute valeur au texte; mais encore une fois ce n'est qu'une valeur d'indication. Le P. Prat, après avoir étudié le texte et passé à la critique les thèses exagérées de certains théologiens, conclut ainsi : « Quand on sait d'avance que le mariage est un sacrement, on peut bien trouver dans ce texte une allusion plus ou moins claire au rite sacramentel; autrement, on ne s'aviserait peut-être pas de l'y chercher. » *Op. cit.*, t. II, p. 330. On ne saurait mieux dire.

En définitive, sans forcer ni le sens ni la valeur du texte de saint Paul, il nous semble qu'il contient une indication et une invitation. Une indication : le mariage n'est plus seulement un état qui impose des devoirs difficiles en certains cas et qui exige des grâces spéciales; ces devoirs reçoivent par le fait seul de leur assimilation aux rapports entre le Christ et l'Église, non pas une difficulté de plus, mais une élévation qui les place en plein surnaturel; c'est un nouveau titre pour qu'au mariage soit attachée la grâce de Dieu. Une invitation aussi, qui s'adresse à l'Église et l'excite à compléter la pensée exprimée par saint Paul par la doctrine du mariage-sacrement, à voir dans le mariage sanctifié par le Christ, non plus seulement un symbole représentatif d'une chose sainte et sanctifiante, mais un symbole et une source de la grâce. De fait, c'est surtout en partant de l'idée de symbole de l'union du Christ et de son Église que les Pères aboutirent à l'idée de sacrement. Et la transition se fit assez rapidement. Il n'était pas nécessaire, comme le prétend une proposition condamnée par le décret *Lamentabili*, que la théologie de la grâce et des sacrements fût complètement édifiée, pr. 51, Denzinger-Bannwart, n. 2051; dès que l'Église avait conscience de la valeur sanctificatrice du mariage, elle le mettait par là au rang des sacrements, avant même que la notion de sacrement fût précisée ou que fût fixé le nombre des sacrements institués par Jésus-Christ. Ainsi, pour reprendre les diverses formules dont nous nous sommes servis, l'Église répondait à l'invitation implicite que lui adressait le texte de saint Paul; en achevant la pensée de l'Apôtre, elle attachait à la pierre d'attente posée par lui la construction doctrinale que cette pensée amorçait; elle remplaçait par une conception nette et complète l'indication (*innuit*) que lui fournissait l'Épître aux Éphésiens.

b) Le mot SACRAMENTUM. — Tout le développement de saint Paul sur la comparaison entre le mariage chrétien et l'union du Christ avec son Église se termine par cette phrase : τό μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν, que la Vulgate a traduite : *Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia.* Eph., v, 32.

Pour les rédacteurs de la *Doctrina de sacramento matrimonii* au concile de Trente, il semble bien que ce passage et en particulier le mot *sacramentum* étaient la principale indication qu'ils trouvaient dans saint Paul. Avant la rédaction définitivement adoptée, en effet, une autre avait été proposée, le 5 septembre 1563, moins complète sur d'autres points, plus détaillée sur la valeur de ce texte. Elle s'exprimait ainsi : *Sanctitatem vero huic* (*matrimonio*) *lege evangelica uberius infusam, naturalis illius caritatis perfectricem, docuit in hæc verba Paulus : Viri, diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam; et mox subdidit : Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico : In Christo et Ecclesia, id sc. innuens, quod mutua viri et mulieris conjunctio non solum Christi et Ecclesiæ conjunctionem repræsentet, sed et non otiosam Christi ipsos conjuges jungentis referat gratiam, præsentemque testetur et sufficiat.* Theiner, *Acta concilii Tridentini*, t. II, p. 387; *Concilium Tridentinum*, Fribourg-en-B., 1924, t. IX, p. 761. Cette formule n'a pas été conservée telle quelle; mais, dans les discussions, elle n'a été l'objet d'aucune critique, et on peut donc y trouver la pensée des Pères et des théologiens du concile. Or, à la lire attentivement, elle montre dans le texte : *Viri, diligite*, etc., l'affirmation du caractère symbolique du mariage; et c'est dans les mots *sacramentum hoc*, etc., qu'elle voit l'indication de sa dignité sacramentelle, de sa valeur sanctificatrice.

En réalité, il n'y a aucune preuve ou même aucune indication nouvelle à tirer du mot *sacramentum*. Il traduit simplement le grec μυστήριον, et n'a pas du tout la signification de rite symbolisant et produisant la grâce. Le μυστήριον dont parle saint Paul dans ses épîtres de la captivité, c'est « le dessein conçu par Dieu dès l'éternité, mais révélé seulement dans l'Évangile, de sauver tous les hommes sans distinction de race, en les identifiant avec son Fils bien-aimé dans l'unité du corps mystique. » Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, p. 369. Ce grand mystère, Paul en indique les principales phases dans un passage où il l'appelle, comme dans le présent texte, μυστήριον μέγα, et où la Vulgate emploie comme ici l'expression *sacramentum magnum* : « Sans contredit, il est grand, le mystère de la piété, ce mystère qui a été manifesté dans la chair, justifié dans l'Esprit, révélé aux anges, prêché parmi les nations, cru dans le monde, exalté dans la gloire. » I Tim., III, 16. Le mystère dont l'Apôtre parle à propos du mariage est quelque chose d'approchant. Saint Paul voit dans les devoirs réciproques des époux une ressemblance avec les relations du Christ et de l'Église qui, unis par un

vrai mariage mystique, ne forment plus qu'un seul corps. « Ce mystère, ajoute-t-il, est grand; mais moi je dis : par rapport au Christ et à l'Église. » Le mystère, ce ne peut être le mariage de l'homme et de la femme : rien de mystérieux dans cette union. Ce qui est mystérieux, c'est le lien mystique qui unit l'Église à son Époux divin; c'est le plan par lequel Dieu veut sauver les hommes dans ce mariage invisible; c'est aussi le symbolisme profond qui permet de voir, dans l'union de l'homme et de la femme, une image diminuée du mariage parfait de Jésus-Christ avec son Église.

Et nous retrouvons ainsi, dans le *sacramentum hoc magnum est*, la même pierre d'attente que nous avons constatée plus haut, le symbolisme sacré du mariage chrétien; mais rien de plus probant, rien qui dépasse le mot *innuit* employé par le concile de Trente.

3° *Mariage et virginité.* — Si haut que le christianisme ait placé le mariage, il fait entrevoir un état supérieur auquel sont conviées certaines âmes. Le mariage, nécessaire à la propagation de la vie, but auquel est ordonné un instinct naturel puissant, sera le lot commun; mais Jésus, tout en le déclarant saint et sanctifiant, montre aux âmes privilégiées un partage plus saint encore, réservé à ceux qui ont reçu de Dieu une vocation spéciale : c'est la virginité et le célibat.

La virginité est la plus belle fleur de la morale chrétienne; elle en est la marque propre. Non pas que les civilisations étrangères au christianisme l'aient totalement ignorée; mais nulle part elle ne fut, comme dans la religion du Christ, une institution permanente et florissante; nulle part elle n'eut une pareille splendeur d'épanouissement. Ailleurs, elle ne nous apparaît que comme une exception, ordinairement temporaire, en tout cas assez rare.

En lui-même le paganisme, avec sa morale facile et ses dieux peu austères, ne pouvait être une terre où fleurissent les âmes chastes. « Le célibat (selon les opinions de l'antiquité) devait être à la fois une impiété grave et un malheur : une impiété, parce que le célibataire mettait en péril le bonheur des mânes de sa famille; un malheur, parce qu'il ne devait recevoir lui-même aucun culte après sa mort et ne devait pas connaître ce qui réjouit les mânes. C'était à la fois pour lui et pour ses ancêtres une sorte de damnation. » Fustel de Coulanges, *La cité antique*, édit. de 1924, p. 50, 51.

Et pas davantage Jésus ne pouvait trouver dans l'histoire ou la religion juive un précédent qui lui inspirât cette magnifique création. Rien dans la Loi ne prévoit une institution d'âmes vierges. Bien plus, non seulement le célibat, mais la stérilité dans le mariage passaient pour un malheur et un déshonneur. Que l'on songe seulement à la loi du lévirat, Deut., XXV, 5-10, ou encore aux regrets de Sara, femme d'Abraham, Gen., XVI, 1 sq., de Rachel, femme de Jacob, Gen., XXX, 1 sq., d'Anne, mère de Samuel, I Reg., I, 5 sq., etc.

1. *L'enseignement de Jésus.* — C'est toujours dans Matth., XIX, que nous le trouvons, tant ce passage est riche de sens pour la doctrine sur le mariage. Quand les Apôtres, effrayés de la rigueur avec laquelle Jésus vient de proclamer le mariage indissoluble, s'écrient : « Mieux vaut alors ne pas se marier, » Jésus reprend : « Tous ne comprennent pas cette parole, mais seulement ceux à qui cela a été donné. Car il y a des eunuques qui le sont de naissance, dès le sein de leur mère. Il y a aussi des eunuques qui le sont devenus par la main des hommes. Et il y en a qui se sont faits eunuques eux-mêmes à cause du royaume des cieux. Que celui qui peut comprendre, comprenne. » ℣. 11, 12.

Cette troisième classe d'*eunuques*, « ceux qui se sont faits eunuques pour le royaume des cieux », doit s'entendre au sens métaphorique : Jésus lui-même excite ses auditeurs à s'élever au-dessus du sens littéral et grossier, lorsqu'il ajoute : « Que celui qui peut comprendre, comprenne. » C'est d'ailleurs ainsi que toute l'antiquité chrétienne a entendu ce texte, même Origène qui cependant, selon le récit d'Eusèbe, *H. E.*, VI, VIII, *P. G.*, t. XX, col. 535, l'avait pratiqué à la lettre, puisqu'il s'était mutilé pour ne pas laisser prise au soupçon d'inconduite. Non seulement Origène condamne comme un crime un tel attentat contre soi-même, *Comm. sur saint Matthieu*, tom. XV, n. 3, *P. G.*, t. XIII, col. 1258; il interprète même au sens moral les deux premières espèces d'eunuques : les premiers sont ceux qui par nature ne sont pas portés aux plaisirs de la chair; les deuxièmes sont ceux qui y renoncent par suite d'exhortations purement humaines ou de doctrines hérétiques condamnant le mariage ; les troisièmes, ceux qui font profession de virginité pour le royaume des cieux. Ces derniers seuls sont les vrais vertueux, d'après Origène. *Ibid.*, n. 4, *P. G.*, t. XIII, col. 1263, 1264. Personne d'ailleurs ne songe sérieusement à interpréter autrement qu'au sens moral le conseil donné par le Christ. C'est donc la continence dans la virginité qu'il envisage comme un idéal de perfection.

Mais il s'agit d'une continence voulue *pour le royaume des cieux*. Le célibat égoïste ou hypocrite pas plus que le célibat forcé ne sont un idéal moral. Celui que prône Jésus et que l'Église a réalisé comme institution, c'est le célibat librement choisi, dans un but religieux, personnel, apostolique ou charitable. Garder la virginité pour arriver plus facilement ou plus sûrement au royaume, la garder pour se consacrer plus entièrement et sans partage à l'extension du royaume ou aux œuvres de charité, tels sont les buts que Jésus propose, les seuls qui placent la virginité et le célibat au-dessus du mariage.

Ainsi entendue, en effet, la virginité est présentée comme un idéal réservé aux âmes qui en ont reçu de Dieu le don et ont entendu l'appel spécial. Tous ne peuvent y prétendre, et le mariage reste le sort commun. Il faudra donc s'éprouver, consulter ses forces et ses attraits avant de s'engager dans cette voie privilégiée, mais pénible pour la nature. Imprudent et présomptueux serait quiconque prétendrait y entrer sans avoir été appelé de Dieu et sans compter sur les grâces de choix dont la vocation spéciale est la promesse : la déchéance serait d'autant plus lourde qu'on aurait voulu s'élever plus haut. Le conseil de prudence par lequel Jésus conclut, souligne davantage encore la beauté et la noblesse surhumaines de la vie chaste. Saint Jérôme en donne ce magnifique commentaire : *Unusquisque consideret vires suas, utrum possit virginalia et pudicitiæ implere præcepta. Per se enim castitas blanda est et quemlibet ad se alliciens. Sed considerandæ sunt vires ut qui potest capere capiat. Quasi hortantis vox Domini est et milites suos ad pudicitiæ præmium concitantis. Qui potest capere, capiat: qui potest pugnare, pugnet, superet ac triumphet. In Matth.*, l. III, in h. l., *P. L.*, t. XXVI, col. 136.

Ces paroles doucement encourageantes, pour reprendre l'expression de saint Jérôme, ont été entendues. De l'idéal proposé, le divin Maître a donné le premier l'exemple, lui qui, pour se consacrer tout entier à sa mission de docteur et de sauveur, a renoncé à tout ce qui aurait pu rétrécir son cœur ou encombrer sa vie. Aux apôtres qu'il a appelés à sa suite et dont il voulait faire les continuateurs de son œuvre, il a fait entendre la même vocation de renoncement et de détachement: eux aussi devaient se donner entièrement, sans qu'aucune affection familiale les gênât dans

l'accomplissement de leur mission. A Jésus et aux Douze s'appliquent d'abord les éloges décernés à ceux *qui seipsos castraverunt propter regnum cælorum;* mais leur exemple autant que les invitations du Maître allaient être l'aimant auquel se laisserait prendre l'innombrable phalange des âmes vierges par amour de Dieu ou par amour du prochain.

2. *L'enseignement de saint Paul.* — Il est identique à celui de Jésus. L'Apôtre lui donne seulement des développements plus complets, une plus grande précision et une allure plus pratique; ce qui se comprend, puisqu'il lui faut s'occuper de l'organisation des Églises.

Dans la deuxième partie de la Ire aux Corinthiens, il répond, comme il le dit lui-même, vii, 1, à diverses questions que lui ont posées les fidèles; et la première de ces questions concerne précisément les avantages respectifs du mariage et du célibat. En exposant sa pensée à ce sujet, saint Paul ajoute à l'enseignement de Jésus une application nouvelle et intéressante : il y a des âmes qui se sont trouvées engagées dans les liens du mariage et ont recouvré leur liberté par la mort de leur époux ou épouse; l'Apôtre ne les distingue pas des âmes qui n'ont jamais perdu leur liberté. La question est, en effet, la même dans les deux cas : est-il préférable de se marier ou de demeurer dans le célibat? et pour les personnes mariées d'abord, puis redevenues libres, est-il meilleur de se remarier ou de rester dans le veuvage? C'est pourquoi saint Paul étend aux veuves les conseils qu'il donne aux non-mariés, I Cor., vii, 8; il reprendra ses conseils relatifs aux veuves, inspirés des mêmes principes dans la Ire Épître à Timothée, v, 9-16.

Il est à peine besoin de faire remarquer que, dans ces deux passages, l'enseignement de saint Paul, tout en ne s'adressant expressément qu'aux veuves, ταῖς χήραις, pour lesquelles sans doute les conseils de prudence s'imposaient davantage et qui formèrent de bonne heure une institution dans l'Église, s'applique aussi bien aux veufs. Les mêmes principes sont vrais pour les uns et pour les autres. De même donc que, lorsqu'il parle de la virginité, c'est aux jeunes hommes comme aux jeunes filles qu'il s'adresse, I Cor., vii, 8 (τοῖς ἀγάμοις), 26-28, 29, 32, 33, de même ses conseils et ses directions s'étendent à tous ceux qui ont recouvré leur liberté après le mariage, hommes ou femmes.

Aux uns comme aux autres, l'Apôtre fait briller la beauté et la splendeur de la continence; il la leur montre désirable et la propose comme idéal à tous ceux qui en sont capables. Pour exhorter les fidèles à s'élever à cette hauteur, il multiplie les arguments. Il fait appel à l'exemple qu'il donne lui-même : « Je souhaiterais que tout le monde fût comme moi, » *ibid.*, vii, 7; « il vous est bon de demeurer dans ma situation. » 8. Il invoque la brièveté du temps et l'approche du jour du Seigneur, pour y trouver une leçon de détachement des biens et des plaisirs de la terre : « Ce que je veux dire, frères, c'est que le temps est court. Alors ceux qui sont mariés doivent vivre comme s'ils ne l'étaient pas... Car elle passe, la figure de ce monde. » 29-31. Mais surtout il montre les avantages de la continence et du célibat pour la vie religieuse et le service de Dieu.

Déjà aux personnes mariées, il avait recommandé la continence passagère dans un but religieux : « Ne vous refusez pas l'un à l'autre, sauf tout au plus d'un commun accord, pour un temps et en vue de vous livrer à la prière. » 5. Rien qui sente dans ce conseil l'égoïsme ou la crainte d'une famille nombreuse : de semblables préoccupations ne pouvaient effleurer l'âme de l'Apôtre. De même, quand il recommande le célibat, il s'élève bien au-dessus des visées utilitaires ou égoïstes qui ne sauraient entrer en ligne de compte pour des chrétiens; ce n'est pas pour fuir les embarras de la vie de famille ou pour se procurer une existence tranquille et exempte de soucis qu'il engage les fidèles à regarder plus haut que le mariage; « quiconque se flatte de connaître (saint Paul) ne se persuadera jamais qu'il obéisse à des préoccupations si terrestres, à des sentiments si vils. » Prat, *La théologie de saint Paul*, t. i, p. 131. Ce qu'il voudrait, c'est conduire les âmes à un état où elles puissent sans partage se donner au service du Seigneur. Il le dit aussi nettement que possible : « Celui qui n'est pas marié se préoccupe de ce qui regarde le Seigneur. Il recherche de quelle manière il pourra plaire au Seigneur. Celui qui est marié a le souci des choses du monde. Il s'inquiète de plaire à sa femme. C'est dire qu'il est divisé. De même pour la femme qui n'est point mariée et la vierge. Elles sont occupées de ce qui peut plaire au Seigneur pour être saintes de corps et d'esprit... Je ne veux nullement jeter le filet sur vous. Je n'ai en vue que de promouvoir ce qui est bien et propre à vous attacher au Seigneur, sans qu'il y ait rien qui vous en vienne détourner. » 32-35. Le célibat vraiment méritoire, c'est donc celui auquel on se consacre pour mieux servir Dieu, et nous pouvons ajouter : pour mieux se dévouer au prochain. C'est en effet aux œuvres de dévouement que saint Paul demande aux veuves de s'adonner; la condition pour que l'Église accepte une femme au rang des veuves, c'est qu'elle ait « exercé l'hospitalité, lavé les pieds des saints, secouru les malheureux, accompli tout l'ensemble des bonnes œuvres. » I Tim., v, 10.

Ainsi compris, le célibat est nettement supérieur au mariage en lui-même. Saint Paul, dont nous venons de voir les raisons, l'affirme sans hésiter et à plus d'une reprise. « Il est avantageux pour l'homme de ne pas toucher de femme. » I Cor., vii, 2. « Je dis aux non-mariés et aux veuves : il est bon de demeurer dans ma situation. » 8. « Celui qui marie sa fille fait bien; celui qui ne la marie pas fait mieux. » 38. « (La femme veuve) est plus heureuse si elle demeure comme elle est. Or je crois avoir, moi aussi, l'esprit de Dieu. » 40.

Est-ce donc que saint Paul condamne le mariage? Loin de là. Vers la fin de sa carrière, il rencontrera de ces hommes qui « interdisent le mariage ». Il les traitera d' « esprits séducteurs », d' « hypocrites imposteurs ». I Tim., iv, 1-3. Mais dès maintenant, même quand il donne les plus grands éloges à la virginité, même quand il y pousse ardemment les âmes capables de s'élever jusqu'à cette hauteur, sa pensée reste judicieuse et pratique, très éloignée des rêveries d'un ascétisme exagéré et des erreurs où tomberont plus tard les encratites des diverses écoles. Il ne condamne pas le mariage; il a pour lui la plus haute estime; il le dit toujours permis, toujours saint, quelquefois obligatoire ; mais au-dessus du mariage il place la virginité, l'état de ceux qui, par souci de perfection plus grande et pour obéir à un appel de choix, renoncent au mariage.

Cela ressort et de ses affirmations formelles, et des règles de prudence qui doivent présider à la décision par laquelle une âme s'enrôlera définitivement parmi les vierges.

a) Les affirmations formelles.— Saint Paul avoue qu'il n'y a sur ce point aucun précepte du Seigneur; c'est un simple conseil de perfection qu'il donne en recommandant la virginité, I Cor., vii, 25. Il dit et répète que, pour tous, le mariage est licite : « Si tu te maries, tu ne commets aucun péché. De même la vierge qui se marie ne commet aucun péché. » 28. « Si quelqu'un estime... qu'il est de son devoir de marier sa fille, qu'il fasse ce qu'il veut; il n'y a point de péché. » 36.

« Celui qui marie sa fille fait bien. » 38. Il n'y a qu'un cas où le mariage est interdit, c'est lorsqu'on s'est engagé à ne pas se marier; la veuve, qui a pris rang parmi les personnes consacrées à Dieu, n'a plus le droit de contracter mariage, sinon « elle s'attire le reproche d'avoir répudié la foi donnée. » I Tim., v, 12.

b) Règles de prudence qui s'imposent. — C'est pourquoi la plus grande prudence s'impose avant de s'engager définitivement dans un état pénible à la nature. Le lot commun, c'est que « chaque homme ait sa femme et chaque femme son mari ». I Cor., VII, 2. Et on ne peut prétendre à sortir de la règle commune sans une grâce spéciale de Dieu : « chacun a reçu de Dieu son don particulier, l'un d'une manière, l'autre d'une autre. » 7. On ne s'engagera donc dans le célibat qu'après mûre réflexion, après avoir examiné l'appel de Dieu et consulté ses forces; et si on ne se sent pas assuré de persévérer dans la continence, « qu'on se marie; mieux vaut se marier que de se consumer [de convoitise]. » 9.

De tels conseils où la prudence s'allie aux appels ardents vers le renoncement et la chasteté, où l'idéal proposé à certaines âmes est déclaré impraticable au grand nombre, donnent la plus haute idée de l'esprit de mesure qui caractérise la spiritualité de saint Paul. En tout cas, c'est n'avoir rien compris à sa pensée que de vouloir faire du grand apôtre un des adversaires du mariage. Si, comme on le verra, les encratites prétendirent s'appuyer sur son enseignement pour condamner le mariage comme un péché, c'est pour n'avoir retenu qu'une partie de ses paroles et avoir volontairement fermé les yeux sur les correctifs formels qu'il y apporte. « Les textes de saint Paul sont fort clairs. Sa distinction expressive entre le καλὸν et le κρεῖττον, I Cor., VII, 8, 9, fut comprise de la plupart des interprètes et n'échappa qu'à ceux qui, comme Tertullien, s'attardaient à des préjugés rigoristes. » Moulard, *Saint Jean Chrysostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité*, Paris, 1923, p. 138, note 94. Et M. Moulard cite, de saint Jean Chrysostome, celui des Pères qui a sans doute le plus aimé et le mieux compris saint Paul, le passage suivant qui résume admirablement la doctrine de l'Apôtre : « (Paul) n'interdit point le mariage, de peur de surcharger les faibles; il n'en fait point non plus une obligation, afin de ne point priver de leurs futures couronnes ceux qui préfèrent garder leur virginité; mais d'un côté il établit que le mariage est une bonne chose, et de l'autre il fait voir que la virginité est préférable. » *De libello repudii*, II, 4, *P. G.*, t. LI, col. 223.

IV. DROITS ET DEVOIRS RÉCIPROQUES DES ÉPOUX. — Il n'est pas sans intérêt, à la fin de cette étude, de déterminer, d'après les épîtres de saint Paul, la situation réciproque où le mariage place l'homme et la femme, et les devoirs qu'il impose à l'un et à l'autre. On jugera par là de l'immense progrès que la religion chrétienne a fait faire à la famille, en libérant la femme de la condition humiliée et dépendante où la tenaient souvent les civilisations païennes; on se convaincra de l'absolue vérité de l'affirmation d'un commentateur de saint Paul : « Le chef-d'œuvre moral du christianisme est d'avoir sanctifié le mariage. » Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, p. 401.

On peut résumer la pensée de saint Paul sur ce point en deux mots : égalité des droits, hiérarchie des rôles.

1° *Egalité des droits.* — La femme n'est plus la chose de l'homme, son esclave, mais sa compagne : elle lui est égale dans tous les droits essentiels, il a envers elle les mêmes devoirs qu'elle a envers lui, et cela en vertu de la donation irrévocable qui les unit l'un à l'autre. Chacun d'eux ne s'appartient plus à lui-même, il appartient à celui à qui il s'est donné.

Ce principe est affirmé par l'Apôtre à propos des rapports conjugaux. Les deux époux ont les mêmes droits d'en user ou de les demander, les mêmes devoirs de ne pas les refuser, à tel point que l'un d'entre eux ne peut même alléguer un motif religieux pour s'en dispenser, sans le consentement de son conjoint. A ce point de vue déjà, la plus parfaite égalité règne entre les époux. « Le mari doit rendre à sa femme ce qu'il lui doit; la femme de même à son mari. La femme n'est pas la maîtresse de son corps : il est à son mari. Le mari, pas davantage, n'est le maître de son corps : il appartient à sa femme. Ne vous refusez donc pas l'un à l'autre, sauf tout au plus d'un commun accord, pour un temps et en vue de vous livrer à la prière. » I Cor., VII, 3-5.

A plus forte raison la femme est-elle l'égale de l'homme pour tout ce qui touche à l'unité et à l'indissolubilité du mariage. L'homme se contentera de sa femme, comme la femme de son mari, puisque ni l'un ni l'autre ne s'appartiennent plus, mais se sont donnés; et c'est la loi de la fidélité mutuelle qui s'impose à tous deux. Et pareillement, la donation étant irrévocable de part et d'autre, ils perdent tous deux le droit de se reprendre, et le mari n'a pas plus le droit de répudier sa femme que celle-ci ne peut rompre le lien qui l'unit à son mari : « Quant aux gens mariés, voici ce que je leur commande ou plutôt ce que le Seigneur lui-même leur commande. La femme ne doit pas se séparer de son mari. Si cependant elle s'en trouve séparée, qu'elle vive dans le célibat ou bien qu'elle se réconcilie avec son mari. Le mari non plus ne doit pas répudier sa femme. » I Cor., VII, 10, 11. Bien plus, l'égalité est telle que, quand saint Paul fait à la loi de l'indissolubilité cette unique exception que l'on appelle le privilège paulin, il la fait en faveur de l'époux chrétien sans distinction, que ce soit l'homme ou la femme. *Ibid.*, 12, 16.

2° *Hiérarchie des rôles.* — Toutefois égalité ne veut pas dire anarchie; la famille est une société où chacun a son rôle et sa place. La place de l'homme est la première et son rôle celui de chef; la femme doit lui être subordonnée comme le corps obéit à la direction de la tête, comme l'Église obéit aux impulsions du Christ. Eph., v, 22-33.

Saint Paul justifie par des arguments scripturaires cette place qu'il assigne à la femme. C'est d'abord l'histoire de la création de la femme qui la montre inférieure à l'homme puisqu'elle est faite de lui et pour lui : « L'homme... est l'image et la gloire de Dieu; la femme, c'est de l'homme qu'elle est la gloire. L'homme, en effet, n'a pas été tiré de la femme, mais la femme de l'homme. Ce n'est pas l'homme qui a été créé pour la femme, mais bien la femme pour l'homme. » I Cor., XI, 7-9. Et c'est aussi l'histoire de la chute de nos premiers parents : la femme s'étant laissé séduire et ayant entraîné l'homme dans sa faute expie sa faiblesse par la subordination qu'elle doit accepter. I Tim., II, 13, 14.

De cette inégalité dans la famille naissent des devoirs nouveaux, différents pour l'homme et pour la femme. L'homme, en tant que chef, dirige et commande; mais ses ordres seront tempérés par l'amour et le respect. L'amour, c'est le grand devoir du mari envers sa femme; et il était d'autant plus nécessaire de le lui rappeler que, avant le christianisme, l'homme était trop uniquement le maître. C'est pourquoi dans le beau passage de l'Épître aux Éphésiens que nous avons commenté, v, 22, 23, saint Paul revient avec tant d'insistance sur ce devoir : « Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé son Église... Ainsi les hommes doivent aimer leurs femmes comme leur propre corps. En aimant sa

femme, c'est soi-même que l'on aime. Jamais personne n'a haï sa propre chair.. » Cf. Col., III, 19. La femme, de son côté, doit à son mari respect et soumission. Eph., v, 22-24, 33; Col., III, 18.

Un passage de la Ire Épître de saint Pierre montre comment les femmes chrétiennes savaient dans cette subordination garder une belle dignité et même y trouver un puissant moyen de gagner l'âme de leur mari. Rien ne saurait nous donner une image plus saisissante de ce que doit être un foyer chrétien où la femme apporte sa grâce et ses vertus, son obéissance et sa puissance de persuasion pour le bien, où le mari n'use de son pouvoir que pour protéger, aimer et respecter sa compagne : « Vous, femmes, soyez soumises à vos maris, afin que, s'il en est qui n'obéissent pas à la prédication, ils soient gagnés, sans la prédication, par la conduite de leurs femmes, rien qu'en voyant votre vie chaste et pleine de respect. Que votre parure ne soit pas celle du dehors, les cheveux tressés avec art, les ornements d'or et l'ajustement des habits; mais parez l'homme caché du cœur par la pureté incorruptible d'un esprit doux et paisible : telle est la vraie richesse devant Dieu. C'est ainsi qu'autrefois se paraient les saintes femmes qui espéraient en Dieu, étant soumises à leurs maris... Vous de votre côté, maris, conduisez-vous avec sagesse à l'égard de vos femmes, comme avec des êtres plus faibles, les traitant avec honneur, puisqu'elles sont avec vous héritières de la grâce qui donne la vie. » I Petr., III, 1-7.

L. Godefroy.

II. — LE MARIAGE AU TEMPS DES PÈRES

— Il convient de distinguer : I. La période qui va jusqu'à saint Augustin. II. Celle qui va de saint Augustin à la renaissance carolingienne (col. 2115).

I. Jusqu'à saint Augustin. — Les questions morales sur le mariage sont d'ordre tellement pratique que les Pères ont dû nécessairement y revenir avec insistance. A propos de son unité et de son indissolubilité, des devoirs réciproques des époux, de la chasteté qu'ils ont à garder même dans les relations conjugales, de la vie religieuse qu'ils doivent mener pour obtenir les grâces de Dieu, etc., les fidèles avaient besoin d'être fréquemment instruits et exhortés. Mais à côté de ces idées où, en somme, les Pères n'ont rien dit de plus que Jésus et les apôtres, il y a trois sujets sur lesquels leur doctrine semble mériter une étude plus attentive : 1. la valeur morale du mariage comparé à la virginité, ou des secondes noces comparées au veuvage, une des questions qui ont le plus préoccupé les esprits aux premiers siècles; 2. la doctrine sacramentaire du mariage qui marque un progrès sensible sur les indications scripturaires; 3. les premiers éléments de la législation ecclésiastique qui aboutiront à l'affirmation du pouvoir de l'Église en matière matrimoniale.

Nous arrêtons à saint Augustin la première partie de notre enquête parce que, sur bien des points, il donne la solution la plus exacte et la plus complète, en attendant les nouveaux progrès que la théologie scolastique rendra possibles.

I. Valeur morale du mariage. Mariage et virginité. Secondes noces et veuvage. — Avant toutes les autres, cette question s'est imposée à l'attention des Pères et elle est demeurée à l'ordre du jour jusqu'à saint Augustin. Les solutions ont été diverses : c'est un des côtés du grand problème moral qui sépare les esprits selon leurs tendances à la sévérité ou à l'indulgence. Mais à travers les réponses extrêmes, l'Église a toujours gardé le juste milieu. Il est nécessaire de le prouver avec quelque détail afin de justifier les Pères du reproche de rigorisme exagéré; car trop nombreux sont ceux qui, par une généralisation hâtive, les représentent sans nuances comme les ennemis du mariage ou, au moins, des secondes noces.

L'Évangile et les épîtres de saint Paul avaient fait entrevoir, au-dessus de la condition commune, une voie plus parfaite, offerte aux âmes d'élite capables de la suivre, voie de renoncement aux divers biens terrestres que l'homme souhaite normalement. Parmi ces biens, les joies de la vie de famille, le plaisir des sens tiennent le premier rang, et c'est pourquoi le renoncement chrétien s'offre d'ordinaire sous la forme de la continence, du célibat, de la virginité. Les invitations chrétiennes à la vie parfaite devaient d'autant plus tenter les âmes nobles qu'elles contrastaient plus violemment avec la vie ou les aspirations du paganisme. Mais, d'autre part, pour que l'idéal évangélique ne fût pas effacé par la contagion païenne chez les fidèles encore insuffisamment imprégnés de christianisme et vivant au milieu des païens, il était nécessaire que les pasteurs de l'Église le présentassent dans toute sa beauté, et y revinssent avec insistance. Que, dans cet effort de réaction, il dût se produire quelques exagérations de parole ou même de pensée, qu'à force de vanter la virginité ou le veuvage acceptés pour Dieu on en vînt parfois à paraître sous-estimer le mariage et à le représenter comme un état imparfait, peu conforme à l'idéal chrétien, au-dessus duquel un vrai disciple du Christ devait s'élever, c'était inévitable. Mais par delà ces exagérations, dans les rares cas où elles se produisent, il s'agit de rechercher la vraie pensée des Pères; et on la trouve là où ils ne songent plus à la polémique, ou bien quand ils doivent eux-mêmes se défendre de l'accusation de rigorisme qu'ils avaient encourue. — Et ces exagérations mêmes, doit-on les leur reprocher sans indulgence? C'est grâce à leurs efforts que l'esprit chrétien s'est conservé dans toute son élévation, que les mœurs se sont purifiées et que s'est produite cette admirable floraison d'âmes vierges et dévouées qui ont été le plus bel ornement de l'Église. En regard de ce résultat, les quelques outrances d'expression que nous pourrons relever pèsent bien peu.

Pour bien comprendre la pensée des Pères, il faut étudier d'abord les erreurs qu'ils eurent à combattre. Elles se ramènent en somme à deux tendances excessives au sujet du mariage : la tendance *rigoriste* qui considérait l'état de mariage comme un état de péché et l'acte du mariage comme une faute, qui imposait donc aux chrétiens de ne pas se marier, de rester dans la continence s'ils étaient mariés, ou dans le veuvage quand leur mariage était rompu; la tendance *laxiste*, plus tardive que la première, qui méconnaissait au contraire la grandeur et la perfection de la continence et ne mettait aucune différence de valeur entre le mariage et la virginité.

1° *Les erreurs.* — 1. *Erreurs rigoristes, exaltant la continence au détriment du mariage.* — Elles sont le fait, en général, d'hérétiques plus ou moins qualifiés, passés en revue ailleurs, mais dont on notera ici les tendances particulières sur la question qui nous occupe.

a) *Les encratites.* — Voir t. v, col. 4 sq. On désigne du nom d'encratisme, non pas une hérésie constituée en société religieuse séparée de l'Église, mais plutôt une tendance pratique qui portait certains chrétiens à un rigorisme exagéré. D'après eux, les règles de renoncement énoncées dans l'Évangile, s'adressant à tous et non seulement à une élite, doivent être entendues comme des lois et non seulement comme des conseils. Tout chrétien est nécessairement un ascète et garde la continence, τὴν ἐγκράτειαν.

Cette tendance, déjà signalée et réprouvée par saint Paul, Col., II, 21; I Tim., IV, 3, s'exprime dans un cer-

tain nombre d'apocryphes qui ont ce trait commun qu'ils condamnent le mariage. Les *Actes de Paul* appartiennent à cette classe d'apocryphes à tendance encratite. L'auteur connaît les exhortations de l'Apôtre en faveur de la chasteté et de la continence; mais il défigure la pensée de Paul en insistant lourdement sur ces conseils jusqu'à leur donner l'apparence d'ordres, et en laissant dans l'ombre d'autres passages qui aideraient à les ramener à leur véritable valeur. L. Vouaux, *Les Actes de Paul*, Paris, 1913, p. 123, 124. Dans cet apocryphe, en effet, la prédication de Paul porte presque uniquement sur la pureté, la continence, le renoncement, par exemple n. 5 et 6, p. 155-157, et c'est bien ainsi que ses ennemis résument sa doctrine : « Ce séducteur trompe les âmes des jeunes gens et des vierges afin qu'ils ne se marient pas. » n. 11, p. 169. « Il écarte les jeunes gens des femmes et les vierges des hommes en disant : il ne peut y avoir pour vous de résurrection que si vous restez chastes et si, loin de souiller votre chair, vous la conservez pure, » n. 12, p. 171. Nous savons par Tertullien, *De baptismo*, c. XVII, *P. L.*, t. I, col. 1219, que l'Église condamna comme faussaire le prêtre reconnu coupable d'avoir composé cet ouvrage sous le nom de l'Apôtre; et sans doute, cette condamnation n'atteignait pas directement la doctrine qui y est enseignée; mais elle montre du moins que l'Église ne retrouvait pas dans cet aprocryphe la vraie pensée de saint Paul. — Les mêmes tendances encratites se retrouvent, plus accentuées encore, dans les autres *Actes* apocryphes, de Pierre, d'André, surtout de Jean et de Thomas.

On a voulu trouver une saveur d'encratisme à certains passages du *Pasteur* d'Hermas. En réalité ce sont des conseils de continence et rien de plus. Quand il dit, par exemple : « Crains Dieu et que sa crainte t'inspire la continence, » Mand. I, 2, édit. Lelong, Paris, 1912, p. 72, 73, il donne un conseil qui ne dépasse pas la pensée de Paul. Quand il ordonne de garder la fidélité à son épouse, Mand. IV, 1, p. 80, 81, c'est une loi naturelle qu'il exprime; et quand il permet expressément les secondes noces, Mand. IV, 4, p. 88, 89, il se place aussi loin que possible de l'encratisme.

La tendance encratite est plus marquée dans l'homélie du IIe siècle connue sous le nom de *IIa Clementis*. Elle se réfère à un passage de l'*Évangile selon les Égyptiens* et le commente ainsi : « Dans la rencontre de l'homme avec la femme, « ni homme ni femme » signifie qu'un frère à la vue d'une sœur ne pense point au sexe féminin à son propos, et qu'elle, à son tour, ne pense pas au masculin. Si vous agissez ainsi, veut-il dire, le royaume de mon Père viendra. » Édit. Hemmer, Paris, 1909, p. 154-155.

Mais dès lors l'encratisme pur ne se retrouve plus guère; presque toujours il se joint à quelque hérésie à laquelle il emprunte ses principes dogmatiques. Ces accointances fâcheuses de l'encratisme, selon le mot de Mgr Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. I, Paris, 1906, p. 514, prouvent nettement combien cette poussée était éloignée de la pensée de l'Église; si la morale du renoncement n'avait été si fortement conseillée dans l'Évangile, elles auraient pu jeter des soupçons défavorables sur l'ascétisme le plus orthodoxe.

b) *Les gnostiques*. — La conception gnostique de la matière, issue du principe mauvais et source de souillure pour l'âme, donnait à l'encratisme une base dogmatique trop naturelle pour qu'une alliance étroite ne s'établît pas entre ce qui n'était que tendance morale exagérée et ce qui était erreur philosophique et théologique. De fait, pendant tout le IIe siècle, les encratites sont, à peu près tous, plus ou moins entachés de gnosticisme, soit que des encratites, d'abord chrétiens, eussent voulu légitimer leurs conceptions excessives de pureté en les rattachant à une métaphysique de la matière, soit que les gnostiques aboutissent logiquement à la condamnation du mariage, œuvre de chair, condition de la propagation de la chair.

Basilide, voir t. II, col. 465 sq., conseille de s'abstenir du mariage; il le permet seulement comme un moindre mal, pour se débarrasser des tentations qui entraveraient la prière. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, l. III, c. I, *P. G.*, t. VIII, col. 1099-1102. Le même résultat pouvant être obtenu par toute satisfaction des appétits charnels, même en dehors du mariage, il n'est pas étonnant que plusieurs Pères lui aient reproché sa doctrine immorale, bien que ce reproche atteigne sans doute plus directement ses sectateurs que lui-même. Cf. Irénée, *Contra hæres.*, I, XXIV, 5, *P. G.*, t. VII, col. 678; Épiphane, *Hæres.*, XXIV, 3, t. XLI, col. 312 313; Jérôme, *Adv. Jovin.*, II, 37, *P. L.*, t. XXIII, col. 335.

Marcion est le plus connu des représentants de l'encratisme gnostique, sans doute parce que son influence fut profonde et durable, sans doute aussi parce qu'il eut la bonne fortune d'être réfuté par Tertullien. Pour Marcion la continence est, comme pour les divers gnostiques, une conséquence de sa doctrine. C'est bien, en effet, la pensée de Marcion, d'après Tertullien : *Non tinguitur apud illum caro, nisi virgo, nisi vidua, nisi cælebs, nisi divortio baptisma mercata... Sine dubio ex damnatione conjugii institutio ista constabit. Adv. Marc.*, l. I, c. XXIX, *P. L.*, t. II, col. 280. *Nega te nunc dementissimum, Marcion... (Deus tuus) nuptias non conjungit, conjunctas non admittit, neminem tinguit nisi cælibem aut spadonem, morti aut repudio baptisma servat. Ibid.*, l. IV, c. XI, col. 382; cf. c. XXXIV, col. 442. Voir ci-dessus col. 2024.

On connaît, par le même Tertullien, un autre gnostique, Apelle : *Marcion et Apelles ejus secutor, De præscriptionibus*, n. 33, *P. L.*, t. II, col. 46, qui aurait été l'ennemi du mariage. D'ailleurs cette position fut certainement celle de tout le gnosticisme.

Tatien, d'abord disciple de saint Justin, se sépara, dit-on, de l'Église après le martyre de son maître et s'attacha au gnosticisme. Saint Irénée, *Cont. hæres.*, I, XXVIII, 1, *P. G.*, t. VII, col. 690, 691, dit que, comme Marcion et Saturnin, « il appela les noces une corruption et une débauche », et qu'à la doctrine de ses maîtres il ajouta cette idée qui lui était personnelle, qu'Adam était damné. Saint Jérôme le qualifie de *prince des encratites*, sans doute pour sa notoriété plutôt qu'en raison d'une autorité qu'il aurait eue dans l'Église gnostique, et donne comme idée générale de son erreur qu'il considérait comme une débauche tout commerce sexuel : *Neque nos Marcionis et Manichæi dogma sectantes nuptiis detrahimus. Nec Tatiani principis encratitarum errore decepti omnem coitum spurcum putamus. Adv. Jovin.*, I, 3, *P. L.*, t. XXIII, col. 213.

Saint Jérôme nous renseigne sur un autre hérétique, Jules Cassien, voir t. II, col. 1829, 1830, qui fut un des chefs du docétisme; il l'appelle *encratitarum vel acerrimus hæresiarches. Comm. in epist. ad Galatas*, l. III, c. VI, *P. L.*, t. XXVI, col. 431. S'appuyant sur un texte de l'Épître aux Galates dont il tronquait les mots, Cassien raisonnait ainsi : *Si quis seminat in carne, de carne metet corruptionem. In carne autem seminat qui mulieri jungitur; ergo et is qui uxore utitur et seminat in carne ejus metet corruptionem. Ibid.* C'était donc, conformément à la doctrine gnostique, la condamnation du mariage, ou plutôt de l'acte conjugal.

c) *Les montanistes. Tertullien*. — Une des caractéristiques du mouvement montaniste était un ascétisme

rigoureux qui portait les adeptes du Paraclet à rompre leurs mariages, à vivre dans la continence et dans le détachement des biens en attendant le dernier jour. Ce n'était plus, comme dans le gnosticisme, une idée métaphysique qui aboutissait à la réprobation de la chair et du mariage; c'était un souci de perfection, rendu plus aigu par l'attente de la prochaine fin du monde, qui portait à considérer comme des lois rigoureuses les conseils d'ascèse donnés par saint Paul. Tel est bien le montanisme, d'après Tertullien, son plus ardent défenseur, son interprète le plus éloquent et le plus autorisé.

Même pendant sa période catholique, Tertullien, avec son tempérament violent et porté aux extrêmes, laissait entrevoir des tendances à l'encratisme.

Sans doute il ne condamne pas le mariage. Lui-même était marié, et dans le IIe livre de son traité *Ad uxorem*, il fait du mariage chrétien les plus magnifiques éloges : il montre dans la protection que Dieu accorde aux époux une garantie contre l'adversité; il brosse de la félicité du mariage chrétien un tableau d'une douceur qui contraste avec l'âpreté ordinaire de sa pensée et de son style : *Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii quod Ecclesia conciliat, et confirmat oblatio, et obsignat benedictio, angeli renunciant, Pater rato habet?... Quale jugum duorum unius spei, unius disciplinæ, ejusdem servitutis! Ambo fratres, ambo conservi, nulla spiritus carnisve discretio. Atquin vere duo in carne una ubi una caro, unus et spiritus. Simul orant, simul volutantur et simul jejunia transigunt... In Ecclesia Dei pariter utrique, pariter in convivio Dei, pariter in angustiis, in persecutionibus, in refrigeriis; neuter alterum celat, neuter alterum vitat, neuter alteri gravis est... Talia Christus videns et audiens gaudet, his pacem suam mittit; ubi duo, ibi et ipse; ubi et ipse, ibi et malus non est. Ad uxorem*, II, 9, *P. L.*, t. I, col. 1302-1304. Ce texte est de toute première valeur; étant donné le caractère de Tertullien et les erreurs dans lesquelles il tomba dans la suite, aucun témoignage ne peut être plus formel de l'estime dans laquelle l'Église tenait le mariage; car il ne contient aucune restriction : bonheur humain, bénédictions divines, vie chrétienne et surnaturelle des deux époux sous le regard de Dieu et en union avec le Christ, rien de plus beau n'a été dit du mariage chrétien. Le mariage n'est donc pas condamnable. Béni par Dieu dès le début, *Ad uxorem*, I, 2, col. 1277, restauré par le Christ, *ibid.*, II, 2 et 3, col. 1277, 1278, on ne peut le réprouver sans se mettre en contradiction avec la doctrine chrétienne. On trouvera un exposé complet de la pensée de Tertullien sur le mariage dans A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 370-377.

Et cependant, par une véritable contradiction, quand il oppose au mariage qui est le lot des âmes communes, la virginité à laquelle sont appelées seulement les âmes plus hautes, il le fait avec tant de vigueur que certaines de ses expressions laissent voir une sorte de mépris et de défaveur pour la vie conjugale. Le mariage n'a été, dit-il, que *permis* par l'Apôtre, et seulement pour ceux qui ne peuvent autrement échapper aux tentations, *Ad uxorem*, I, 3, col. 1278; et ce mot de *permission* revient souvent sous sa plume, surtout pendant la période montaniste, avec un sens de plus en plus accentué de tolérance d'un mal qu'on ne peut empêcher. Aussi rappelle-t-il avec complaisance à sa femme l'exemple des chrétiens qui, dès leur baptême, se vouent à la chasteté, ou des gens mariés qui vivent dans la continence : *Quot enim sunt qui statim a lavacro carnem suam obsignant! Quot item qui consensu pari inter se matrimonii debitum tollunt, voluntarii spadones pro cupiditate regni cælestis! Ibid.*, I, 6, col. 1283. A plus forte raison lui cite-t-il l'exemple des veuves qui ne se remarient pas. Tout le premier livre du traité *Ad uxorem* tend à détourner sa femme de se remarier s'il vient à mourir avant elle. « Le veuvage accepté pour Dieu, dit-il, vaut presque la virginité; » il établit entre la veuve et Dieu une intimité semblable à celle dont jouissent les âmes vierges. De telles femmes *malunt Deo nubere, Deo speciosæ, Deo sunt puellæ; cum illo vivunt, cum illo sermocinantur, illum diebus et noctibus tractant, orationes suas velut dotes Deo assignant. Ibid.*, I, 4, col. 1280. Et insensiblement le traité devient une diatribe contre les secondes noces. Elles sont un indice de faiblesse d'âme, car on se remarie surtout sous la pression de la concupiscence. *Ibid.* On le fait quelquefois aussi pour avoir des enfants, et c'est de l'irréflexion; car comment peut-on désirer des enfants alors que le malheur des temps ferait plutôt souhaiter la mort de ceux que l'on a, alors que l'approche du jugement les devrait faire regarder comme un embarras? *Ibid.*, I, 5, col. 1282. D'ailleurs l'Église montre bien ce qu'elle pense des secondes noces, quand elle écarte du sacerdoce les bigames. Aussi, puisque la femme mariée ne peut plus être mise au rang honorable des vierges, qu'elle soit heureuse de rester veuve et de retrouver la liberté que la Providence divine lui accorde de nouveau. *Amplectenda occasio est, quæ adimit quod necessitas imperabat. Ibid.*, I, 7, col. 1285. Voir A. d'Alès, *op. cit.*, p. 293-295.

Après son passage au montanisme, Tertullien, donnera à ses idées une forme beaucoup plus véhémente et plus acerbe. Sans doute, il ne se range pas à la suite de ceux qui condamnent le mariage; au contraire il prend nettement sa défense contre Marcion et les gnostiques. Dans son ouvrage contre Marcion il exprime sa propre pensée dans une formule qui joint à la plus vigoureuse concision l'orthodoxie la plus parfaite : Nous préférons, dit-il, la virginité au mariage *non ut malo bonum, sed ut bono melius. Non enim projicimus, sed deponimus nuptias; nec præscribimus, sed suademus sanctitatem. Adv. Marc.*, I, XXIX, *P. L.*, t. II, col. 280. Dans le *De monogamia*, qui est franchement de la période montaniste, il refuse encore de condamner le mariage; il oppose aux doctrines extrêmes des hérétiques et des *psychiques* le juste milieu qui est d'accepter le mariage et de réprouver les secondes noces : *hæretici nuptias auferunt, psychici ingerunt : illi nec semel, isti non semel nubunt... Unum matrimonium novimus, sicut unum Deum*, I, *P. L.*, t. II, col. 930, 931. Et pourtant, la comparaison qu'il établit entre la continence et le mariage laisserait entendre qu'il n'a pour ce dernier état que du mépris, qu'il le considère comme une faiblesse et une imperfection, bien plus, qu'il y voit une faute tolérée seulement par crainte de fautes plus graves.

C'est ce qui apparaît surtout dans sa condamnation des secondes noces; car, pour peu que l'on pousse son argumentation, elle va directement à condamner le mariage lui-même. Il aperçoit d'ailleurs cette conséquence et ne la repousse pas. Ainsi dans le *De exhortatione castitatis*, il traite expressément les secondes noces de *species stupri*, 9, *P. L.*, t. II, col. 924. Cependant, s'objecte-t-il, les lois font une différence entre le stupre et le remariage; et il répond : sans doute, il y a une différence de degré, non d'essence; dans le stupre, tout comme dans l'acte conjugal, qu'y a-t-il? *commixtio carnis, cujus concupiscentiam Dominus stupro adæquavit*, Matth., V, 28. Mais alors, dira-t-on, tu supprimes même le mariage? *Ergo jam et primas id est unas nuptias destruis?* Il ne nie pas. *Nec immerito, quoniam et ipsæ ex eo constant quo et stuprum. Ideo optimum est homini mulierem non attingere.* Dieu a néanmoins bien voulu permettre (*indulgere*) le mariage, il faut l'en remercier, non en abuser, et ce

serait en abuser que d'en user sans retenue. Ne serait-ce pas le cas si on tolérait les secondes noces? Ne serait-ce pas ouvrir la voie à une corruption semblable à celle de Sodome et de Gomorrhe? Car on ne s'arrête pas en pareil chemin; après avoir accepté les secondes noces, on se trouvera forcé d'accepter les troisièmes et davantage. *Nubamus igitur quotidie, et nubentes ab ultimo die deprehendamur tamquam Sodoma et Gomorrha... Et quando finis nubendi? credo post finem vivendi. De exhortatione castitatis*, 9, *P. L.*, t. II, col. 925. La pensée de Tertullien s'écarte donc sensiblement des déclarations orthodoxes qu'il avait proclamées : s'il réprouve absolument les secondes noces comme une preuve d'incontinence et une véritable débauche, il n'est pas loin d'englober dans la même réprobation le mariage lui-même; il n'est retenu que par la tolérance expresse de Dieu promulguée par saint Paul.

Encore faut-il bien voir en quoi consiste cette tolérance. Tertullien la réduit à fort peu de chose. Dans son *De monogamia*, tout entier consacré à argumenter contre les secondes noces, il explique quelle est, à son avis, la pensée de l'Apôtre. Avant tout, saint Paul voudrait que tous fussent comme lui. *Salvo, inquis, jure nubendi. Plane salvo, et videbimus quousque, nihilominus jam ex ea parte destructo qua continentiam præfert. Bonum, inquit, homini mulierem non contingere. Ergo malum est contingere. Nihil enim bono contrarium, nisi malum.* III, t. II, col. 932. Ce mal, pourtant, Paul le permet; c'est vrai, mais *non mere bonum est quod permittitur. Ibid.* Il le permet, ou plutôt il est forcé de le permettre; mais c'est malgré lui, sa volonté est toute différente : *si aliud quam quod voluit permittit, non voluntate sed necessitate permittens, non mere bonum ostendit quod invitus indulsit. Ibid.* — Saint Paul a dit également : il vaut mieux se marier que brûler. Tertullien interprète ce dernier mot du feu éternel de l'enfer et la pensée de l'apôtre se réduit donc à ceci : plutôt que de tomber dans la débauche et d'encourir par une vie criminelle les peines de l'enfer, mieux vaut encore se marier. Mais ce n'est pas faire un grand éloge du mariage que de le déclarer moins mauvais que le mal le plus grave qui soit. Et pour mieux faire comprendre sa pensée, Tertullien prend une comparaison : *melius est unum oculum amittere quam duos; si tamen discedas a comparatione mali utriusque, non erit melius unum oculum habere, quia nec bonum. Ibid.*, col. 933. — Il n'est pas moins sévère dans le *De pudicitia.* Il y répète à plusieurs reprises que saint Paul a simplement permis le mariage et qu'en vertu de cette tolérance, le mariage a cessé d'être un crime, mais qu'il n'en reste pas moins une tache. *De pudic.*, 16, t. II, col. 1012.

S'il est quelque peu gêné dans l'appréciation sévère qu'il porte sur le mariage, Tertullien montaniste ne garde aucune mesure et ne veut faire aucune concession quand il s'agit des secondes noces. Tout mariage est indissoluble; ni la répudiation ni la mort ne le peuvent rompre; tout époux qui se remarie commet donc un adultère. *Matrimonium est cum Deus jungit duos in unam carnem, aut junctos deprehendens in eadem carne conjunctionem signavit. Adulterium est cum, quoquo modo disjunctis duobus, alia caro, immo aliena miscetur... Adeo non interest vivo an mortuo viro nubat (mulier). De monog.*, 9, t. II, col. 941. Cette indissolubilité, même après la mort, est d'ailleurs une propriété réservée au mariage chrétien, le seul que Dieu scelle pour jamais, c'est-à-dire au mariage conclu entre chrétiens, ou, s'il a été conclu dans l'infidélité, ratifié après la conversion. Si le mariage a été rompu avant le baptême, l'époux survivant et converti est libre de se remarier : *ante fidem soluto ab uxore, non numerabitur post fidem secunda uxor quæ post fidem prima est. A fide enim ipsa vita nostra censetur. Ibid.*, 11, col. 945

La pensée de Tertullien a donc nettement progressé dans le sens de la sévérité, conformément à l'essence même du montanisme qui prétendait inaugurer la société plus parfaite des *pneumatiques* et supprimer l'excessive indulgence dont usait la société des *psychiques.* Catholique, il mettait sa femme en garde contre un second mariage; mais c'était de sa part moins un précepte qu'un conseil; s'il se servait du mot *præcipio*, il parlait du *consilium viduitatis*, *Ad uxorem*, I, 1, t. I, col. 1275, 1276, de l'exhortation faite par saint Paul, *ibid.*, II, 1, col. 1289; montaniste, il ne fait plus de distinction entre les secondes noces et la débauche. Catholique, il considérait le mariage comme une faiblesse; montaniste, il se défend encore de le réprouver absolument, puisque l'Apôtre a jugé bon d'user d'indulgence, mais il n'a pour lui que du mépris et y voit une faute : ce n'est plus une *sordes*, mais c'est une *macula. De pudic.*, 16, t. II, col. 1012. On trouvera dans A. d'Alès, *op. cit.*, p. 460-474, un exposé plus détaillé de la pensée de Tertullien montaniste.

d) Les novatiens. — Le schisme de Novatien, au milieu du IIIe siècle, fut également caractérisé par une discipline rigoureuse en réaction contre l'indulgence dont usait l'Église. Cette rigueur se manifesta surtout dans le refus d'admettre au pardon les *lapsi.* Mais le même esprit, si nous en croyons des renseignements dignes de foi, porta les schismatiques à condamner les secondes noces. C'est ce que nous apprend saint Épiphane, *Hæres.*, LIX, 3, *P. G.*, t. XLI, col. 1021. 1022 : « Ils refusent, dit-il, de garder la communion avec les bigames. Si quelqu'un se remarie après son baptême, ils le rejettent, ce qui est absolument déraisonnable. » Le même renseignement est donné avec plus de détails par Socrates, *H. E.*, V, XXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 641. Le 8e canon du concile de Nicée, Mansi, *Concil.*, t. II, col. 671, 672, fut porté contre les novatiens, Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. I, p. 577-587; il exige, avant qu'on les reçoive dans l'Église, qu'ils communiquent avec ceux qui se sont mariés en secondes noces.

e) Les ascètes. — L'ascétisme qui trouvait sa source dans les enseignements et les exemples du Christ et des Apôtres fut de tout temps en honneur dans l'Église; mais c'est surtout à partir du IIIe siècle qu'il prit un magnifique élan avec les anachorètes des déserts d'Égypte et de Palestine, avec les monastères qui se fondaient un peu partout en Orient. Il était inévitable que des exagérations se produisissent : ces âmes qui volaient à une vie austère pour éviter la corruption du monde étaient forcément tentées de se croire dans la seule vraie voie du salut, et de penser que la masse des chrétiens demeurait dans la voie large qui conduit à la perdition. De là à conclure que la vie ascétique et continente était obligatoire, la pente était glissante.

Ce fut l'erreur d'Eustathe, probablement cet Eustathe qui fut un des chefs du semi-arianisme et devint évêque de Sébaste vers 356. Cf. EUSTATHE DE SÉBASTE, t. V, col. 1565-1571; Duchesne, *Hist. anc. de l'Égl.*, t. II, Paris, 1907, p. 381-387 et 519; Hefele-Leclercq, t. I, p. 1044. Cette identification est attestée surtout par Socrates, *H. E.*, II, XLIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 351 sq., et par Sozomène, *H. E.*, III, XIV, *ibid.*, col. 1079. Nous connaissons ses erreurs ou celles de ses disciples par le concile de Gangres qui condamna les eustathiens vers 340. Le concile rappelle dans son *Libellus synodicus* que les eustathiens réprouvaient le mariage et ne laissaient aux gens mariés aucun espoir en Dieu. Ces erreurs sont repoussées par les canons 1, 9, 10 et 14. Ainsi can. 1 : « Si quelqu'un blâme le mariage et condamne la femme fidèle et reli-

gieuse qui dort avec son mari, affirmant qu'elle ne peut entrer dans le royaume de Dieu, qu'il soit anathème. » Can. 9 : « Si quelqu'un garde la continence ou la virginité, non à cause de la beauté et de la sainteté de cette vertu, mais parce qu'il s'écarte du mariage comme d'une chose abominable, qu'il soit anathème. » Mansi, *Concil.*, t. II, col. 1098-1102; Hefele-Leclercq, t. I, p. 1032. A ces erreurs, le concile oppose, dans un *Épilogue* la doctrine de l'Église : « Nous aussi, nous éprouvons de l'admiration pour la virginité unie à l'humilité; nous louons la continence jointe à la piété et à la dignité... Nous honorons aussi le chaste lien du mariage. »

Avant Eustathe, Hieracas de Leontopolis en Égypte, voir ce mot, t. VI, col. 2359-2361; Duchesne, t. II, p. 487, note 2, avait fondé une secte dont les membres devaient renoncer au mariage et à l'usage de la viande. D'après lui, le mariage, permis dans l'Ancien Testament, avait été supprimé par le Nouveau qui, autrement, n'aurait pas été plus parfait. S. Épiphane, *Hæres.*, LXVII, *P. G.*, t. XLII, col. 171 sq.

Il ne semble pas que de telles exagérations se soient produites en Occident. Nous verrons pourtant saint Jérôme, dans son admiration pour l'ascétisme et son ardeur à le vanter, se laisser aller à mépriser la vie des gens mariés, tout en se défendant bien de condamner le mariage.

f) Les priscillianistes. — Quoi qu'on pense du personnage assez énigmatique de Priscillien, quelques-uns de ses partisans, peut-être influencés par des doctrines gnostiques ou manichéennes, réprouvaient le mariage. C'est du moins ce qui ressort de la condamnation prononcée contre eux par un concile espagnol, réuni probablement à Tolède en 447. Le canon 16 est ainsi conçu : *Si quis dixerit vel crediderit conjugia hominum, quæ secundum legem divinam licita habentur, exsecrabilia esse, anathema sit.* Mansi, *Concil.*, t. III, col. 1004; Hefele-Leclercq, t. II, p. 487.

2. *Erreurs laxistes, exaltant le mariage au détriment de la virginité.* — Vers la fin du IVe siècle se produisit un courant de laxisme qui déniait toute valeur spéciale à l'observation des conseils de perfection et mettait sur le même pied la virginité et le mariage.

On ne connaît que peu d'écrivains qui aient osé mettre en formules une doctrine qui justifiait le relâchement des mœurs, mais qui était si manifestement contraire à l'idéal évangélique. Ceux qui l'ont fait ont voulu, ou excuser leur propre conduite, ou protester contre certains abus qui jetaient du discrédit sur la vie religieuse. Duchesne, *op. cit.*, t. II, p. 559, 560. Mais c'était un mouvement de doctrine qui ne pouvait avoir de lendemain. Après les jours héroïques des persécutions, qu'une réaction de relâchement se soit fait sentir, c'est trop naturel; mais dès que de la conduite on prétendait tirer une doctrine, on aboutissait à des propositions qui froissaient tout esprit chrétien; et saint Jérôme eut beau jeu quand il prit à parti, avec sa fougue habituelle, les malheureux qui avaient osé les avancer.

Le saint docteur fut d'abord sollicité par les fidèles de Rome de répondre à Helvidius. Homme de culture médiocre, celui-ci avait enseigné que la sainte Vierge, après avoir mis au monde Jésus, son premier-né, avait eu d'autres enfants; et pour décorer d'un semblant de raison cette hypothèse historique, il affirmait que le mariage l'emportait en valeur sur la virginité. Saint Jérôme le fustige dans son livre *De perpetua virginitate beatæ Mariæ adversus Helvidium*, composé vers 380. Après avoir prouvé la perpétuelle virginité de Marie, il expose les prérogatives de la virginité en général, et avec quelque exagération, la maintient au rang auquel elle a droit, bien au-dessus du mariage. Quant à l'argument invoqué par son adversaire qui mettait en parallèle la vie peu édifiante de certaines vierges avec la vie très digne et méritoire des honnêtes mères de famille, il en fait justice en quelques mots : *Numquid virginitatis est culpa, si simulator virginitatis in crimine est?* 21, *P. L.*, t. XXIII, col. 206.

Le second adversaire de saint Jérôme fut Jovinien. Cf. Haller, *Jovinianus, die Fragmenten seiner Schriften*, dans *Texte und Untersuchungen, Neue Folge*, t. II, Leipzig, 1897. Jovinien avait longtemps été moine et vécu en moine; puis, après une vie qui paraît avoir été exemplaire, il s'était jeté dans une existence de luxe et de plaisir. Le tableau que trace de ce contraste son redoutable contradicteur est d'une vigueur qui égale les plus durs portraits de Juvénal. *Adversus Jovinianum*, I, 40, *P. L.*, t. XXIII, col. 268. Est-ce pour justifier son changement de vie que Jovinien se mit à inventer une théorie? toujours est-il que celle-ci, telle que la résume saint Jérôme, ressemble bien à une justification personnelle. Elle tient en quatre propositions dont la première seule a trait au mariage : *dicit virgines, viduas et maritatas quæ semel in Christo lotæ sunt, si non discrepent ceteris operibus, ejusdem esse meriti.* I, 3, *P. L.*, col. 211. Les arguments invoqués par Jovinien nous sont connus par leur réfutation. C'était d'abord l'exemple des patriarches de l'Ancien Testament qui se sont sanctifiés dans le mariage, celui des apôtres qui eux aussi furent mariés, celui de Jésus lui-même qui manifesta son estime pour le mariage en assistant aux noces de Cana; c'étaient ensuite les paroles de saint Paul, qui recommande le mariage en plusieurs circonstances et qui, n'ayant pas reçu par révélation divine le précepte de la virginité, n'a pas osé le porter lui-même; c'étaient aussi les indications que nous fournit la nature elle-même et Dieu son créateur, puisque la distinction des sexes n'a pu avoir pour but que la propagation de la race humaine par le moyen du mariage. — Avant la foudroyante réfutation de saint Jérôme, en 392 ou 393, Jovinien avait été condamné par le pape Sirice, en 389. *Epist.*, VII, *P. L.*, t. XIII, col. 1168 sq. A l'occasion de cette condamnation, saint Ambroise écrivit au pape, en son nom et au nom du synode réuni à Milan, pour le féliciter de sa vigilance contre les erreurs. *Epist.*, XLII, *P. L.*, t. XVI, col. 1121 sq. Une autre lettre de saint Ambroise, écrite en 396, met en garde l'église de Verceil contre deux sectateurs de Jovinien, Sarmatio et Barbatianus. *Epist.*, LXIII, col. 1189 sq.

Quelques années plus tard, saint Jérôme dut défendre le célibat des clercs et la vie monastique contre un prêtre du pays de Comminges, Vigilantius, avec qui il avait eu auparavant des démêlés à propos de la querelle origéniste. Peut-être Vigilantius n'était-il pas tout à fait aussi coupable que sa réputation le laisserait croire, Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. III, p. 169, 170, Paris, 1910. Il fut pris à partie avec une extrême violence. Tous les pays, dit en commençant saint Jérôme, ont produit des monstres; seule la Gaule faisait exception; elle abondait au contraire en hommes courageux et très éloquents. Mais voici que, pour faire cesser cette exception trop honorable, surgit Vigilantius, que l'on devrait plutôt appeler Dormitantius. Il énumère ensuite ses erreurs, parmi lesquelles il indique celle-ci : *continentiam dicit hæresim, pudicitiam libidinis seminarium. Contra Vigilantium*, 1, *P. L.*, t. XXIII, col. 339. On jugera du ton de cette réfutation par cette phrase où saint Jérôme montre les conséquences qu'aurait l'abolition du célibat des clercs : *Hoc docuit Dormitantius, libidini frena permittens, et naturalem carnis ardorem qui in adolescentia plerumque fervescit suis hortatibus duplicans, immo extinguens coitu feminarum, ut nihil sit quo distemus a porcis.* 2, col. 341.

Dans ces trois ouvrages, le vigoureux controversiste

se laissa plus d'une fois emporter par sa fougue, au point de faire scandale, et plusieurs de ses raisonnements semblent rapprocher sa pensée de celle de Tertullien : il prend d'ailleurs à celui-ci des mots et des phrases caractéristiques, sans en avertir le lecteur. Comparer, par exemple, Tertullien, *De monogamia*, 3, *P. L.*, t. II, col. 932 et Jérôme, *Adv. Jovin.*, I, 7. t. XXIII, col. 218; *De monog.*, *ibid.*, col. 933 et *Adv. Jovin.*, I, 9, col. 222. Nous verrons plus loin comment il dut revenir en arrière et adoucir certaines de ses affirmations qui sentaient l'erreur encratite.

2° *Doctrine de l'Église.* — On ne comprendra bien la pensée des Pères que si on a présentes à l'esprit les deux remarques suivantes :

La comparaison entre le mariage et la continence repose sur la distinction entre les *préceptes* et les *conseils*. La morale de l'Évangile et de l'Église est à deux degrés. Il y a les lois morales imposées à tous : ces lois laissent une grande marge à la liberté humaine, et par exemple, sauf circonstances spéciales, chacun demeure libre de se marier ou non; la décision une fois prise, la loi morale, qui s'adapte aux situations diverses, reprend ses droits : il y a des obligations de chasteté pour les personnes mariées comme il y en a pour celles qui ne se marient pas. Mais à certaines âmes, ces lois elles-mêmes ne suffisent pas; elles sont capables de viser plus haut et Dieu les y invite. Elles entrevoient une vie plus élevée que celle du commun des hommes, vie de prière, de sacrifice, d'apostolat, vie dans laquelle on s'oublie davantage soi-même et ses propres intérêts afin de pouvoir sans lien terrestre se consacrer aux intérêts de Dieu et du prochain. Ce renoncement total, Dieu ne l'impose pas, il le propose, et c'est la vocation religieuse ou sacerdotale; les divers degrés de ce renoncement, Dieu les propose également, même aux âmes qui n'ont pas entendu l'appel au renoncement total ou n'ont pas eu le courage de le suivre. Ce sont les conseils évangéliques, les invitations adressées par Dieu aux âmes qui veulent bien être de l'élite. L'existence de cette morale supérieure à la morale ordinaire n'est pas la condamnation de celle-ci; il y a bien des demeures dans la maison du Père, non seulement au ciel, mais sur terre. De ce que certaines âmes ont la générosité de renoncer au mariage, qu'elles suivent une voie meilleure, il n'en résulte pas que le mariage soit condamnable, de même que le renoncement aux richesses de la terre par la pauvreté évangélique n'est nullement une condamnation de ceux qui possèdent. L'Église maintient la distinction faite par Jésus lui-même entre la voie à suivre si l'on veut se sauver, celle des préceptes communs, et la voie qui mène à la perfection, celle des conseils. Matth., XIX, 17 et 21. Cf. É. Baudin, *L'Évangile*, Paris, 1921, p. 228, note 2.

Quand l'Église compare mariage et virginité, elle compare état à état et non pas âme à âme. Elle ne prétend pas que toute âme, par le fait seul qu'elle a renoncé au mariage, est parfaite et que toute âme liée par le mariage, est vouée à la médiocrité. On se sanctifie dans le mariage, si par ailleurs on a la générosité de pratiquer d'autres actes de renoncement; et par contre on peut garder la continence et manquer à d'autres obligations très graves. C'est la réflexion qu'après saint Jérôme L. Duchesne fait très justement en parlant des ascètes du IVe siècle : « On répétait sans cesse que, toutes choses égales d'ailleurs, la virginité l'emporte sur le mariage, représente un état meilleur, plus méritoire pour l'autre vie... Nul ne songeait [cependant] à placer un mauvais moine ou une vierge frivole au-dessus d'un père ou d'une mère de famille fidèle à ses devoirs. » *Hist. anc. de l'Égl.*, t. II, p. 559.

1. *Comparaison entre le mariage et la virginité.* — La doctrine constante des Pères est admirablement exposée dans ce passage de Tertullien : *Sanctitatem* (la virginité) *sine nuptiarum damnatione novimus et sectamur et præferimus, non ut malo bonum sed ut bono melius. Adv. Marcion.*, I, XXIX, *P. L.*, t. II, col. 280. Tous les textes que nous citerons rendront le même son; car c'est en faisant appel aux affirmations des auteurs condamnés ou en donnant à certaines expressions de controversistes une importance qu'elles ne méritent pas que l'on a pu attribuer à l'Église des premiers siècles une certaine défaveur et comme un mépris pour l'état de mariage.

a) Pères du IIe siècle. — Le *Pasteur* d'Hermas veut sauvegarder les saintes lois de la fidélité conjugale : « Je t'ordonne de garder la chasteté. Ne laisse jamais entrer dans ton cœur la pensée d'une femme étrangère... Souviens-toi toujours de ton épouse et tu ne t'égareras jamais... » Mand., IV, I, 1, édit. Lelong, p. 80, 81. Plus loin, n. 7 et 8, p. 82, 83, il ordonne au mari de reprendre sa femme coupable et repentante, car « en ne la reprenant pas, il pécherait et se chargerait d'une lourde faute ».

Saint Ignace, † 107, vante la continence, mais veut qu'on se garde de l'excès : « Si un fidèle, pour honorer la chair du Seigneur, peut garder la continence, qu'il la garde, mais sans orgueil. S'il en conçoit de la vanité il est perdu. » *Ad Polycarp.*, V, 2, *P. G.*, t. V, col. 723, 724.

L'Épître à Diognète, V, 6, dit que les chrétiens se marient et ont des enfants comme tout le monde. *P. G.*, t. II, col. 1173, 1174; Funk, *Opera Patr. apostol.*, t. I, p. 318, 319, Tubingue, 1887.

Saint Justin compare les mœurs chrétiennes à la corruption païenne, et voici comme il en parle : « Nous ne contractons mariage que pour avoir des enfants; ou, si nous ne nous marions pas, nous restons dans une continence perpétuelle. » *Apolog.*, I, 29, *P. G.*, t. VI, col. 373.

Denys de Corinthe, vers 160, écrit à Pinytos, évêque de Cnossos, de ne pas imposer sur le cou des frères le lourd fardeau de la continence comme une obligation nécessaire, mais d'avoir égard à l'infirmité de la plupart des hommes. Eusèbe, *H. E.*, IV, XXIII, *P. G.*, t. XX, col. 387, 388.

Vers la fin du IIe siècle, Minucius Félix décrit ainsi la vie des chrétiens : *Unius matrimonii vinculo libenter inhæremus,... plerique inviolati corporis virginitate perpetua fruuntur potius quam gloriantur; tantum denique abest incesti cupido ut nonnullis rubori sit etiam pudica conjunctio. Octavius*, 31, *P. L.*, t. III, col. 337.

b) Dans l'Église grecque. — Clément d'Alexandrie revient à diverses reprises sur ce sujet dans ses *Stromates*. Dieu, dit-il, nous laisse libres de nous marier ou de garder la virginité, l. III, c. IX, *P. G.*, t. VIII, col. 1169, 1170. Dieu est avec ceux qui vivent honnêtement dans le mariage comme avec ceux qui gardent la continence. *Ibid.*, c. X. Le mariage n'est pas péché, et ni Jésus ni saint Paul ne l'ont condamné. C. XII, col. 1177 sq.

Saint Athanase, écrivant à Amoun, supérieur de monastères en Égypte, célèbre le bonheur de celui qui, dans sa jeunesse, a contracté librement mariage et s'est servi de sa nature pour avoir des enfants; puis, comparant à ce mariage la virginité, il ajoute : « Il y a deux voies dans la vie; l'une plus facile et plus commune, celle du mariage; l'autre supérieure et digne des anges, la virginité. Si l'on choisit la voie commune, le mariage, on ne mérite pas de blâme, mais on ne reçoit pas autant de grâces. » *Epist. ad Amun. mon.*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1173, 1174.

Saint Basile, ou l'auteur du IVe siècle qui a écrit le *Liber de vera virginis integritate*, expose aux vierges les devoirs à pratiquer et les précautions à prendre pour rester fidèles. Mais, loin de blâmer le mariage, il

le déclare légitime et honorable s'il est contracté, non en vue du plaisir, mais dans le but d'avoir des enfants et de trouver dans la vie conjugale l'aide dont on a besoin. 38, *P. G.*, t. xxx, col. 745, 746.

Saint Cyrille de Jérusalem exalte l'ordre des moines et des vierges qui mènent au milieu du monde une vie angélique, mais il ajoute : « Si tu accomplis parfaitement le devoir de la chasteté, tu ne dois pas t'élever contre ceux qui, liés par le mariage, suivent une voie moins parfaite. *Catech.*, iv, 24, 25, *P. G.*, t. xxxiii, col. 487, 488.

Saint Grégoire de Nysse a écrit un livre *Sur la virginité*; comme tous les autres Pères, il en vante les beautés, mais il a bien soin de faire remarquer que les éloges adressées à un genre de vie plus élevé ne doivent pas être entendus comme une désapprobation du mariage; car lui aussi, dit-il, a reçu la bénédiction de Dieu. vii, *P. G.*, t. xlvi, col. 353, 354.

Mais, de tous les Pères grecs, c'est saint Jean Chrysostome qui a le plus approfondi cette question de la valeur morale du mariage, soit dans ses commentaires sur la sainte Écriture, soit dans ses sermons et homélies, soit dans son beau livre *De la virginité*. Sa pensée a été étudiée d'une manière très précise et complète dans la thèse de M. Moulard, *Saint Jean Chrysostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité*, Paris, 1923; l'auteur ne se contente pas de rassembler les textes; en les rapprochant des autres textes patristiques, il montre que le saint docteur a été le fidèle interprète de la doctrine de l'Église. Les principales idées de saint Jean Chrysostome sont les suivantes : 1. Le mariage n'est pas un obstacle au salut, sans quoi Dieu ne l'aurait pas institué; il n'est pas davantage, du moins en lui-même, un obstacle insurmontable à la pratique des devoirs religieux : tout homme marié, s'il a de l'ardeur et du zèle, peut accomplir les actes de piété qui sont prescrits. *In cap. V Genes.*, hom. xxi, 4, *P. G.*, t. liii, col. 180; *In illud : Vidi Dominum*, hom. iv, 2 et vi, 1, t. lvi, col. 122, 123 et 136; *In Matth.*, hom. xliii, 5, *P. G.*, t. lvii, col. 464 sq., etc. — 2. Dieu avait établi le mariage en vue de la procréation des enfants, *In epist. ad Ephes.*, i, hom. ii, 3, t. lxii, col. 20 ; mais le péché ayant fait perdre à la nature humaine son équilibre primitif, le mariage a pour but principal, dans l'état présent de l'humanité, de remédier à la concupiscence, et c'est dans ce but surtout que saint Paul recommande d'y recourir, *De virginitate*, 19, t. xlviii, col. 547 et autres textes dans Moulard, *op. cit.*, p. 72 sq. Cette idée, particulière à saint Jean Chrysostome, le porte à envisager le mariage avec moins de faveur : il n'est plus, en effet, que le port où se réfugient les âmes trop tentées ou trop faibles, les âmes fortes et élevées étant seules capables de porter les charges de la virginité. C'est ce qui a permis à certains auteurs de représenter le saint évêque comme méprisant le mariage, ainsi A. Puech, *Saint Jean Chrysostome*, coll. *Les saints*, Paris, 1913, p. 21 ; l'expression est au moins exagérée. — 3. Le mariage, en effet, qui avait été établi par Dieu créateur, n'a pas été détruit ni abaissé par Jésus qui, au contraire, a honoré et sanctifié le mariage en assistant aux noces de Cana, *In illud : Propter fornicationes uxorem...*, i, 2, t. li, col. 210; *In illud : Vidi Dominum*, iv, 3, t. lvi, col. 123; saint Paul lui-même, qui pourtant vante et recommande la virginité, n'a jamais blâmé ceux qui se marient, *De libello repudii*, ii, 4, t. li, col. 223; *In Iam ad Tim.*, iv, hom. xii, 3, t. lxii, col. 560; dans plusieurs cas, il déclare qu'il vaut mieux se marier, *In illud : Propter fornicationes uxorem...*, *loc. cit.*; et il a manifesté une bienveillance spéciale à la famille d'Aquila et de Priscille. *In illud : Salutate Priscillam*, i, 3, t. li, col. 190, 191. — 4. Le mariage, si grand soit-il, n'est pourtant pas l'état parfait. Bien plus noble est la condition des âmes courageuses qui gardent leur virginité : semblables aux anges, elles se tiennent en présence de Dieu et se dévouent à son service. *De virginitate*, 11, t. xlviii, col. 540. En somme la pensée de saint Jean Chrysostome sur la valeur morale comparée des deux états se résume dans ce passage de son bel opuscule sur la virginité : « Mon avis est que la virginité l'emporte de beaucoup sur le mariage. Et pourtant il n'en résulte pas que je place le mariage parmi les choses mauvaises : je le loue grandement au contraire; il est pour ceux qui veulent en user avec rectitude un port de continence qui maintient la nature dans de justes limites... Le mariage est bon; et la virginité n'en est que plus admirable, puisqu'elle est meilleure encore. » 9 et 10, col. 539, 540.

Il est sans doute inutile de pousser plus loin notre enquête chez les Pères grecs. Leur pensée est aussi éloignée que possible des erreurs qui ont condamné le mariage. Les *Canons apostoliques*, dont la rédaction peut être de la fin du ive siècle, donnent la même note doctrinale, et cela d'une manière presque officielle, étant données la faveur dont ils jouirent et l'autorité derrière laquelle ils s'abritaient. Le can. 5 défend aux clercs de répudier leur femme sous prétexte de religion; le can. 50 punit les clercs ou les laïques qui s'abstiendraient du mariage ou pratiqueraient l'abstinence de viande ou de vin non par ascèse personnelle, mais parce qu'ils tiennent ces choses pour exécrables : penser ainsi est un blasphème contre le Créateur. Mansi, *Concil.*, t. i, col. 29, 30, 39, 40.

e) *Dans l'Église latine.* — Nous ne revenons pas sur la pensée de Tertullien : il a des textes très nets, et même dans sa période semi-montaniste il n'est pas le fougueux adversaire du mariage qu'on a voulu voir en lui.

Saint Cyprien a composé plusieurs opuscules dans lesquels il prodigue les éloges à la virginité; il y voit une des plus pures gloires de la morale chrétienne; mais il a soin d'ajouter : *Nec hoc jubet Dominus, sed hortatur; nec jugum necessarium imponit, quando maneat voluntatis arbitrium liberum. Sed cum habitationes multas apud Patrem dicat, melioris habitaculi hospitia demonstrat. De habitu virginum*, 33, *P. L.*, t. iv, col. 463.

Saint Ambroise est un des Pères qu'on a voulu représenter comme contempteurs du mariage, par exemple, G. Boissier, *La fin du paganisme*, Paris, 1894, t. ii, p. 364, 365. Le fait est qu'il fut un des plus ardents à prêcher la virginité ou le veuvage dans ses traités *De virginibus*, *De viduis*, *De virginitate*, *De exhortatione virginitatis* *P. L.*, t. xvi. Mais des éloges qu'il donne à la vie continente, aucune défaveur ne résulte pour le mariage. Voici en effet quelques-unes des idées qu'il développe : 1. Il n'y a pas, dans l'Église ni dans le ciel, cette monotone indigence qui existerait, si seuls les continents y avaient place; le salut, comme l'Église, est ouvert à tous ceux qui veulent y entrer, aux vierges, aux veuves, mais aussi aux gens mariés : *Docemur itaque triplicem castitatis esse virtutem, unam conjugalem, aliam viduitatis, tertiam virginitatis. Non enim aliam sic prædicamus ut excludamus alias... In hoc Ecclesiæ est opulens disciplina quod quos præferat habet, quos rejiciat non habet... Ita igitur virginitatem prædicavimus, ut viduas non rejiceremus; ita viduas honoramus, ut suus honos conjugio reservetur. Non nostra hæc præcepta, sed divina testimonia docent. De viduis*, iv, col. 241; cf. *De virginitate*, vi, col. 274. — 2. Le mariage n'est pas un mal; si saint Ambroise en détourne les fidèles, c'est qu'il est, non une faute, mais une charge, un lien qui empêche de s'élever à Dieu aussi librement. *De*

viduis, c. XIII, col. 259; *De virginitate, loc. cit.* — 3. Ce serait donc aller contre la vraie doctrine que de condamner le mariage, sous prétexte d'exalter la virginité. *Non enim imperari potest virginitas, sed optari. De virginibus*, I, v, col. 195. *Nemo ergo qui conjugium elegit reprehendat integritatem, vel qui integritatem sequitur condemnet conjugium. De virginitate, loc. cit.* Saint Sirice venait de condamner les erreurs de Jovinien, et avait ainsi exposé la doctrine de l'Église : « Certainement, disait-il, nous acceptons sans les mépriser les engagements des noces, puisque nous y prenons part par la cérémonie du voile; mais nous accordons un honneur plus grand aux vierges que les noces produisent. » *Epist.*, VII, 3, *P. L.*, t. XIII, col. 1171. Saint Ambroise, en félicitant le pape, reprend les mêmes idées qui représentent bien sa doctrine : *Neque nos negamus sanctificatum a Christo essecon jugium... Jure laudatur bon auxor, sed melius pia virgo præfertur... Bonum conjugium per quod est inventa posteritas successionis humanæ, sed melior virginitas per quam regni cœlestis hæreditas acquisitu... Epist.*, XLII, 3, t. XVI, col. 1124. — 4. Bien plus, d'un mot dit en passant, il fait un bel éloge de la grossesse et de la maternité. La sainte Vierge, dit-il, s'est mariée parce qu'il ne fallait pas qu'elle éprouvât quelque honte d'être mère, *cum conjugii præmium et gratia nuptiarum partus sit feminarum. Expos. evang., sec. Lucam*, II, 2, *P. L.*, t. XV, col. 1553.

Plus que tous les autres, saint Jérôme devait naturellement se montrer sévère pour la condition des personnes mariées. Non seulement il fut toujours ardent à propager l'idéal de renoncement, non seulement il fut un apôtre de la virginité et de la vie religieuse aux charmes de laquelle il se laissa prendre lui-même, mais les polémiques qu'il eut à soutenir pour défendre son idéal tendaient à exciter son ardeur et à lui faire prendre parti contre le terre à terre de la vie conjugale. Il faut bien avouer, en effet, qu'il n'est pas tendre pour les personnes mariées; et si on prenait à la lettre un grand nombre de ses expressions, quand il réfute Helvidius, Jovinien ou Vigilantius, on le cataloguerait sans hésiter parmi les plus fougueux encratites.

Contre les adversaires de la virginité, il doit défendre l'idéal proposé par Jésus et par saint Paul. C'est pourquoi il donne à la vie des âmes vierges les plus magnifiques éloges; il dit, par exemple : *Nuptiæ terram replent, virginitas paradisum. Adv. Jovin.*, I, 16, *P. L.*, t. XXIII, col. 235; et, parce que Jovinien alléguait l'exemple des Apôtres qui furent mariés, Jérôme trouve dans la particulière affection que Jésus eut pour Jean la récompense de sa virginité, *virgo permansit et ideo plus amatur a Domino..., ibid.*, n. 26, col. 246. La virginité suppose la consécration totale au service de Dieu dans la double pureté de l'esprit et du corps : *illa virginitas est hostia Christi cujus nec mentem cogitatio, nec carnem libido maculavit.* C'est pourquoi Dieu aime les âmes vierges, et c'est pourquoi l'Apôtre veut que tous les fidèles soient comme lui; c'est la volonté de Dieu et de saint Paul; le mariage est seulement permis, toléré, non pas voulu : *Aliud est velle quid Apostolum, aliud est ignoscere. Adv. Jovin.*, I, 7, col. 221. *Nos qui corpora nostra exhibere debemus hostiam vivam, sanctam, placentem Deo,... non quid concedat Deus, sed quid velit consideremus... Quod concedit, nec bonum, nec beneplacens est, nec perfectum. Ibid.*, n. 37, col. 262, 263. Cette idée, saint Jérôme la développe au grand dommage du mariage. Saint Paul, a dit : « Il est bon à l'homme de ne pas toucher de femme. » Jérôme reprend l'argumentation de Tertullien : *malum est ergo tangere*; *nihil enim bono contrarium est nisi malum. Ibid.*, n. 7, col. 218. Sans doute, saint Paul a dit aussi : « mieux vaut se marier que brûler; » comme Tertullien encore, Jérôme dit : « c'est ainsi qu'il vaut mieux ne perdre qu'un œil que de les perdre tous les deux, » et cela ne veut pas dire que ce soit un bien; puis, prenant à partie l'Apôtre lui-même, il le somme de s'expliquer : *si per se nuptiæ sunt bonæ, noli eas incendio comparare, sed dic simpliciter : bonum est nubere. Suspecta est mihi bonitas ejus rei quam magnitudo alterius mali malum esse cogit inferius. Ego autem non levius malum, sed simplex per se bonum volo. Ibid.*, n. 9, col. 222, 223. Comment en effet le mariage serait-il bon? Il écarte de la prière, *De perpet. virgin... adv. Helvid.*, n. 20, *P. L.*, t. XXIII, col. 204; *Adv. Jovin.*, I, 7, col. 220. Il ne permet pas la sainteté; car s'il y a des saints parmi les gens mariés, c'est seulement à condition que dans le mariage ils aient imité la vie des vierges, *Adv. Helvid.*, 21, col. 204; et les prêtres, parce qu'ils doivent être saints, sont obligés de s'abstenir du mariage. *Adv. Jovin.*, I, 34, col. 257.

Ces textes semblent absolument formels, et à les parcourir, on serait tenté de ranger saint Jérôme parmi les adversaires les plus déclarés du mariage. Et pourtant au milieu même de ses polémiques, il s'en défend. Dans son traité contre Helvidius, il supplie ses lecteurs de ne pas prendre pour une condamnation du mariage les éloges qu'il fait de la virginité, n. 21, col. 204. En tête de sa réfutation de Jovinien, il fait cette déclaration : *Neque nos, Marcionis et Manichæi dogma sectantes, nuptiis detrahimus; nec Tatiani principis encratitarum errore decepti omnem coitum spurcum putamus... Scimus in domo magna non solum vasa esse aurea et argentea, sed et lignea et fictilia... Non ignoramus honorabiles nuptias et torum immaculatum.* I, 3, col. 213. Il y revient encore vers la fin : *Nunc autem cum hæreticorum sit damnare conjugia... Ecclesia matrimonia non damnat, sed subjicit; nec abjicit, sed dispensat, sciens in domo magna non solum esse...*, etc., I, 40, col. 270.

Malgré ces mises au point, Jérôme avait tellement dépassé la mesure et abaissé le mariage, et dans un langage si peu chaste, que ses opuscules firent scandale à Rome, surtout son traité contre Jovinien. Deux amis, Pammachius et Domnion, l'avertirent des interprétations fâcheuses auxquelles il donnait prise. En leur répondant, le vigoureux controversiste revient en arrière et essaie d'atténuer les exagérations que la lutte lui avait fait commettre. Il se plaint, particulièrement dans sa lettre à Pammachius, *Epist.*, XLVIII, *P. L.*, t. XXII, col. 493 sq., qu'on veuille le regarder comme un ennemi du mariage. Soldat combattant sur la brèche, voulant vaincre pour défendre son poste, peut-on exiger que ses coups soient tellement bien mesurés qu'ils ne portent jamais trop loin? Et comment peut-on le supposer assez peu versé dans l'Écriture sainte pour ignorer les passages qui font l'éloge du mariage. On aurait dû comprendre que son but étant de défendre la virginité, c'est vers ce but à l'exclusion de tout autre que portait son argumentation. Après ces explications, il reprend les principales de ses affirmations, soit pour en montrer l'orthodoxie, soit pour en diminuer la rigueur. Il maintient encore que l'accomplissement de l'acte conjugal doit écarter de la communion un jour ou deux, n. 15, col. 506; mais, sauf cette sévérité, il se défend bien d'avoir le moindre sentiment de blâme contre le mariage, et en effet c'est la pure doctrine de l'Église qu'il énonce : *via regia* [*est*] *ita appetere virginitatem, ne nuptiæ condemnentur*, n. 8, col. 498. *Igitur hoc extrema voce protestor me nec damnasse nuptias, nec damnare... Virginitatem autem in cœlum fero*, n. 20, col. 509.

Auparavant déjà il avait exposé la même doctrine orthodoxe dans sa fameuse lettre à Eustochium, *De*

custodia virginitatis. *Epist.*, XXII, *P. L.*, t. XXII, col. 394 sq. Il y disait que toute son estime pour la virginité ne doit pas être traduite en blâme pour le mariage; car c'est déjà une grande gloire pour les personnes mariées que de venir après les vierges, n. 19, col. 405. Il y expliquait pourquoi l'Apôtre a donné seulement le conseil, et non pas l'ordre, de garder la virginité, c'est que, pour la majorité des hommes il eût été trop dur de lutter contre les tendances naturelles et de mener une vie angélique; mais le fait de n'être pas obligatoire rend plus belle la condition des vierges, n. 20, col. 407. C'est admettre sans restriction que le mariage n'est pas condamné.

Avec saint Augustin, nous allons trouver l'exposé définitif de la doctrine du mariage, au point de vue de sa valeur morale. Dans ses ouvrages *De continentia*, *De bono conjugali*, *De sancta virginitate*, *De bono viduitatis*, *De nuptiis et concupiscentia*, le saint docteur a condensé tout le résultat de l'élaboration qui s'était faite au cours de l'âge patristique.

Il connaît divers hérétiques qui ont réprouvé le mariage, par exemple Tatien et ses fauteurs, *De hæres.*, 25, *P. L.*, t. XLII, col. 30, et les manichéens, *ibid.*, 46, col. 37; il sait aussi que, pour avoir trop véhémentement répondu à Jovinien, Jérôme s'est fait regarder comme un adversaire du mariage. *Retractat.*, II, 48, t. XXXII, col. 639. A l'opposé, il établit nettement la doctrine catholique : le mariage n'est pas condamnable, *Contra Julian.*, V, 66, t. XLIV, col. 820; il a été institué et béni par Dieu dès l'origine du monde, puis élevé par Jésus au rôle sublime de représenter sa propre union avec l'Église, *De nupt. et concup.*, II, XXXII, t. XLIV, col. 468; par conséquent, quand Augustin loue la virginité, il prétend bien ne pas considérer le mariage comme blâmable, *De sancta virginitate*, 18, t. XL, col. 404; et c'est même faire un plus bel éloge de l'état des vierges que de le placer au-dessus d'un autre état qui est bon de soi. *Ibid.*, 21, col. 406. Le mariage est bon parce qu'il est constitué par trois choses bonnes : *Hæc omnia bona sunt propter quæ nuptiæ bonæ sunt, proles, fides, sacramentum*, *De bono conjug.*, 32, t. XL, col. 394; ou encore *generandi ordinatio, fides pudicitiæ, connubii sacramentum*, *De pecc. origin.*, 39, t. XLIV, col. 404, c'est-à-dire la procréation des enfants par l'acte conjugal, la chasteté dans la fidélité réciproque et l'indissoluble engagement des époux.

C'est surtout à propos de la valeur morale de l'*acte conjugal* que la pensée de saint Augustin marque un progrès notable sur celle des autres Pères. Avant lui, cette question, très pratique pour des époux consciencieux, n'avait reçu que des solutions hâtives et sans nuances. Tertullien, qui semble considérer comme répugnantes les relations conjugales, *De exhortatione castitatis*, 9, *P. L.*, t. II, col. 924, 925, les accepte cependant comme nécessaires à la conservation et à la propagation de la race humaine. Les Pères qui suivent, se souvenant de la volonté de Dieu, manifestée dans la création par la distinction des sexes et d'une manière positive par l'ordre donné au premier couple humain : *Crescite et multiplicamini*, ne font pas difficulté à considérer ces relations comme normales et parfaitement légitimes. Il n'y a guère que saint Jérôme à montrer quelque sévérité : il exclut de la communion pendant quelques jours les époux qui ont usé du mariage; il exige par conséquent quelques jours de continence comme préparation obligatoire à la communion, *Epist.*, XLVIII, 15, *P. L.*, t. XXII, col. 506; pour lui, l'usage du mariage n'est pas une faute, mais plutôt, il le dit lui-même, un empêchement à la prière, conformément à l'indication qu'il prétend trouver dans saint Paul. I Cor., VII, 5.

Mais, en déclarant licite l'acte conjugal, les Pères supposent toujours que les époux auront en vue ce qui en est le but direct et la raison d'être, qu'ils se proposeront d'avoir des enfants. Les moralistes païens aux mêmes essayaient d'élever à ce but l'esprit des époux, cf. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, p. 52; textes dans Moulard, *op. cit.*, p. 50 sq. A plus forte raison les moralistes chrétiens étaient-ils formels. Si les chrétiens se marient, dit saint Justin, c'est dans l'intention d'avoir des enfants, et il compare ce but très chaste des chrétiens avec la conduite des païens qui cherchent surtout dans l'usage du mariage la satisfaction des sens. *Apol.*, I, 29, *P. G.*, t. VI, col. 373. Tertullien est sévère pour le mariage, parce qu'il y voit surtout une concession faite par Dieu à l'infirmité de la chair et un moyen de la satisfaire à l'usage de ceux qui ne veulent ou ne peuvent garder la continence. *Ad uxor.*, II, 3, *P. L.*, t. I, col. 1278. Il semble inutile de faire une énumération de textes qui tous seraient identiques dans leur sens. Mais presque toujours ce sont des affirmations trop rapides et tranchantes. Les Pères ne se demandent pas ce que vaudra, au point de vue moral, la conduite d'époux qui mêleraient plus ou moins abondamment d'autres buts moins nobles à ce but essentiel, qui chercheraient leur satisfaction sensuelle en même temps que l'accroissement de la famille, ou même qui ne songeraient qu'à leur satisfaction sans cependant rien faire pour empêcher la naissance des enfants.

Saint Jean Chrysostome, en vertu de sa conception particulière du mariage, est condamné à croire que le but principal des époux est la satisfaction de l'instinct sexuel. « Le mariage n'a qu'une fin, empêcher la fornication; et c'est pour cela qu'a été institué ce remède. » *In illud : Propter fornicationes uxorem...*, I, 33, *P. G.*, t. LI, col. 213. Il croit d'ailleurs ce but légitime et ne blâme pas pour autant l'acte conjugal. Moulard, *op. cit.*, p. 72 sq.

Saint Augustin est plus juste dans sa conception théorique et plus sévère dans ses applications pratiques. Le péché, selon lui, en ôtant à l'homme son intégrité primitive, lui a fait ressentir la concupiscence qui, depuis lors, est toujours mêlée à l'acte du mariage. Cette concupiscence désordonnée est un mal, mais non pas l'acte conjugal lui-même : *nunc ergo sine isto malo esse non potest* (*copula nuptiarum*), *sed non ideo malum est*. *Cont. Julian.*, III, 53, *P. L.*, t. XLIV, col. 730. Même entaché par la concupiscence, l'acte conjugal n'est pas un péché; il est mêlé à un mal, mais ce mal, le mariage le tourne à bon usage. Parce que dans cet acte il y a un désordre, l'homme en rougit; mais parce que ce désordre n'est voulu que pour une fin honnête, l'homme accomplit cet acte sans péché : *atque ita nuptiæ sinuntur exercere quod licet, ut non negligant occultare quod dedecet*. *De peccato originali*, 42, t. XLIV, col. 406.

Il est nécessaire cependant que les époux se proposent pour but la procréation des enfants. Alors l'acte conjugal est sans péché, *De bono conjugali*, 11, t. XL, col. 381; il est légitime, *De conjugiis adulterinis*, II, 12, *ibid.*, col. 479; il est un devoir, *Contra Secundinum manichæum*, XXII, t. XLII, col. 598; il est honorable, *Opus imperfect.*, VI, 23, t. XLV, col. 1557. Au contraire, se proposer la volupté charnelle, c'est faire ce que l'Apôtre déclare seulement tolérer, c'est donc une faute, c'est transformer un bien en mal. *Contra Julian.*, II, 20, t. XLIV, col. 687.

Ces idées, saint Augustin les développe avec une merveilleuse précision dans son opuscule *De bono conjugali*, t. XL, col. 373-396, antérieur de dix ans, il convient de le remarquer, à la controverse pélagienne; si les moralistes actuels sont moins sévères, on ne peut nier cependant que les conclusions du saint docteur sont nettement déduites, et c'est en cela

surtout qu'il a fait progresser la doctrine de la valeur morale de l'acte conjugal.

Certaines choses, dit-il, sont bonnes par elles-mêmes, par exemple la sagesse, la santé, etc., et d'autres sont bonnes en tant que moyens d'obtenir les premières, par exemple l'étude, la nourriture, le sommeil, etc. Du nombre de ces moyens est le *concubitus*, l'acte conjugal. La moralité de ces moyens dépend du but que l'on a en vue quand on les emploie. Si l'on s'en sert pour le but auquel ils sont naturellement ordonnés, on agit bien; si on se prive de leur usage alors qu'il n'est pas nécessaire, on agit mieux; si on les emploie en les détournant de leur but, on pèche plus ou moins gravement : *his bonis... qui non ad hoc utitur propter quod instituta sunt peccat, alias venialiter, alias damnabiliter*, n. 9, col. 380.

Les principes ainsi posés, il n'y a qu'à les appliquer à l'acte conjugal. Si les époux y renoncent, c'est une preuve de vertu supérieure; car l'acte conjugal n'est nullement nécessaire; rares seront toujours les continents et le genre humain ne risque pas de finir par leur abstention; d'ailleurs, ajoute saint Augustin, même si le monde devait cesser de vivre par excès de vertu, ce serait seulement l'avènement plus rapide de la cité parfaite de Dieu au ciel, n. 10, col. 381.

Si, au contraire, les époux usent du mariage, ils peuvent le faire pour avoir des enfants; ils se conforment alors aux indications de la nature et à l'ordre positif de Dieu, ils ne pèchent pas. Mais ils peuvent aussi mêler à ce but légitime une intention voluptueuse ou même oublier le vrai but pour ne chercher que la volupté : ils se trouvent alors dans le cas où l'apôtre déclare concéder le mariage *secundum veniam;* ils pèchent dans la mesure où une intention mauvaise se mêlera à l'intention légitime : *Concubitus necessarius causa generandi, inculpabilis et solus ipse nuptialis est. Ille autem qui ultra istam necessitatem progreditur, jam non rationi, sed libidini obsequitur*, n. 11, col. 381. *Decus ergo conjugale est castitas procreandi et reddendi carnalis debiti fides; hoc est opus nuptiarum, hoc ab omni crimine defendit Apostolus ... Exigendi autem debiti ab alterutro sexu immoderatior progressio... conjugibus secundum veniam conceditur*, n. 12, col. 382. L'époux consciencieux pourra satisfaire aux exigences immodérées de son conjoint, *ne fornicando damnabiliter peccet;* mais si tous deux sont complices dans l'intention voluptueuse, leur dérèglement est un péché, péché véniel toutefois, pourvu que le but honnête soit voulu davantage et qu'ils n'écartent pas la miséricorde de Dieu, *vel non abstinendo quibusdam diebus ut orationibus vacent... vel immutando naturalem usum in eum usum qui est contra naturam, quod damnabilius fit in conjuge*, n. 11, col. 382. Car il y a une double différence entre les relations légitimes dans le mariage et les relations illégitimes en dehors du mariage : *ille naturalis usus, quando prolabitur ultra pacta nuptialia, id est ultra propagandi necessitatem, venialis est in uxore, in meretrice damnabilis; iste qui est contra naturam, exsecrabiliter fit in meretrice, sed exsecrabilius in uxore*, n. 12, col. 382.

Saint Augustin ne se fait d'ailleurs aucune illusion. Cette pureté de vue est rare et difficile; il y a même, dit-il, des époux qui trouvent plus aisé de garder la continence toute leur vie que de n'avoir que des intentions parfaitement pures en usant de leur mariage, n. 15, col. 384.

Il y a donc une chasteté pour les époux comme il y en a une pour les continents, cette dernière d'ailleurs plus élevée en elle-même parce qu'elle exige et suppose un renoncement plus absolu. Cette supériorité de la virginité, il la proclame contre Jovinien, tout en maintenant la bonté morale du mariage *: nullo modo dubitandum est meliorem esse castitatem continentiæ quam castitatem nuptiarum, cum tamen utrumque sit bonum*, n. 28, col. 392. Et ainsi, à la fin de cette étude morale si remarquable à plus d'un titre, saint Augustin nous ramène à l'idée qui a dominé tout l'enseignement des Pères sur la valeur comparée du mariage et de la virginité.

2. *Comparaison entre les secondes noces et le veuvage.* — Au fond, c'est toujours la même question. L'appel à la perfection qui pousse les âmes d'élite à consacrer à Dieu leur virginité peut se faire entendre seulement après un premier mariage. L'époux rendu à la liberté par la mort de son conjoint a certainement le droit de se consacrer dans le veuvage au service de Dieu ou du prochain; en a-t-il le devoir? La question se compliquait cependant pour les Pères par la doctrine de l'unité du mariage : les époux se sont donnés l'un à l'autre; leur engagement est indissoluble; celui qui se remarie ne manque-t-il pas à la fidélité due à l'époux défunt? Cette considération fut la principale raison pour laquelle les Pères se divisèrent au sujet des secondes noces plus qu'au sujet du mariage lui-même.

a) *Pères grecs.* — Athénagore dépeint ainsi les mœurs chrétiennes au sujet du mariage : « Parmi nous chacun demeure comme il est né, ou ne se marie qu'une fois. Un second mariage, en effet, est un adultère décent, εὐπρεπὴς μοιχεία... Celui qui se sépare de sa première femme, même si elle est morte, est en secret adultère; il transgresse la création de Dieu qui n'a fait qu'un homme et qu'une femme; il rompt le lien qui liait son corps à un autre corps en une unité parfaite. » *Legat.*, 34, *P. G.*, t. VI, col. 967, 968.

Cette sévérité sans ménagement est exceptionnelle. Clément d'Alexandrie ne condamne pas les secondes noces, tout en conseillant de demeurer dans le veuvage. Sa doctrine est, en somme, celle de saint Paul dont il cite les paroles sous cette forme : « Si tu brûles, marie-toi. » *Strom.*, III, I, *P. G.*, t. VIII, col. 1103, 1104; cf. XII, col. 1183, 1184.

Origène a parlé des secondes noces d'une manière qui peut être mal comprise; il semble dire que ceux qui se remarient n'appartiennent pas à l'Église de Dieu, au royaume de Dieu; mais si on recourt au contexte immédiat, il est manifeste que le sens est différent : « Celui qui est bigame, dit-il, alors même qu'il mènerait une vie digne et vertueuse, n'est pas de l'Église de Dieu, ni du nombre de ceux qui n'ont ni ride, ni tache, ni quoi que ce soit de semblable. Il est du second degré, de ceux qui invoquent le nom du Seigneur *et qui sont sauvés au nom de Jésus-Christ*, mais qui ne sont pas couronnés par lui. » *In Lucam*, hom. XVII, *P. G.*, t. XIII, col. 1847. Évidemment il oppose le salut de ceux qui se sont remariés à la couronne de gloire plus resplendissante que recevront les parfaits, ceux qui ont gardé la virginité ou au moins le veuvage; mais il ne les condamne pas, puisqu'il dit expressément qu'ils seront sauvés. Ailleurs il admet qu'on laisse croire aux veuves qu'elles pécheraient en se remariant; c'est une tromperie, mais qui leur est utile, puisque les secondes noces les feraient déchoir. *In Jeremiam*, hom. XIX, 4, *P. G.*, t. XIII, col. 507-508.

Les conciles grecs du IVe siècle se placent plus au point de vue de la discipline extérieure qu'à celui de la conscience. Ils donnent l'impression de chercher à tenir le juste milieu entre deux tendances opposées dont nous ne connaissons pas les manifestations; et c'est pourquoi, tout en soumettant à une pénitence modérée ceux qui se remarient, ils évitent de laisser entendre qu'ils sont coupables en conscience ou même ils disent formellement le contraire. Le concile de Néocésarée (un peu après 315) défend aux prêtres d'assister au repas de noces de ceux qui se marient pour la seconde fois, can. 7; et rappelle que ceux qui contractent mariage plusieurs fois sont soumis à

une pénitence, can. 3, Mansi, *Concil.*, t. II, col. 539 sq.; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. I, p. 328 et 330. Au concile de Nicée, 325, furent prises des mesures pour réconcilier les *cathares*, c'est-à-dire les novatiens qui condamnaient les secondes noces; on leur ordonna de renoncer à leur rigorisme et, en particulier, de communiquer avec les remariés, can. 8. Mansi, t. II, col. 671, 672; Hefele-Leclercq, t. I, p. 577. Le même droit aux secondes noces est reconnu par les canons attribués au concile de Laodicée (vers 380?); ils prescrivent d'admettre à la communion de l'Église « après un certain temps ceux qui ont contracté un second mariage d'*une manière régulière et conforme aux canons* », Mansi, t. II, col. 563, 564; Hefele-Leclercq, t. I, p. 996; on suppose donc qu'aucune loi ecclésiastique ou divine ne prohibe les secondes noces, et si on soumet les bigames à une pénitence de quelque durée, il semble plutôt que ce soit pour sauvegarder une certaine convenance extérieure ou pour donner quelque satisfaction à ceux qui auraient voulu être plus sévères.

La tendance rigoriste existait en effet, et elle eut à ce moment deux représentants particulièrement autorisés, saint Basile et saint Grégoire de Nazianze.

Saint Basile se place au double point de vue de la discipline pénitentielle et de la conscience. Il proportionne la durée de la pénitence au nombre de mariages que l'on a conclus après le premier : les bigames sont soumis à une pénitence d'un an; les *trigames* ou les *polygames* à une pénitence plus longue; pour lui, la faiblesse de ces derniers est une fornication modérée, πορνεία κεκολασμένη ; il ne les exclut cependant pas de la communion de l'Église. *Epist.*, CLXXXVIII, 4, *P. G.*, t. XXXII, col. 673, 674. Ailleurs il les appelle des souillures de l'Église, avouant pourtant qu'il vaut encore mieux se marier plusieurs fois que de se livrer à l'inconduite. *Epist.*, CXCIX, 50, *ibid.*, col. 731, 732. C'est surtout la *polygamie* qui excite son indignation, c'est-à-dire, comme on interprète d'ordinaire ce mot, les quatrièmes noces; ce sont là, dit-il, des mœurs de bête et non d'homme, dont les Pères n'ont même pas osé parler; c'est un péché plus grand que la fornication; il place les coupables parmi les *pleurants* et les *prosternés* pour une période de trois ans. *Epist.*, CCXVII, 80, col. 805, 806.

Saint Grégoire de Nazianze n'est pas moins sévère que son ami. Il ne se place plus au point de vue de la discipline, mais seulement de la conscience. Il fait la même distinction entre les secondes noces et les mariages ultérieurs. Tout en déplorant les premières, il les déclare tolérées, mais il ne veut pas que l'on aille plus loin : « S'il y a deux Christs, qu'il y ait aussi deux hommes ou deux femmes; mais il n'y a qu'un Christ, une seule tête de l'Église, et il ne doit donc y avoir qu'une chair. Puisqu'une seconde épouse est défendue, que dire d'une troisième? Une première, c'est la loi; une seconde, c'est tolérance et indulgence; une troisième, c'est iniquité. Quant à celui qui dépasserait ce nombre, il serait χοιρώδης (*porcinus*). *Orat.*, XXXVII, 8, *P. G.*, t. XXXVI, col. 291, 292. Il rappelle ailleurs que saint Paul a permis aux jeunes veuves de se remarier. *Orat.*, XXXIX, 18, col. 357, 358.

Il convient toutefois de ne pas exagérer. Cette recrudescence de rigorisme semble particulière aux Pères cappadociens et sans doute elle ne se prolongea pas au delà du IVe siècle pour ce qui concerne les secondes noces (la trigamie et à plus forte raison la tétragamie furent par la suite regardées comme illicites). Ce serait aller au delà de ce que donnent les textes que d'attribuer à toute l'Église grecque ce qui fut au contraire très limité dans le temps et dans l'espace. Quelques années plus tard, en effet, saint Épiphane et saint Jean Chrysostome exposent une doctrine autrement large.

Saint Épiphane veut réfuter l'erreur des novatiens et particulièrement leur rigorisme. Sa pensée est intéressante surtout à propos des secondes noces; car pour la première fois en Orient se retrouve dans toute sa largeur le principe posé par saint Paul, I Cor., VII, 39, et pour la première fois il est appliqué sans restriction. Il n'y a aucune raison, dit le saint docteur, pour limiter ce que l'Apôtre ne limite pas et pour restreindre le droit qu'il reconnaît à la veuve. Quand son mari est mort, elle peut se remarier; c'est vrai chaque fois qu'elle redevient veuve, et ses mariages successifs seront *dans le Seigneur*, si elle observe dans sa conduite les préceptes du Seigneur et les vertus de son état. *Hæres.*, LIX, 6, *P. G.*, t. XLI, col. 1027, 1028.

La même position est prise par saint Jean Chrysostome. De même qu'il a vanté les grandeurs de la virginité, il engage, par esprit de renoncement et de continence, les veuves à ne pas se remarier; mais il n'en fait pas une obligation. « Autre chose est exhorter, autre chose commander... Or en cette matière l'Église n'ordonne pas, elle exhorte seulement, et avec raison, puisque Paul a permis les secondes noces... Le mariage est bon, meilleure est la virginité; de même un second mariage est bon, mais meilleur est de s'en tenir à un premier. Nous ne rejetons pas le second mariage; nous exhortons quiconque peut se garder en chasteté à se contenter du premier. » Et il continue en décrivant quelques-uns des inconvénients qu'entraîne le second mariage : la veuve pleurant devant son nouveau mari quand elle se souvient du premier, la jalousie qui s'élève dans le cœur du remplaçant contre celui dont le souvenir subsiste, les divisions inévitables entre les enfants des deux pères, etc. *In illud : Vidua eligatur*, 5, 6, *P. G.*, t. LI, col. 325, 326. Il garde la même justesse de vues dans un traité qu'il adresse à une jeune veuve pour l'exhorter à ne pas se remarier. Celles qui se remarient, dit-il, peuvent avoir diverses raisons pour le faire, ne serait-ce que leur répugnance à se priver du mariage : il ne peut les condamner sans être plus sévère que saint Paul et que l'Esprit-Saint. Il supplie donc que l'on veuille bien ne pas prendre pour un blâme contre les secondes noces les éloges qu'il va donner au veuvage gardé pour Dieu. *De non iterando conjugio*, 1, t. XLVIII, col. 610, 611. De fait, dans ces éloges, il est visible que Jean n'approuve pas les veuves qui se remarient : elles font preuve de bien peu d'esprit chrétien, si elles ne peuvent porter le joug de la continence, *ibid.*, 2, col. 612; elles manquent de fidélité à la mémoire de l'époux qu'elles ont aimé et pleuré, *De virginitate*, 37, t. XLVIII, col. 559, 560; elles montrent peu de sagesse, puisque, après avoir connu par expérience les tracas et les amertumes du mariage, elles ne savent pas profiter de la liberté que Dieu leur avait rendue. *De non iterando conj.*, 1, *ibid.*, col. 609. Dans tout cela, il n'y a pas un mot contre la licéité morale des secondes noces : elles ne sont pas une faute.

Ainsi, à part quelques exceptions, l'Église grecque elle-même demeura fidèle à la doctrine de saint Paul, doctrine à la fois très élevée dans son idéal et très humaine dans ses exigences. Aux vierges, elle propose de garder leur virginité pour le Christ, sans leur en faire une obligation; aux veuves, elle demande de se garder dans la continence pour le Christ, sans cependant les condamner si elles se remarient. C'est la même conception que nous allons retrouver, avec plus de constance encore, dans l'Église latine.

b) Pères latins. — La tradition occidentale sur les secondes noces commence au *Pasteur* d'Hermas, et ses paroles rendent le même son que celles de saint Paul : « Seigneur, demande Hermas, si un homme ou une femme vient à mourir et que l'autre se remarie,

celui-ci pèche-t-il en convolant à de secondes noces ? » Le Pasteur répond : « Non, il ne pèche pas; mais en demeurant seul, il s'acquiert auprès du Seigneur plus de considération et plus de gloire; cependant il ne pèche pas en se remariant. » Mand. IV, IV, 1-2, éd. Lelong, p. 88, 89.

Cette justification des secondes noces devait déplaire à la rigueur de Tertullien; devenu montaniste, il parle de cette Écriture du Pasteur, *quæ mœchos amat*, et il la met en opposition avec l'Écriture du vrai Pasteur, de celui dont les paroles ne peuvent être révoquées, *De pudicitia*, X, *P. L.*, t. II, col. 1000; et bien que cette allusion au *Pasteur* ne soit pas directement faite à propos des secondes noces, nous savons suffisamment ce qu'il en pensait pour conclure à l'opposition irréductible qui existait entre sa doctrine et celle d'Hermas. Mais Tertullien à ce moment n'est plus de l'Église; avant sa défection, alors qu'on peut voir en lui un témoin de la croyance, il n'est certes pas tendre pour les secondes noces contre lesquelles il prémunit sa femme; pourtant il ne les regarde pas comme une faute. Sa pensée se résumerait assez justement dans le commentaire qu'il fait de deux paroles de saint Paul : *Apostolus de viduis et innuptis ut ita permaneant suadet cum dicit : cupio autem omnes meo exemplo perseverare* (I Cor., VII, 7). *De nubendo vero in Domino, cum dicit : tantum in Domino, jam non suadet, sed exserte jubet. Ad uxorem*, II, 1, t. I, col. 1289, 1290.

La sévérité de Tertullien ne se retrouvera plus que chez saint Jérôme. Car on ne saurait faire état de certains textes, parfois invoqués, qui ne vont pas *ad rem*, ni d'un passage de Minucius Félix, *Octavius*, XXIV, *P. L.*, t. III, col. 315, qui s'applique aux femmes divorcées de Rome païenne; ni d'une allusion que fait saint Irénée à la Samaritaine et à son inconduite, *Contra hæres.*, III, XVII, 2, *P. G.*, t. VII, col. 930; ni d'un texte de saint Justin qui, selon toute vraisemblance, a trait à la polygamie simultanée, *Apolog.*, I, 15, *P. G.*, t. VI, col. 349, 350.

Saint Ambroise n'aime pas les secondes noces. Dans son *Hexaemeron*, l. V, 62, 63, *P. L.*, t. XIV, col. 232, 233, il propose à la veuve chrétienne l'exemple de la tourterelle qui garde la fidélité au compagnon qu'elle a perdu et il rappelle à cette occasion le conseil de saint Paul : *Optat Paulus in mulieribus quod in turturibus perseverat.* C'est donc un désir, une exhortation, non un ordre. Il est plus net encore dans son opuscule *De viduis*, composé pour exalter la noblesse des veuves qui restent telles pour le service de Dieu; il ne fait que reproduire les paroles de l'Apôtre et les commenter : *quod tamen pro consilio dicimus, non pro præcepto imperamus, provocantes potius viduam quam ligantes; neque enim prohibemus secundas nuptias, sed non suademus... Plus dico : non prohibemus secundas nuptias, sed non probamus sæpe repetitas; neque enim expedit quiquid licet.* 68, t. XVI, col. 254. De telles formules sont pleines de sens : il est plus parfait de garder la virginité, mais le mariage est cependant permis; il est plus parfait de demeurer dans le veuvage, et pourtant les secondes noces ne sont pas défendues; et des mariages ultérieurs encore, même souvent répétés à la suite de veuvages multipliés, sont toujours permis, quoiqu'ils ne soient pas à approuver. Aucun doute n'existe dans l'esprit d'Ambroise sur la licéité morale de ces mariages successifs.

Avec saint Jérôme, nous devons nous attendre à retrouver la tendance à la sévérité, étant donnée la manière dont il parle du mariage lui-même. Il sait pourtant que saint Paul a permis aux veuves de se remarier; c'est vrai, dit-il, mais ce n'est pas de son plein gré qu'il a accordé cette permission, et n'est-il pas à craindre qu'on n'en abuse pour multiplier les remariages? Et sans doute ces mariages, même nombreux, ne sont pas condamnables, Jérôme le sait bien; pourtant il emploie pour les permettre une comparaison insultante qui semble bien indiquer qu'il voudrait bien pouvoir les condamner : *Verum fac ut concesserit Paulus secunda matrimonia; eadem lege et tertia concedit, et quarta, et quotiescumque vir moritur. Multa compellitur Apostolus velle quæ non vult... Non damno digamos, imo nec trigamos et, si dici potest, octogamos; plus aliquid inferam, etiam scortatorem recipio pænitentem. Quidquid æqualiter licet, æquali lance pensandum est. Adv. Jovin.*, I, 15, *P. L.*, t. XXIII, col. 234. Cf. *Epist.*, XLVIII, *ad Pammachium*, 9, t. XXII, col. 499. Comparer ces mariages répétés à la pire débauche, n'est-ce pas les condamner? Quand saint Jérôme dit qu'il ne les repousse pas, pas plus qu'il ne rejette le débauché repentant, à ne voir que ce texte, on se croira autorisé à conclure qu'il y trouve une faute morale. Mais avec ce terrible homme, il faut y regarder à deux fois avant de prendre à la lettre un texte, surtout quand Jérôme écrit sous l'influence de la passion; on n'est sûr de sa pensée que quand il ne bataille plus. Au moment du combat il ne mesure pas plus ses expressions qu'il ne pèse la valeur de ses arguments : peu lui importe où il frappe. Et par exemple, il prétend trouver, dans le nombre des animaux admis dans l'arche et sauvés du déluge, un blâme pour les secondes noces : *In duplici numero ostenditur aliud sacramentum, quod ne in bestiis quidem et in immundis avibus digamia comprobata sit. Adv. Jovin.*, I, 16, col. 236. Prendre à la lettre des affirmations aussi paradoxales serait se méprendre sur la pensée de Jérôme. Ce qu'il veut, c'est anéantir les objections que l'on a osé élever contre la sainte virginité; c'est relever dans les âmes l'estime de cette belle vertu et maintenir leurs aspirations vers l'idéal du renoncement évangélique; c'est convaincre les chrétiens qu'ils doivent chercher ce qui plaît à Dieu et que, dans cette recherche, il ne convient pas qu'ils mesurent avec parcimonie leur bonne volonté. Vouloir le plus parfait, telle est la disposition que Jérôme voudrait créer dans les âmes qui en sont capables. Et en somme, sa doctrine reste la même, au sujet des secondes noces, que celle de Paul. C'est le sens évident de ce passage très important du même traité contre Jovinien : *Concedit quidem Deus nuptias, concedit digamiam et, si necesse fuerit, fornicationi et adulterio præfert etiam trigamiam. Sed nos qui corpora nostra exhibere debemus hostiam vivam, sanctam, placentem Deo..., non quid concedat Deus, sed quid velit consideremus... Quod concedit, nec bonum, nec beneplacens est, nec perfectum... Aliud est voluntas Dei, aliud indulgentia*, n. 37, col. 262, 263. Il revient sur ces mêmes considérations dans une lettre qu'il écrit vers 409 à la veuve Ageruchia pour la déterminer à persévérer dans le veuvage : *Duæ sunt Apostoli voluntates, una qua præcipit,.., altera qua indulget... Primum quid velit, deinde quid cogatur velle demonstrat. Vult nos permanere post nuptias sicut seipsum... Sin autem nos viderit nolle quod ipse vult, incontinentiæ nostræ tribuit indulgentiam. Quam e duabus eligimus voluntatem? quod magis vult et quod per se bonum est? an quod mali comparatione fit levius et quodam modo nec bonum est quia præfertur malo? Ergo si eligimus quod Apostolus non vult, sed velle compellitur,... non Apostoli, sed nostram facimus voluntatem. Epist.*, CXXIII, 7, t. XXII, col. 1050.

Plus nette est la pensée de saint Augustin. Dans le *De bono viduitatis*, il félicite « la religieuse servante de Dieu Juliana » d'avoir persévéré dans le veuvage, mais pour l'éclairer sur la valeur de son état, il ajoute : *Hoc primum oportet ut noveris bono quod ele-*

gisti non damnari secundas nuptias, sed inferius honorari. Nam sicut bonum sanctæ virginitatis quod elegit filia tua non damnat unas nuptias, sic nec viduitas tua cujusquam secundas, n. 6, *P. L.*, t. XL, col. 433. Il s'appuie sur la doctrine de saint Paul; et poursuivant le raisonnement de l'Apôtre, il ne veut même pas condamner les troisièmes noces, les quatrièmes, ni les suivantes, puisque Paul a dit simplement : la femme est libre quand son mari est mort, qu'elle se marie à qui elle veut : *quis sum qui putem definiendum quod nec Apostolum video definisse?* n. 15, col. 439. C'est pourquoi, tout en respectant le sentiment de convenance qui pourra empêcher la veuve de se remarier sans limite, il n'ose pas pour cela la condamner et élever son opinion contre l'autorité de l'Écriture. Reste pourtant l'appel au plus parfait : *Quod autem dico univiræ viduæ, hoc dico omni viduæ : beatior eris si sic permanseris*, n. 15, col. 440.

Dans cette longue enquête sur une question morale qui a passionné les esprits dans les cinq premiers siècles, nous n'avons pas relevé tous les témoignages, ni cité tous les documents. La conclusion qui s'en dégage, très nette et très certaine, c'est qu'il faut se tenir en garde contre des généralisations hâtives qui attribuent à l'Église dans son ensemble des préventions défavorables au mariage, ou la condamnation formelle des secondes noces. L'Église, au contraire, en dehors des rares exceptions que nous avons relevées, est restée fidèle à la doctrine de Jésus et de saint Paul. Si elle a toujours convié les âmes à s'élever aux sommets par la continence dans la virginité ou le veuvage choisis pour Dieu, elle n'a jamais eu de sévérité pour les âmes plus humbles qui n'ont pas entendu l'appel des privilégiés ou moins courageuses qui n'ont pas osé le suivre.

II. LE SACREMENT DE MARIAGE. — Cette question a incomparablement moins préoccupé les Pères que la précédente. Ils ne pouvaient pas se demander s'il convenait de placer le mariage dans la liste des sacrements, et c'est seulement en recueillant les éléments épars dans leurs œuvres que l'on peut se rendre compte de leur pensée et des progrès de la doctrine. Et pourtant l'importance de cette question n'échappe à personne, puisqu'il s'agit de retracer, autant que possible, la marche qu'a suivie l'Église pour faire sortir de la simple indication de l'Écriture la formule très nette du dogme, telle que l'ont élaborée les scolastiques et définie les conciles.

Dans ce travail de recherche, il y a deux écueils également à craindre : le premier est de laisser perdre les moindres parcelles de vérité, parcelles d'autant plus précieuses qu'elles sont plus rares; le second serait de prêter aux Pères nos pensées et d'interpréter leurs expressions forcément imprécises d'après ce que nous apprennent les définitions de l'Église. Ce qui importe, c'est de savoir ce qu'ils ont pensé afin de noter les progrès qu'ils ont fait faire à la connaissance du dogme.

Or, sur le point dont il s'agit, l'Évangile et saint Paul fournissaient les données suivantes : 1. Institué par Dieu pour conserver et propager la race humaine, le mariage a été relevé de la déchéance qu'il avait subie par Jésus-Christ qui l'a sanctifié et restauré, en lui rendant son unité et son indissolubilité primitives. — 2. Cette restauration impose aux époux chrétiens des devoirs que l'expérience des siècles passés a montrés trop lourds pour la nature humaine laissée à ses propres forces. Elle suppose donc que Dieu donnera aux époux les grâces sans lesquelles le mariage serait un joug insupportable. — 3. Le mariage chrétien trouve son idéal dans l'union mystique de Jésus avec son Église; ce symbolisme porte au divin la sublime dignité du mariage et fait pressentir son efficacité sanctifiante.

Les Pères vont développer ces trois idées. Nous trouverons une lumière de plus dans le fait que l'Église veut intervenir pour bénir le mariage de ses enfants; et il sera intéressant de voir si le sens de plus en plus complexe du mot *sacramentum* appliqué au mariage ne peut pas nous fournir un renseignement.

1° *Le mariage sanctifié par Jésus-Christ.* — Les Pères en trouvent une preuve surtout dans le fait que Jésus a voulu, dès le début de sa vie publique, assister aux noces de Cana et y accomplir son premier miracle.

Ce fait prend, aux yeux des Pères, une importance de premier ordre; car ils voient dans la démarche du Christ non pas seulement l'intention de manifester sa sympathie aux deux époux de Cana, mais celle de montrer aux époux de tous les siècles la haute estime dans laquelle il tenait le mariage, de leur enseigner avec quelle élévation d'âme ils devaient le célébrer et de sanctifier avec le mariage lui-même la naissance des enfants. Ainsi, parmi de nombreux textes, saint Épiphane, *Hæres.*, LI, 30, *P. G.*, t. XLI, col. 942 : « Il me semble que Jésus fut invité pour deux raisons : d'abord afin d'entourer de chasteté et d'honnêteté les noces dans lesquelles la passion des hommes débordait comme une eau furieuse, et aussi pour en adoucir les peines futures par la suavité du vin qui enlève les chagrins et par la grâce. » Saint Augustin, *In Joan.*, tr. IX, 2, *P. L.*, t. XXXV, col. 1459 : *Ad hoc ergo Dominus venit ad nuptias ut conjugalis castitas firmaretur et ostenderetur sacramentum nuptiarum.* Saint Cyrille d'Alexandrie, *In Joan.*, II, I, 2, *P. G.*, t. LXXIII, col. 223, 224 : « Comme on célébrait les noces en toute chasteté et honneur, la mère du Sauveur était présente. Il vint lui aussi avec ses disciples, non pas tant pour prendre part au festin, que pour faire un miracle et sanctifier le principe de la génération charnelle de l'homme. Il convenait en effet que celui qui devait renouveler la nature humaine et l'élever à un état plus parfait, non seulement accordât sa bénédiction à ceux qui étaient déjà au monde, mais préparât sa grâce à ceux-là mêmes qui devaient naître dans la suite et sanctifiât d'avance leur naissance. »

Les Pères voient une autre preuve de la volonté de Jésus dans la restauration par laquelle il rendit au mariage ses deux propriétés primitives. Cette idée, sur laquelle ils ont moins insisté, a été parfois affirmée, par exemple dans la lettre écrite au pape Sirice par saint Ambroise et le concile de Milan, vers 389; le concile remercie le pape d'avoir défendu les prérogatives de la virginité, tout en ne condamnant pas le mariage : *Neque nos negamus sanctificatum a Christo esse conjugium, divina voce dicente : Erunt ambo in carne una et in uno spiritu.* S. Ambroise, *Epist.*, XLII, 3, *P. L.*, t. XVI, col. 1124.

2° *Le mariage chrétien, garantie de la grâce divine pour les époux.* — On serait heureux de trouver sous la plume des Pères une de ces formules très nettes auxquelles la théologie nous a habitués. Ce qui, pour nous, caractérise un sacrement, c'est qu'il produit la grâce qu'il signifie. Les Pères ne pouvaient avoir une pareille précision de langage et on ne peut sans anachronisme s'attendre à la trouver chez eux. Du moins ils ont cru et enseigné que la grâce est donnée aux époux, qu'elle fonde leur union et en assure la fermeté, qu'elle est la réponse de Dieu à la confiance de ceux qui se marient en lui. Au fond, qu'avaient-ils à dire de plus? N'est-ce pas ce qui importe aux époux chrétiens? Dieu présidant à leur union, Dieu la bénissant pour la rendre indissoluble, Dieu assurant aux conjoints pour l'avenir les grâces dont ils auront besoin pour rester fidèles, cette conception du mariage chrétien représente peut-être le progrès le plus notable

sur les données scripturaires où l'idée de grâce n'était qu'implicitement contenue. De la pensée des Pères à la doctrine des théologiens, il n'y a qu'un pas à faire, important pour nous, mais sans portée pratique pour les époux qu'ils voulaient surtout instruire de leurs devoirs, à savoir l'affirmation que la grâce de Dieu est produite par le mariage lui-même et non seulement donnée à son occasion.

Ici encore les textes seraient nombreux et concordants. Qu'il suffise de citer les suivants comme particulièrement intéressants. Tertullien voit dans la grâce divine une garantie contre les malheurs qui menaceraient les époux : *Si ratum est apud Deum matrimonium hujusmodi, cur non prospere cedat, ut et a pressuris et angustiis et impedimentis et inquinamentis non ita lacessatur, jam habens ex parte divinæ gratiæ patrocinium. Ad uxorem*, II, 7, *P. L.*, t. I, col. 1299. Il revient sur la même idée avec plus de détails encore : *Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii, quod Ecclesia conciliat, et confirmat oblatio, et obsignat benedictio, angeli renunciant, Pater rato habet?* Puis, après avoir décrit la vie pieuse et unie des deux époux, il continue en montrant ce qui en est la raison et le couronnement, la présence du Christ, c'est-à-dire en réalité sa grâce : *talia Christus videns et audiens gaudet, his pacem suam mittit; ubi duo, ibi et ipse; ubi et ipse, ibi et malus non est.* 9, col. 1302 sq. — Origène enseigne que c'est Dieu lui-même qui unit les deux époux et qu'à cause de cela « la grâce est en eux ». *Comm. in Matth.*, XIV, 16, *P. G.*, t. XIII, col. 1230. — Saint Athanase, dans sa lettre au moine Amoun, compare mariage et virginité; celui qui se marie, dit-il, « ne recevra pas autant de grâces; il en recevra pourtant; c'est le grain qui rapporte trente pour un. » *P. G.*, t. XXVI, col. 1173, 1174. — Saint Ambroise rappelle aux chrétiens mariés qu'ils doivent rester fidèles à leurs épouses; et il en donne cette raison : *Cognoscimus velut præsulem custodemque conjugii esse Deum qui non patiatur alienum torum pollui; et si quis fecerit, peccare eum in Deum cujus legem violet, gratiam solvat. Et ideo, quia in Deum peccat, sacramenti cœlestis amittit consortium. De Abraham*, I, VII, *P. L.*, t. XIV, col. 442.

Malgré l'imprécision des formules, il y a donc un fait dont les Pères ne doutent pas, c'est que le mariage chrétien assure aux époux des grâces afin qu'ils restent fidèles à leur devoir.

3° *Le mariage chrétien, symbole de l'union du Christ avec son Église.* — Ce symbolisme mystérieux a été très souvent rappelé par les Pères; mais ils n'en ont pas tiré les conséquences auxquelles on aurait pu s'attendre. D'ordinaire ils ne creusent pas cette idée plus que ne l'avait fait saint Paul; ils se contentent de faire une allusion au texte de l'Apôtre ou tout au plus de citer ses expressions, sans en déduire autre chose que la sublimité du mariage chrétien. Cette remarque a déjà été faite par P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1907, p. 20. Elle est exacte tout spécialement pour Tertullien, un des Pères qui se réfère le plus fréquemment au texte de l'Épître aux Éphésiens : des passages qu'a relevés chez lui le P. de Backer, dans le bel ouvrage qu'a publié le P. de Ghellinck, *Pour l'histoire du mot sacramentum, I, Les anténicéens*, Louvain, 1924, p. 125 sq., il n'en est pas un qui essaie de creuser l'affirmation de saint Paul dans le sens qui nous intéresse. Le très beau commentaire de saint Jean Chrysostome, *In epist. ad Ephes.*, c. V, hom. XX, *P. G.*, t. LXII, col. 135 sq., commentaire un peu prolixe, selon l'habitude du grand orateur, aboutit simplement à des conséquences morales, aux vertus que doivent pratiquer les époux, aux devoirs qui leur incombent, à la place respective qui leur revient au foyer. Aucune préoccupation dogmatique ne transparaît non plus, du moins relativement au mariage, dans l'*Ambrosiaster. P. L.*, t. XVI, col. 398, 399. Saint Jérôme insiste à plusieurs reprises sur la sainteté du mariage qui a pu être comparé à cette divine union; saintes doivent être les relations entre époux, puisque sainte est l'union du Christ avec son Église; la passion ne doit pas les dominer; la prière doit les purifier, cf. *Comm. in epist. ad Ephes.*, l. III, c. V, *P. L.*, t. XXVI, col. 530-537. De tous les Pères, c'est sans doute saint Augustin qui a davantage développé le caractère symbolique du mariage, et ses aperçus furent très féconds pour le progrès de la doctrine de ce sacrement; il en est le principal artisan à l'époque patristique; l'étude de sa pensée viendra mieux à sa place quand nous exposerons l'emploi qu'il a fait du mot *sacramentum* appliqué au mariage.

4° *Le mariage célébré devant l'Église.* — Si évident était le caractère sacré du mariage, que, de très bonne heure, l'Église voulut intervenir et intervint de fait dans sa célébration. La bénédiction qu'elle accordait aux époux, les cérémonies dont elle accompagnait leur union était un gage des grâces accordées par Dieu. Il n'est sans doute pas besoin de souligner que la question du ministre du mariage était en dehors des préoccupations : le prêtre bénissait les époux, il appelait sur eux la grâce de Dieu et la grâce leur était donnée : c'est ce qu'affirmaient les Pères, ce que signifiaient les formules rituelles, ce que les fidèles croyaient et espéraient.

Le premier témoignage de l'intervention de l'Église dans le mariage est celui de saint Ignace : « Il serait bon, dit-il, que ceux qui se marient, tant hommes que femmes, ne contractassent leur union qu'avec l'approbation de l'évêque; car c'est la pensée de Dieu qui doit présider aux mariages et non la passion. Tout pour la gloire de Dieu. » *Ad Polycarp.*, V, 2, édit. Lelong, Paris, 1910, p. 102, 103. Le saint évêque exprime un désir; la pratique qu'il recommande était sans doute déjà en usage chez les chrétiens fervents; il voudrait qu'elle devînt générale. De fait elle ne tarda pas à se répandre. — Tertullien, en effet, s'exprime comme s'il était de règle que les mariages chrétiens fussent conclus devant le prêtre et bénits par lui. Ce qui, pour lui, caractérise le mariage que Dieu protège, c'est que l'Église le noue, et que la bénédiction sacerdotale le scelle sur la terre en même temps que le Père le ratifie au ciel : *Ecclesia conciliat,... obsignat benedictio. Ad uxor.*, II, 9, *P. L.*, t. I, col. 1302. Dans son traité *De monogamia*, un des arguments par lesquels il veut persuader à sa femme de ne pas se remarier est celui-ci : comment pourrait-elle demander ce mariage, quand ceux à qui elle le demanderait (*a quibus postulas*) ne peuvent, d'après saint Paul, avoir été mariés qu'une fois? C'est donc que les époux vont *demander le mariage* aux prêtres; et ceux-ci le *donnent* : « Les ministres donneront donc des hommes et des femmes comme on donne des bouchées de pain? Ils vous marieront, vous, dans l'Église vierge, unique épouse du Christ unique? » C. XI, *P. L.*, t. II, col. 943.

En quoi consistait cette intervention de l'Église et quelles étaient les cérémonies dont elle entourait le mariage? Le rituel en fut assez vite fixé, du moins dans ses parties essentielles. Saint Ambroise parle de la *velatio* et de la *benedictio*; écrivant à Vigilius pour lui indiquer les devoirs qu'il devra remplir comme évêque, il lui recommande de veiller à ce que les chrétiens ne se marient pas avec des païennes, ou inversement, et il donne cette raison : *nam cum ipsum conjugium velamine sacerdotali et benedictione sanctificari oportet, quomodo potest conjugium dici ubi non est fidei concordia? Epist.*, XIX, 7, *P. L.*, t. XVI, col. 984.

C'est donc une règle désormais fixée (*oportet*); le mariage est *sanctifié* par l'Église au moyen de deux cérémonies, l'imposition du voile et la bénédiction, toutes deux accomplies par le prêtre. De ce *velamen* il donne ailleurs une interprétation symbolique : faisant venir le mot *nuptiæ* de *nubes*, il dit que le voile nuptial indique les nuages quelquefois très lourds qui viendront obscurcir le foyer. *Exhortatio virginitatis*, 34, t. xvi, col. 346. — A la même époque, le pape saint Sirice mentionne les deux mêmes cérémonies, et conclut que celui qui viole l'engagement du mariage ainsi sanctifié se rend coupable de sacrilège. *Epist.*, i, *ad Himerium*, *P. L.*, t. xiii, col. 1136. — Les *Statuta Ecclesiæ antiqua* qui semblent avoir été rédigés à Arles, peut-être par saint Césaire, mais reproduisent une législation plus ancienne, Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. ii, p. 103 sq., veulent que les fiancés soient conduits à la bénédiction du prêtre par leurs parents ou par les paranymphes, can. 13, *ibid.*, p. 113. — Dans l'Église grecque, saint Grégoire de Nazianze mentionne la jonction des mains des époux par le prêtre : ne pouvant assister au mariage d'Olympias, il écrit au tuteur de la jeune fille, Procopios : « Par le désir je suis présent : je célèbre la fête avec vous; je joins l'une à l'autre la main droite des deux jeunes gens et toutes deux à celle de Dieu. » *Epist.*, cxciii, *P. G.*, t. xxxvii, col. 315, 316. — Saint Jean Chrysostome suppose que le prêtre pourra assister à toute la fête nuptiale, même aux réjouissances qui suivent la cérémonie. Il met en garde les fidèles contre les joies immodérées, les danses, les chansons immodestes qui trop souvent accompagnent les mariages. Ne vaut-il pas mieux faire comme les époux de Cana « qui eurent le Christ assis au milieu d'eux? Comment cela se fera-t-il? demandera-t-on... Par les prêtres eux-mêmes... Si tu fais entrer les serviteurs du Christ, le Christ par eux sera présent avec sa mère et ses frères. » *In illud : Propter fornicationes uxorem* etc., hom. i, 2, *P. G.*, t. li, col. 210.

Aucun document ne nous renseigne sur l'ensemble des cérémonies du mariage. Le sacramentaire léonien contient les prières de la messe et de la bénédiction nuptiale, *P. L.*, t. lv, col. 130, 131. C'est seulement le pape Nicolas Ier, en 866, qui donne une description complète des rits suivis dans l'Église latine, *Responsa ad consulta Bulgarorum*, c. iii, *P. L.*, t. cxix, col. 980; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1925, p. 449 sq.

5° *Le mot sacramentum appliqué au mariage.* — Cette partie de notre étude se restreint évidemment aux Pères latins : le mot μυστήριον n'ayant pas suivi la même évolution qui a modifié et précisé le sens du mot *sacramentum*.

La traduction latine qui a rendu par *sacramentum hoc magnum est* le μυστήριον μέγα du texte grec est certainement très ancienne, puisque Tertullien en fait un usage relativement fréquent. Les Pères postérieurs continuent à citer le texte latin, ou au moins à y faire allusion. Puis il arrive que le mot *sacramentum* est appliqué au mariage sans qu'il y ait une relation certaine avec le texte de l'Épître aux Éphésiens. Il faut essayer de préciser le sens de ce mot dans les diverses circonstances où il est employé.

Il n'est sans doute plus nécessaire de rappeler que, dans la langue des Pères, le terme *sacramentum* n'a pas le sens précis que lui a donné la théologie. Sa signification était au contraire très élastique à cause des liens qui l'unissaient à la langue juridique ou militaire d'une part, à la langue des mystères de l'autre. Et en raison de sa signification imprécise, chaque auteur peut en l'employant avoir en vue un sens plutôt qu'un autre, chaque passage peut présenter un sens différent des autres. « Parmi les mots qu'affectionne la littérature chrétienne antique, dit le P. de Ghellinck, surtout chez les Africains et chez saint Hilaire, il n'en est peut-être pas qui doive davantage à l'étude minutieuse du contexte la détermination du sens qu'il affecte, particularisé ou étendu, simplifié, enrichi ou transformé, au point qu'à lire certaines pages de ces auteurs, on serait tenté de croire qu'il n'est pas de limites assignables à la variété des notions susceptibles d'entrer dans un seul mot. L'élasticité de la signification occasionnelle de *sacramentum* rend cette détermination extrêmement délicate et malaisée en certains cas, et il faut humblement reconnaître qu'il échappe plus d'une fois à tout essai de précision. » *Pour l'histoire du mot sacramentum*, Introd., p. 11. C'est pour essayer de mettre un peu de lumière dans cette complexité que le P. de Ghellinck, avec ses confrères les PP. de Backer, Poukens et Lebacqz, ont recensé chez les Pères anténicéens tous les passages où se retrouve ce mot en essayant de déterminer pour chacun le sens précis. Déjà le P. d'Alès avait fait cette même étude plus brièvement pour les textes de Tertullien, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 321-323, et de saint Cyprien, *La théologie de saint Cyprien*, Paris, 1922, p. 81-89. Antérieurement avaient paru des études analogues dont plusieurs sont appréciées par le P. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 43 sq. Et, avant tous, Vasquez en 1588 avait étudié en détail les divers textes où saint Augustin applique au mariage le mot de *sacramentum*, pour essayer d'en préciser le sens. *Comment. ac disputat. in IIIam part. S. Thomæ*, *De matrimonii sacramento*, disp. II, c. v, n. 30.

Ce n'est pas sans raison que Vasquez s'était limité à approfondir les textes de saint Augustin. Les Pères antérieurs, en effet, ne fournissent à peu près rien qui puisse être de quelque utilité.

Dans la période anténicéenne, la seule qui ait été encore étudiée par le P. de Ghellinck et ses collaborateurs, il n'y a que Tertullien et Lactance qui aient appliqué au mariage le mot *sacramentum*. Tertullien le fait en six endroits, et toujours il cite ou utilise le texte de saint Paul aux Éphésiens : *Adv. Marc.*, V, xviii, *P. L.*, t. ii, col. 518; *Exhortatio castitatis*, 5, *ibid.*, col. 920; *De monogamia*, 5, *ibid.*, col. 936; *De jejunio*, 3, col. 958; *De anima*, 11 et 21, *ibid.*, col. 665 et 684. Or, dans tous ces passages, la pensée de Tertullien ne dépasse pas celle de saint Paul; il voit dans le mariage primitif d'Adam et d'Ève ou dans le mariage actuel, un symbole, une allégorie, une figure, annonçant ou rappelant l'union mystique du Christ et de l'Église. Cf. de Backer, dans l'ouvrage cité, p. 125 sq.; d'Alès, *op. cit.*, p. 322, 323; et sans doute cette pensée a pu mener dans la suite à la doctrine théologique du sacrement de mariage, mais elle ne marque aucun progrès sur les paroles de saint Paul. — Le sens du mot *sacramentum* est tout différent chez Lactance, *Epitome*, 61, *P. L.*, t. vi, col. 1080. Il dit que celui qui est marié doit se contenter de sa femme et garder *casti et inviolabilis cubiculi sacramenta;* autrement il serait adultère devant Dieu. Le sens est évident : *sacramentum* désigne l'engagement sacré qui unit les époux et les oblige à se garder une inviolable fidélité; et ainsi Lactance se rapproche du sens primitif du mot, le *sacramentum* était le serment et en particulier le serment militaire. Lebacqz, dans l'ouvrage cité, p. 264. — De Lactance à saint Augustin, les Pères ne font que citer le texte de saint Paul, comme avait fait Tertullien, sans y rien ajouter qui précise le sens du mot; ainsi, par exemple, saint Ambroise et saint Jérôme.

Pour saint Augustin, il n'en est plus de même. Sans doute quand il parle de *sacramentum* à propos du mariage, il fait quelquefois allusion à l'Épître aux Éphésiens; mais le sens du mot se précise et prend des

nuances nouvelles. Pour plus de clarté, nous diviserons en trois classes les passages où nous trouvons ce mot : d'abord ceux où il se contente d'énumérer les *bona nuptialia*, parmi lesquels il place le *sacramentum;* puis ceux où il expose avec quelque détail ces *bona nuptialia;* enfin ceux où il parle de *sacramentum* sans rapport avec les *bona nuptialia.* Nous ne prétendons d'ailleurs pas relever tous les passages; mais du moins signaler les principaux.

1. Les *bona nuptialia* sont au nombre de trois, selon saint Augustin, et leur énumération, sous des termes différents, reste toujours identique; par exemple, *generandi ordinatio, fides pudicitiæ, connubii sacramentum, De pecc. origin.*, 39, *P. L.*, t. XLIV, col. 404; *proles, pudicitia, sacramentum, ibid.*, 42, col. 406; *in castitatis fide, in conjunctionis fœdere, in propaginis germine, Contra Julian.*, III, 57, col. 732. Si on compare ces trois passages, on est frappé de la concordance qui existe entre les trois *bona nuptialia;* ce sont bien les mêmes; or, celui qui en deux endroits, est appelé *sacramentum* ou *connubii sacramentum* est désigné dans le troisième par *in conjunctionis fœdere.* Il s'agit donc du lien sacré et inviolable qui unit les époux.

2. Dans d'autres passages, les mêmes *bona nuptialia* sont exposés avec plus de détails. — *De nuptiis et concupiscentia*, I, 11, t. XLIV, col. 420. Pour prouver l'existence du *sacramentum*, saint Augustin fait appel au texte de saint Paul; et ce même texte l'aide à expliquer ce qu'il entend par là : le *sacramentum*, c'est encore l'indissoluble engagement qui unit les époux : *hujus procul dubio sacramenti res est ut mas et femina connubio copulati, quamdiu vivunt, inseparabiliter perseverent;* mais la raison profonde de cette indissolubilité, c'est précisément le rapport de symbole qui existe entre le mariage et l'union du Christ avec l'Église; cette dernière ne pouvant être rompue par le divorce, le mariage non plus ne doit pas être rompu. Si pourtant les époux prétendaient se séparer, le lien, extérieurement brisé, subsisterait toujours pour leur condamnation, comme subsiste dans l'apostat le caractère du baptême, *sicut apostatæ anima, velut de conjugio Christi recedens, etiam fide perdita, sacramentum fidei non amittit, quod lavacro regenerationis accepit.* Deux idées nouvelles complètent donc le sens premier du mot *sacramentum* : c'est un engagement sacré, d'autant plus inviolable qu'il est l'image du lien éternel entre le Christ et l'Église; un engagement dont la perpétuité rappelle le caractère ineffaçable produit par un autre *sacramentum*, par le baptême. — *Ibid.*, n. 13, col. 421. Saint Augustin trouve un vrai mariage dans l'union de la Vierge avec Joseph; et dans ce mariage existent les trois *bona nuptialia : proles, fides, sacramentum. Prolem cognoscimus ipsum Dominum Jesum; fidem, quia nullum adulterium; sacramentum, quia nullum divortium.* Il s'agit d'un engagement indissoluble. — *Ibid.*, n. 19, col. 424. La pensée est la même : le *sacramentum* est l'engagement que l'on ne peut rompre et qui subsiste même quand on y manque : *sacramentum, quod nec separati nec adulterati amittunt, conjuges concorditer casteque custodiant.* — *Ibid.*, n. 23, col. 427. Il explique le *sacramentum* en faisant appel au texte de la Genèse : *relinquet homo... et adhærebit...* et à l'union du Christ avec l'Église : entre l'homme et la femme, comme entre le Christ et l'Église, il y a *conjunctionis inseparabilis sacramentum.* — *De bono conjugali*, 32, t. XL, col. 394. Dans tous les mariages, même païens, il y a deux des *bona nuptialia;* mais la *sanctitas sacramenti* est spéciale aux mariages chrétiens. En quoi consiste-t-elle? *per quam nefas est etiam repudio discedentem alteri nubere, dum vir ejus vivit.* On ne se marie que pour avoir des enfants; cependant, même si le mariage est stérile, on ne peut le rompre, le *sacramentum* demeure. Saint Augustin l'explique par une comparaison qui intéresse vivement la question : *Quemadmodum si fiat ordinatio cleri ad plebem congregandam, etiamsi plebis congregatio non subsequatur, manet tamen in illis ordinatis sacramentum ordinationis; et si aliqua culpa quisquam ab officio removeatur, sacramento Domini semel imposito non carebit, quamvis ad judicium permanente.* Quelques lignes plus loin, il explique le *sacramentum* du mariage par le texte de saint Paul : *Uxorem a viro non discedere..*, I Cor., VII, 10, 11. La comparaison employée ici est analogue à celle que nous avons rencontrée plus haut : le *sacramentum* du mariage, déjà comparé au *sacramentum fidei* du baptême, est maintenant comparé au *sacramentum ordinationis*; mais c'est toujours au même point de vue, celui de sa fermeté et de son inviolabilité : comme on est chrétien pour toujours, comme on est prêtre pour toujours, on est marié pour toujours.

3. Dans un passage, saint Augustin parle du *sacramentum nuptiarum* sans le faire entrer dans une liste de *bona nuptialia. De bono conjugali*, 21, t. XL, col. 387, 388. Il compare le *sacramentum nuptiarum singularum*, le mariage monogame des chrétiens, au *sacramentum pluralium nuptiarum*, au mariage polygame des patriarches. Dans un cas comme dans l'autre, il y a un symbolisme mystérieux : les anciens mariages préfiguraient l'Église, où toutes les nations se soumettraient à Dieu; le mariage unique est une figure du ciel où l'Église elle-même sera consommée dans l'unité. Qu'il ne s'agisse pas dans ce texte de sacrement au sens actuel du mot, le P. de Smedt le démontre facilement par le seul fait que les mariages juifs sont dits *sacramentum* au même titre que les mariages chrétiens. *Principes de la critique historique*, Paris, 1883, p. 112-114. Mais la pensée du saint docteur semble plus complexe que dans les autres passages. Son attention se porte surtout sur l'unité du mariage chrétien, tellement nécessaire au *sacramentum temporis nostri* que l'Église n'ordonne pas ceux qui ont été mariés deux fois, non qu'ils aient commis une faute, mais parce qu'ils n'ont plus l'intégrité du sacrement. Et en même temps l'idée du lien indissoluble reste également présente à l'esprit de saint Augustin, et ce lien indissoluble est toujours essentiel au *sacramentum :* apostasier et violer l'engagement du baptême ou violer l engagement du mariage sont des péchés semblables; les anciens ne pouvaient sans péché rompre leurs mariages; à plus forte raison ne le peut-on pas maintenant, pas même pour remédier à la stérilité du foyer : *in nostrarum quippe nuptiis plus valet sanctitas sacramenti quam fecunditas uteri.*

On ne peut donc se ranger complètement à l'opinion de Vasquez, d'après laquelle le mot *sacramentum*, pour saint Augustin, signifie seulement que le mariage chrétien est une image de l'union du Christ avec son Église, opinion adoptée également par le P. de Smedt, *op. cit.*, p. 112. Encore moins peut-on admettre l'affirmation d'autres théologiens, qui veulent y trouver le sens précis que la théologie et l'Église ont ensuite donné au mot *sacrement*, par exemple, pour ne pas citer de théologiens plus récents, Perrone, *De matrimonio christiano*, Liége, 1861, t. I, p. 17, 18 et p. 45, n. 121. La vérité est autrement nuancée. Le mariage est *sacramentum*, d'après saint Augustin, en ce sens qu'il est un engagement indissoluble entre les deux époux; mais aussi parce que l'indissoluble fermeté de cet engagement a pour raison, fondement et idéal l'indissoluble union du Christ avec son Église; parce que l'unité essentielle à cet engagement dans le mariage chrétien est un symbole de l'unité de l'Église

qui se consommera dans le ciel; parce que, malgré toutes les violations extérieures que l'on peut tenter, on ne rompt pas davantage cet engagement que l'on ne perd son caractère de chrétien, si l'on est baptisé, ou de prêtre, si l'on est ordonné; et cette assimilation du *sacramentum nuptiarum* au *sacramentum fidei* et au *sacramentum ordinationis* indique peut-être autre chose de plus, mais que le saint docteur n'exprime pas. Aller plus loin serait dépasser les paroles de saint Augustin. Elle seront dépassées : c'est naturel, car les progrès qu'il a imprimés à la doctrine du mariage-sacrement sont de telle sorte qu'ils doivent se continuer et aboutir à la formule très nette qui sera trouvée plus tard. C'est pourquoi nous avons pu dire que saint Augustin a été un des principaux artisans de cette doctrine; mais il ne l'a pas exprimée lui-même.

6° *Conclusion.* — D'ailleurs sommes-nous encore bien loin de l'idée théologique de sacrement? Il ne faut pas isoler saint Augustin des autres Pères : il a connu leurs doctrines et accepté leurs enseignements; et il ne faut pas davantage borner notre vue aux textes où apparaît le mot *sacramentum* : ils font partie de tout un ensemble et c'est l'ensemble qu'il faut regarder pour savoir où en est la connaissance explicite de la doctrine sacramentaire du mariage. Les points suivants sont d'ores et déjà connus : 1. le mariage a été vraiment institué par Jésus-Christ, puisque l'institution primitive avait été corrompue par les mœurs païennes ou par les tolérances consenties aux Juifs, et c'est Jésus qui a restauré le mariage dans sa pureté. — 2. Le mariage assure aux époux des grâces qui leur permettront d'en remplir les devoirs et d'en respecter les exigences. — 3. De ces grâces la vraie source est la sanctification que Jésus a donnée au mariage et dont la première manifestation fut sa présence et son premier miracle aux noces de Cana. Cette sanctification se renouvelle à chaque mariage et le signe sensible en est la bénédiction et les autres cérémonies dont l'Église l'accompagne. — 4. Le mariage chrétien s'élève infiniment au-dessus des unions des païens parce qu'il est l'image et le symbole de l'union du Christ avec son Église; c'est pour en être une représentation plus parfaite qu'il doit être saint, un, indissoluble; dans ce symbolisme mystérieux, les Pères aiment à trouver la raison et le fondement de tout ce qu'il y a de grand dans le mariage chrétien. — 5. L'engagement contracté par les époux chrétiens a quelque chose de sacré et de permanent qui rappelle l'engagement du chrétien au service de Dieu, l'engagement du prêtre au service des autels; de là une assimilation entre le mariage d'une part et, de l'autre, le baptême et l'ordination.

Un grand progrès a donc été parcouru; il ne reste que peu d'éléments à conquérir pour que la notion du mariage-sacrement soit complètement formée. L'Église achèvera ce dernier pas, avec l'assistance de l'Esprit-Saint qui garantit contre l'erreur les conquêtes qu'elle accomplit dans la connaissance plus parfaite du dogme révélé. Quant aux Pères, répétons-le, ils ont connu et exposé cette doctrine autant qu'il était utile à leurs fidèles de la connaître; car ils étaient, non des théologiens, soucieux principalement de creuser et d'approfondir la vérité révélée, mais des pasteurs, désireux de la garder sans corruption et surtout d'y trouver pour leur troupeau des directions de vie et des leçons de perfection.

III. LA LÉGISLATION ECCLÉSIASTIQUE DU MARIAGE. — Le mariage chrétien étant une chose sainte, il appartient à l'Église d'en faire respecter la sainteté; et puisque Jésus-Christ a rétabli les lois primitives de l'indissolubilité et de l'unité, c'est encore à l'Église qu'il incombe de les faire respecter, même à l'encontre des tolérances de la loi civile.

L'Église n'a jamais pu ignorer ses droits et ses devoirs en pareille matière; mais il y a loin des premières et très timides interventions qui ont inauguré sa législation matrimoniale au code complet de lois qui la composent actuellement; c'est surtout en pareille matière que se vérifie la loi du progrès lent et insensible par lequel passent les sociétés comme les individus.

Saint Ignace posait un premier principe d'intervention quand il recommandait de ne point conclure de mariage sans l'avis de l'évêque. *Ad Polycarp.*, v, 2, éd. Lelong, p. 102, 103. Le rôle de l'évêque ne pouvait être que de contrôler si le mariage projeté était conforme aux lois de l'Évangile et aux règles de la prudence. Tel fut, semble-t-il, le domaine auquel se limita d'abord l'Église dans ses interventions. L'Évangile ne permettait pas le remariage des divorcés; et d'autre part la prudence défendait aux chrétiens d'exposer leur foi ou celle de leurs enfants par des mariages avec des païens.

Pour l'observation des lois évangéliques, l'Église n'avait pas à légiférer elle-même, mais seulement à instruire les fidèles. Qu'elle l'ait fait, on n'en peut douter; les commentaires des Pères sur les prescriptions très claires de Jésus ou de saint Paul en sont la preuve. L'Église affirmait ainsi la valeur absolue de la loi chrétienne, même quand celle-ci contredit la loi civile; elle revendiquait en matière matrimoniale une véritable autonomie. C'est ce qui ressort avec évidence de l'attitude du pape Calliste dans la question des mariages clandestins des patriciennes. Avec son acrimonieuse injustice, Hippolyte en fait grand reproche au pape : « Aux femmes non mariées, écrit-il, que l'ardeur de l'âge porte vers un homme de condition inférieure qu'elles ne peuvent épouser sans déroger, il permit de vivre avec qui bon leur semblerait, esclave ou libre, et de considérer ces unions comme légales. » *Philosophoum.*, l. IX, n. 12, *P. G.*, t. XVI c, col. 3386. Sous les accusations du pamphlétaire, il est aisé de discerner la mesure prise par Calliste. Elle est en somme à son honneur. Aux femmes de rang sénatorial qui ne pouvaient trouver à épouser un clarissime, la loi civile ne laissait le choix qu'entre la dérogation et le concubinage secret. Calliste déclare que l'union d'une patricienne avec un homme de condition inférieure peut être considérée par l'Église comme un mariage véritable, quoi qu'en ordonnât la loi civile. Comme le fait remarquer fort justement L. Duchesne, « la conduite du pape est la preuve de la conscience où était le pouvoir ecclésiastique chrétien de son autorité sur le mariage, autorité indépendante de celle de l'État ». *Les origines chrétiennes*, cours lithographié, p. 329. — Plus tard saint Jérôme, en face de certaines tolérances de la législation romaine, proclamera le même principe en rappelant le devoir de fidélité mutuelle qui s'impose aux époux chrétiens : *Aliæ sunt leges Cæsarum, aliæ Christi; aliud Papinianus, aliud Paulus noster præcipit. Epist.*, LXXVII, *ad Oceanum*, 3, *P. L.*, t. XXII, col. 691.

Quant à la loi de prudence qui interdisait aux chrétiens les mariages avec les païens, nous n'avons aucun texte législatif de la primitive Église. Mais Tertullien témoigne que c'était la discipline générale : *Coronant et nuptiæ sponsos, et ideo non nubimus ethnicis, ne nos ad idololatriam usque deducant, a qua apud illos nuptiæ incipiunt. De corona militis*, c. XIII, *P. L.*, t. II, col. 96. Et ailleurs, en reprenant avec véhémence les chrétiens qui se permettaient de pareilles alliances, il semble faire allusion à une sanction qui les atteignait : *Fideles gentilium matrimonia subeuntes, stupri reos esse constat et arcendos*

ab omni communicatione fraternitatis. Ad uxorem, II, 3, *P. L.*, t. I, col. 1202.

Il n'y a aucune preuve que la législation ecclésiastique du mariage ait contenu d'autres dispositions tant que dura l'époque des persécutions. Et cependant nous avons le droit de croire à l'existence d'un rudiment de code matrimonial. En effet, dès que la paix fut rendue à l'Église, diverses mesures furent prises pour réglementer les mariages des fidèles; et en les voyant assez semblables dans des régions très différentes, on a l'impression qu'elles ne faisaient que traduire en textes de lois des usages universellement adoptés.

C'est le concile d'Elvire qui édicte le premier code du mariage, et tout de suite il apparaît déjà assez complet. Les canons 8 et 9 prononcent des peines contre les femmes qui abandonnent leur mari, même pour cause d'adultère, et en prennent un autre; les canons 10 et 11, contre la femme qui se marie avec un homme qui a répudié sa première femme; le canon 15 blâme les mariages entre les femmes chrétiennes et les païens, *ne ætas in flore tumens in adulterium animæ resolvatur;* les canons 16 et 17 sont plus sévères encore pour les chrétiennes qui se marient à un hérétique, à un juif, à un prêtre païen; l'adultère de l'homme ou de la femme est sévèrement puni, surtout si le coupable est retombé dans son péché et ne s'amende pas malgré ses promesses, can. 47 et 69; les parents ne doivent pas rompre les fiançailles de leurs enfants, sauf le cas de faute très grave, can. 54; un chrétien n'a pas le droit d'épouser sa belle-sœur, sous peine d'une pénitence de cinq ans; moins encore peut-il épouser sa belle-fille : c'est un inceste qui entraîne l'excommunication dont on ne peut le relever, même à la mort, can. 61 et 66. Mansi, *Concil.*, t. II, col. 8 sq.; Hefele-Leclercq, t. I, p. 226 sq.

Tel est le premier essai de législation ecclésiastique en matière matrimoniale. Il est certainement antérieur à l'édit de Milan; peut-être même doit-on le faire remonter avant 300; en tout cas, il correspondrait à une période de paix assez prolongée pour l'Église d'Espagne. Or, dès que Constantin eut assuré la liberté au christianisme, les conciles d'Orient et d'Occident ou les évêques organisent officiellement la législation; parmi les canons qu'ils promulguent, quelques-uns concernent le mariage; et partout se retrouvent, au moins partiellement, certaines des règles édictées par le concile d'Elvire, ce qui laisse penser que les uns et les autres ne font que codifier des lois vécues avant d'être écrites. Il y aura cependant quelques éléments nouveaux, en particulier l'interdiction du mariage à tous ceux qui ont consacré leur vie à Dieu.

Le concile d'Arles, 314, rappelle aux hommes qui ont dû se séparer de leur femme coupable d'adultère, qu'ils ne peuvent se remarier, can. 10, cf. can. 9 du concile d'Elvire. Il défend aux jeunes chrétiennes d'épouser des païens, sous peine d'être séparées de la communion pendant quelque temps, can. 11, cf. can. 15 du concile d'Elvire. Hefele-Leclercq, t. I, p. 287 sq.

Le concile d'Ancyre, 314, ordonne à celui qui a enlevé une jeune fille déjà fiancée de la rendre à son fiancé, can. 11. Il condamne à la pénitence l'homme ou la femme qui se rendraient coupables d'adultère, can. 20. Hefele-Leclercq, t. I, p. 313 et 322.

Au concile de Néocésarée, entre 314 et 325, can. 2, une excommunication est prononcée contre la femme qui épouserait son beau-frère; on ne lui laisse pas d'espoir de réconciliation, sinon au moment de la mort, à condition qu'elle promette, en cas de guérison, de rompre cette union illégitime. Hefele-Leclercq, t. I, p. 328.

Il y avait aussi une excommunication portée contre les veuves consacrées au Seigneur qui oseraient se remarier, ainsi qu'en témoignent les *Statuta Ecclesiæ antiqua*, can. 104. *Ibid.*, t. II, p. 120.

Saint Basile, dans ses *Épîtres canoniques*, nous a laissé le recueil complet des lois ecclésiastiques qui régissaient le mariage en Orient, ou plutôt dans toute l'Église, puisque les documents qui nous renseignent sur l'Occident sont absolument concordants. La 1re épître canonique, *Epist.*, CLXXXVIII, à Amphiloque, contient un canon contre les personnes consacrées à Dieu (τῶν κανονικῶν) infidèles à leurs promesses; le sens n'en est pas évident; il semble viser le cas où ces personnes prétendraient se marier, déclare que ces mariages ne sont que débauche et qu'il faut prendre tous les moyens de les rompre. *P. G.*, t. XXXII, col. 673, 674. Dans la IIe canonique, *Epist.*, CXCIX, à Amphiloque, plusieurs canons concernent le mariage. Le can. 18 semble être la justification du règlement porté dans la première contre les personnes consacrées à Dieu qui viendraient à être infidèles. Il convient, dit saint Basile, maintenant que l'Église en se fortifiant devient plus capable de sainteté, d'être plus sévère qu'on ne l'était. Jusqu'ici on condamnait seulement ces personnes à la pénitence. Il faut désormais les traiter comme des adultères et exiger qu'elles cessent de pécher avant de les admettre à la communion; et de fait ne sont-elles pas infidèles à Jésus-Christ dont elles étaient les épouses? *ibid.*, col. 717 sq. Le canon 22 ordonne à celui qui a enlevé une jeune fille fiancée à un autre de la rendre à son fiancé, col. 721; le canon 23 exclut de la communion celui qui a épousé sa belle-sœur, jusqu'à ce qu'il s'en soit séparé, col. 723; le canon 32 prescrit de considérer comme adultère une femme dont le mari est disparu et qui se remarie, tant qu'on n'est pas certain de la mort du premier, col. 727.

Si nous comprenons bien la pensée de saint Basile, il innove dans le sens de la sévérité à propos du mariage des vierges ou des veuves consacrées à Dieu : il exige qu'on les sépare de leur prétendu mari avant de les admettre à la communion; nous dirions aujourd'hui qu'il déclare leur mariage, non seulement illicite, mais invalide. Sur les autres points, il ne fait que se conformer à la discipline générale déjà ancienne. Il le déclare particulièrement au sujet du mariage d'une femme avec son beau-frère. Un certain Diodore, ou peut-être, comme il le suppose lui-même, un anonyme qui se cachait sous ce nom, invoquait contre lui la fameuse loi mosaïque du *lévirat*, Levit., XVIII, 18. Basile lui répond en s'appuyant sur la coutume, coutume qui a force de loi parce qu'elle vient des saints qui nous l'ont transmise; cette coutume est qu'une semblable union n'est pas considérée comme mariage, et qu'on n'admet pas les époux à la communion tant qu'ils ne se sont pas séparés. *Epist.*, CLX, *P. G.*, t. XXXII, col. 623, 624.

En dehors de saint Basile et après lui, nous ne trouvons de législation qu'à l'état fragmentaire.

Dans l'Église latine, c'est le pape Sirice qui ordonne de respecter l'engagement des fiançailles et condamne le mariage des prêtres et des diacres, *Epist.*, I, *ad Himerium*, n. 5 et 8, *P. L.*, t. XIII, col. 1136 sq.; c'est saint Ambroise, ou plutôt l'auteur anonyme du *De lapsu virginis consecratae*, inséré parmi ses œuvres, voir AMBROISE (*Saint*), t. I, col. 945, qui condamne comme un adultère le mariage d'une vierge consacrée, déjà épouse du Christ, n. 21, *P. L.*, t. XVI, col. 373; c'est le pape Innocent Ier, qui, pour la même raison, défend d'admettre ces personnes à la communion, tant qu'elles n'ont pas rompu leur union illégitime, comme on le fait pour les adultères. *Epist.*, II, *ad Victricium*, n. 15, *P. L.*, t. XX, col. 478, 479.

Dans l'Église grecque, c'est le concile de Chalcé-

doine (451), qui interdit les mariages entre chrétiens et hérétiques, juifs ou païens, à moins que ceux-ci ne promettent de se convertir, can. 14; qui prononce l'excommunication contre une diaconesse, can. 15, contre une vierge consacrée ou contre un moine qui contracteraient mariage, can. 16. Hefele-Leclercq, t. II, p. 802 sq.

De ce rapide coup d'œil sur les textes législatifs se dégagent les conclusions suivantes :

1. L'Église, au temps des Pères, n'a pas revendiqué par une formule abstraite son pouvoir de porter des lois en matière matrimoniale; elle a affirmé son droit en l'exerçant.

2. C'est un véritable pouvoir législatif. L'Église ne se contente pas de maintenir et d'appliquer les lois du Christ sur l'unité et l'indissolubilité; elle y ajoute diverses autres dispositions selon que les circonstances l'exigent.

3. Ce pouvoir lui appartient en propre. Elle ne le demande pas aux empereurs devenus chrétiens; elle ne s'occupe pas de ce que prescrivent les lois civiles, ni pour s'y conformer, ni pour y contredire; à côté de ces lois, elle prétend avoir les siennes, comme une société indépendante qui veut poursuivre sa fin propre. Mais ici encore, elle fait, elle ne dit pas, et l'on chercherait en vain une déclaration d'allure générale sur le pouvoir qu'elle possède indépendamment de l'État.

4. Ce pouvoir s'étend sur le mariage tout entier et va, non seulement jusqu'à le défendre, mais jusqu'à le rendre nul et inexistant. Évidemment nous ne trouvons pas dans les textes les distinctions, maintenant classiques, entre mariage illicite et mariage invalide, entre empêchement prohibant et empêchement dirimant. Mais la distinction s'établit peu à peu dans la pratique. Il y a des mariages que l'Église punit d'excommunication et qu'elle laisse cependant subsister; il y en a d'autres qu'elle ne tolère pas et qui entraînent pour les époux une excommunication illimitée jusqu'à ce qu'ils se séparent. De ce genre étaient avant tout les mariages conclus contrairement aux lois d'unité et d'indissolubilité; mais il y en eut d'autres à partir surtout du IVe siècle. Ainsi le mariage d'un homme avec sa belle-fille (concile d'Elvire) et avec sa belle-sœur (concile de Néocésarée, saint Basile); le mariage du ravisseur avec la jeune fille qu'il a enlevée (concile d'Ancyre, Basile); le mariage des vierges ou des veuves consacrées à Dieu (Basile, Innocent Ier). Telle était, à l'époque de saint Augustin, la liste des empêchements dirimants, de droit ecclésiastique, que les textes de lois nous font connaître. Voir aussi EMPÊCHEMENTS DE MARIAGE, t. IV, col. 2445.

IV. *CONCLUSION. POINT DE VUE AUQUEL SE PLACENT LES PÈRES POUR CONSIDÉRER LE MARIAGE.* — A la fin de cette longue enquête sur la doctrine des Pères, il est impossible de n'être pas frappé, d'une part de l'abondance de leurs renseignements et de leurs affirmations sur des points qui ne nous paraissent pas de première importance, et par contre des lacunes de leur exposé sur des doctrines que nous avons l'habitude de considérer comme essentielles. C'est qu'ils se plaçaient à un point de vue spécial, très différent de celui des théologiens et du nôtre.

1° *Les Pères ne s'occupent pas du mariage selon le droit naturel, mais seulement du mariage chrétien.* — Ils voyaient pourtant autour d'eux toute la masse des foyers païens dans lesquels ne se trouvait aucun des éléments sacrés sur quoi ils aimaient appeler l'attention de leurs fidèles. Ils en parlaient même quelquefois, soit exceptionnellement pour trouver dans l'un ou l'autre une leçon de dignité morale, soit beaucoup plus souvent pour stigmatiser les vices qui les déshonoraient. Mais ils ne se sont pas demandé pourquoi de tels mariages, si différents du mariage chrétien, étaient malgré tout de vrais mariages : le contrat matrimonial, le consentement et ses conditions, sa valeur, etc., autant de questions qui sont restées en dehors de la perspective des Pères. Ils n'ont voulu considérer le mariage que dans sa dignité surnaturelle, celui qui, ayant été institué et sanctifié par Dieu créateur, a été rétabli et sanctifié plus abondamment par Jésus et par l'Église.

2° *Ils envisagent le mariage chrétien moins du point de vue théorique que du point de vue pratique.* — Ils sont en effet plus pasteurs que théologiens : ce qu'ils cherchent, c'est à instruire leurs fidèles des vérités qui seront utiles pour diriger leur conduite. En présence des erreurs qui aboutissent à blâmer l'union des époux comme si elle était une faute, ils tiennent à rassurer les chrétiens; et c'est pourquoi, tout en gardant les yeux levés vers une perspective plus haute, celle du renoncement et de la continence, ils établissent que le mariage, créé par Dieu, sanctifié par Jésus, bénit par l'Église, ne peut être que moralement bon et honnête. — En face des foyers païens dont la stabilité était toujours menacée par le divorce, ils rappellent avec insistance que le mariage, d'après la volonté de Jésus, doit être un et indissoluble, et que les époux, s'étant donnés l'un à l'autre sans partage et pour toute la vie, se doivent garder la plus entière fidélité jusqu'à la mort. — Et parce que de telles exigences, si fort au-dessus des mœurs et des habitudes, pouvaient paraître trop dures et effrayer les âmes, les Pères, après saint Paul, élèvent les yeux des fidèles vers ce magnifique idéal, le mariage mystique du Christ avec son Église; des chrétiens, qui appartiennent à l'Église, épouse vierge et féconde, épouse sans tache du Christ son époux et son chef, n'ont pas le droit de déchoir à la façon des païens. Puis, ayant ainsi haussé les âmes à la plus belle et à la plus vraie conception de la famille chrétienne, ils font entrevoir les grâces que Dieu promet aux époux : Dieu sera le gardien de leur fidélité réciproque, comme il a été le témoin de leurs engagements; Jésus sera au milieu d'eux comme il fut à Cana, les bénissant par sa présence et les protégeant par sa bonté.

3° *C'est à ce même point de vue pratique qu'ils s'occupent de ce que nous appelons le sacrement de mariage.* — Cette conception pastorale de leur devoir d'enseigner est, nous l'avons déjà dit, la vraie raison pour laquelle ils n'ont pas songé à élaborer une doctrine du sacrement de mariage. Au fond cette doctrine se trouve dans leurs écrits autant qu'il était utile aux chrétiens de la connaître. Par exemple, il fallait que les fidèles pussent compter sur la grâce de Dieu pour remplir les obligations du mariage chrétien; mais en quoi leur importait-il de savoir que ces grâces sont produites par le mariage lui-même? c'est pourquoi la question de l'efficacité du sacrement demeure en dehors de leurs préoccupations. De même, les pasteurs rappelaient que le prêtre doit bénir le mariage et ils montraient dans cette intervention officielle de l'Église une reproduction de ce qui s'était passé aux noces de Cana : le prêtre représentait Jésus-Christ sanctifiant l'union de l'homme et de la femme; mais ils n'ont pas songé à se demander quel était exactement le rôle du prêtre, s'il était ou non le ministre du sacrement; cette question, elle aussi, restait en dehors de leur perspective. En somme ils disaient aux fidèles ce qu'il leur importait de savoir; le reste est pure théorie.

Sous le bénéfice de cette observation, nous ne craignons pas de dire que leur exposé du dogme sacramentaire du mariage ne présente pas de grave lacune. Le P. de Smedt, après avoir discuté le sens du mot *sacramentum* dans un texte de saint Augustin, élargit

la question et fait cette observation très juste : « Pour nous, catholiques, dont la règle de foi principale se trouve dans une autorité infaillible et toujours vivante, pour nous qui nous glorifions à bon droit de posséder dans les définitions de cette autorité un fondement solide de nos croyances, auquel ne peut suppléer aucun des secours qu'ont à leur disposition les sectes dissidentes, il y aurait inconséquence et danger à vouloir montrer que nous pouvons prouver péremptoirement tous nos dogmes en dehors de ces définitions. » *Principes de la critique historique*, Liége, 1883, p. 114, 115. Il faut se souvenir de cette remarque chaque fois que l'on veut remonter à l'origine de nos dogmes. Et pourtant il convient de ne pas minimiser à l'excès les renseignements doctrinaux des Pères. On les eût étonnés en leur posant certaines questions de théologie sacramentaire qui nous sont maintenant familières. Mais nous qui connaissons cette théologie et qui l'appliquons au mariage, nous retrouvons sans peine dans leurs écrits les principaux éléments de la doctrine, à savoir : mariage institué par J.-C., sanctifié par lui, bénit par l'Église, assurant aux époux les secours divins, les portant à vivre saintement, à l'imitation des rapports très saints qui unissent le Christ et l'Église, source de sanctification et de grâces. Il ne reste pas un grand pas à faire pour que ce contenu, doctrinalement très riche, s'achève et se couronne par la doctrine sacramentaire : ce sera, mais après bien du temps, l'œuvre des théologiens.

II. Après saint Augustin. — *I. Les derniers Pères.* — La dernière période de l'âge patristique nous fournira une moisson moins abondante. Ce n'est plus le temps des grandes hérésies qui obligeaient à creuser les dogmes, ni des grands génies capables de ce travail; les circonstances d'ailleurs étaient peu favorables à la recherche sereine de la vérité; car les invasions qui commençaient forçaient l'Église à reprendre sur les barbares le travail d'enseignement et d'adaptation des âmes aux doctrines et aux préceptes évangéliques; il ne s'agissait pas d'approfondir la vérité révélée, mais de l'apprendre aux peuples nouveaux qui se pressaient pour envahir l'Empire romain.

Aussi trouverons-nous plutôt des solutions de cas de conscience, des applications nouvelles de la morale chrétienne du mariage, qu'un véritable progrès dans la connaissance du dogme.

1° *Saint Léon le Grand.* — Il eut à résoudre deux fois des difficultés pratiques au sujet de l'indissolubilité du mariage. Ses réponses présentent un certain intérêt, l'une parce qu'elle montre la fidélité scrupuleuse avec laquelle l'Église voulait maintenir la loi de l'Évangile, l'autre parce qu'elle nous fait connaître un point de discipline assez curieux.

La campagne d'Attila en Italie, 452, avait été funeste pour les armes romaines; un grand nombre de villes avaient été prises, pillées et ruinées, et des captifs avaient été emmenés par les Barbares. Nicétas, évêque d'Aquilée, expose au pape la difficulté qu'entraîne cet état de choses. Les femmes de ces prisonniers sont sans nouvelles de leurs maris; elles peuvent les croire tués; elles ont pensé en tout cas qu'ils ne reviendraient jamais de captivité; et il en est qui, trouvant la solitude trop pesante, se sont remariées. Maintenant que la situation s'est améliorée, plusieurs de ceux que l'on croyait perdus sont revenus. L'évêque est embarrassé et recourt au pape pour savoir comment résoudre ce cas. Déjà saint Basile avait posé une règle pour une difficulté semblable, et il concluait à l'indissoluble valeur du premier mariage. *Epist.*, cxcix, can. 31, *P. G.*, t. xxxii, col. 727. Saint Léon maintient la même solution, seule conforme à la loi évangélique : *necesse est ut le[gitimarum] [fœdera] nuptiarum redintegranda credamus..., omnique studio pro curandum est ut recipiat unusquisque quod proprium est. Epist.*, clix, 1, *P. L.*, t. liv, col. 1136.

La lettre à Nicétas est de 458. Vers la même époque, le pape eut à répondre à une série de questions que lui avait posées Rusticus, évêque de Narbonne. Plusieurs ont trait au mariage. Une première série comprend les questions 4, 5 et 6. Il s'agit dans toutes trois d'une situation semblable : un homme qui a pris pour concubine une de ses esclaves peut-il encore se marier? Cette union n'est-elle pas un vrai mariage qui lui interdit tout mariage subséquent du vivant de sa concubine? Le pape est formel. Une concubine n'est pas une épouse : *aliud est uxor, aliud concubina*, *Epist.*, clxvii, inquis. iv, *P. L.*, t. liv, col. 1204; cf. inquis. vi, *ibid.*, col. 1205. Bien plus, l'esclave ne peut devenir l'épouse légitime d'un homme libre; il n'y a mariage légitime qu'entre personnes libres de condition égale : c'est une loi établie par la volonté de Dieu avant que le droit romain n'eût commencé d'exister. Aucun mariage par conséquent entre cet homme et sa concubine. Saint Léon énonce cette conclusion dans une phrase admirable par sa plénitude de sens comme elle l'est par son élégance littéraire : *Unde cum societas nuptiarum ita ab initio constituta sit, ut præter sexuum conjunctionem haberet in se Christi et Ecclesiæ sacramentum, dubium non est eam mulierem non pertinere ad matrimonium, in qua docetur nuptiale non fuisse mysterium. Ibid.*, inquis. iv, col. 1204. En pratique, il faut donc que l'union illégitime soit dissoute pour faire place à l'union légitime, que la concubine s'en aille pour laisser entrer l'épouse : *ancillam a toro abjicere et uxorem certæ ingenuitatis accipere, non duplicatio conjugii, sed profectus est honestatis. Ibid.*, inquis. vi, col. 1205. Les questions xiv et xv avaient rapport au mariage des moines ou des vierges qui ont reçu l'habit religieux. Saint Léon ne semble pas considérer de tels mariages comme invalides; il blâme et soumet à la pénitence les moines infidèles, *quia etsi... honestum potest esse conjugium, electionem meliorum deseruisse transgressio est*, inquis. xiv, col. 1207; pour les vierges, il ne parle pas de pénitence, il dit seulement : *prævaricantur, etiamsi consecratio non accessit.* Inquis. xv, col. 1208.

2° *Saint Grégoire le Grand.* — C'est encore de questions pratiques qu'il s'occupe principalement à propos du mariage. Nous citerons comme plus importantes une solution d'un cas particulier dans le sens de l'indissolubilité, et sa doctrine sur la licéité de l'acte conjugal.

1. *Indissolubilité.* — La loi civile, voulant maladroitement favoriser les vocations à l'état religieux, déclarait que, si un des époux voulait entrer dans un monastère, alors même que l'autre préférait rester dans le monde, le mariage était rompu, cf. Justinien, *Novelles*, cxxiii, *P. L.*, t. lxxii, col. 1057. A deux reprises, au moins, saint Grégoire revendique, contre la loi civile, les droits du mariage indissoluble. C'est d'abord dans une lettre à la *patricia* Théoctiste, *Epist.*, l. XI, xlv, *P. L.*, t. lxxvii, col. 1161. Il n'admet pas que l'entrée en religion d'un époux soit une cause de rupture du mariage. La loi humaine peut le permettre, la loi divine le défend. Ceux qui soutiendraient une pareille erreur ne sont plus chrétiens : *quia christiani non sunt, dubium non est. Eosque et ego, et omnes catholici episcopi atque universa Ecclesia, anathematizamus, quia veritati contraria sentiunt, contraria loquuntur.* Si les deux époux veulent, chacun de son côté, mener une vie de continence, soit par désir de perfection, soit pour expier leurs fautes, on ne doit pas les en empêcher; mais si l'un d'eux refuse d'embrasser la vie religieuse, le mariage

garde sa force et il n'est pas permis de le rompre.

Ce que saint Grégoire avait répondu en principe, il l'applique en pratique dans une autre lettre. *Epist.*, l. XI, 1., col. 1169. Une femme, Agathosa, était venue se plaindre à lui de ce que son mari l'avait quittée malgré elle pour se faire religieux. Le pape ordonne de faire une enquête pour connaître la vérité des faits; et s'il n'y a pas eu, de la part de la femme, une faute grave qui légitime la séparation, il veut qu'on lui rende son mari, même s'il a déjà reçu la tonsure monastique, *quia, etsi mundana lex præcipit, conversionis gratia, utrolibet invito, posse solvi conjugium, divina hoc tamen lex fieri non permittit.*

2. *Licéité de l'acte conjugal.* — Cette question, si délicate, des rapports conjugaux est résolue par saint Grégoire dans le même sens que par saint Augustin, mais avec une netteté plus grande.

Il pose comme principe que l'acte du mariage est en lui-même licite et chaste : c'est Dieu qui l'a voulu et ce que Dieu veut ne saurait être péché. Ainsi *In septem psalmos pænit. expositio*, ps. IV, 7, *P. L.*, t. LXXIX, col. 586 : *Non ideo homines in peccatis concipiuntur quia peccatum sit conjugibus commisceri; hoc enim opus castum non habet culpam in conjuge. Deus enim copulam maritalem instituit quando masculum et feminam in principio creavit.* Cf. *Homil. in Evangelia*, l. II, XXXVI, 5, t. LXXVI, col. 1269.

Mais il s'en faut que, dans la pratique, les époux respectent complètement la sereine beauté de cet acte. Ils n'en respectent pas le but très élevé, puisqu'ils y mêlent trop souvent la concupiscence et le désir d'assouvir leur volupté; ils en usent sans modération, ne se bornant pas à ce que réclame la volonté divine. C'est pourquoi l'acte conjugal est toujours souillé d'une faute, non parce que *illicitum quid agitur*, mais parce que *hoc quod est licitum sub moderamine non tenetur. Reg. past.*, III, XXVII, t. LXXVII, col. 102. C'est une faute légère sans doute, *ibid.*, et *Moralia in Job.*, l. XXXII, 39, t. LXXVI, col. 659; mais enfin c'est une faute, et David a pu dire avec raison que nous sommes tous conçus dans le péché. *In septem psalm. pænit., loc. cit.* De cette faute, les époux doivent souvent demander pardon à Dieu : *unde necesse est ut crebris exorationibus deleant quod pulchram copulæ speciem admistis voluptatibus fœdant, Regula pastoralis, loc. cit.* — Dans sa réponse aux interrogations de saint Augustin de Cantorbéry, il tire une conséquence sévère de ses principes. Il veut que l'homme qui a eu commerce avec sa femme, s'abstienne quelque temps d'entrer à l'église : cette abstention est une preuve de respect pour le lieu saint; elle est, depuis une haute antiquité, en usage dans l'Église romaine et s'explique par la souillure morale contractée par cet homme : *Romanorum semper ab antiquioribus usus fuit, post admistionem propriæ conjugis, et lavacri purificationem quærere et ab ingressu ecclesiæ paululum reverenter abstinere. Nec hæc dicentes putamus culpam esse conjugium. Sed quia ipsa licita commistio conjugum sine voluptate carnis fieri non potest, a sacri loci ingressu abstinendum est, quia voluptas ipsa sine culpa esse nullatenus potest. Epist.*, l. XI, LXIV, t. LXXVII, col. 1196.

II. RITES ET PRIÈRES LITURGIQUES. — 1° *Les rites.* — Nicolas Ier les expose avec détail dans sa réponse aux consultations des Bulgares, en 866, n. 3, *P. L.*, t. CXIX, col. 879-880; et c'est, dit-il, la coutume depuis longtemps usitée à Rome. Avant le mariage, il y a divers actes préliminaires, de caractère civil ou religieux. Ce sont d'abord les fiançailles, *sponsalia*, ou promesses de mariage exprimées par les futurs époux et par ceux de qui ils dépendent; puis la *subarrhatio*, où le fiancé s'attache sa fiancée au moyen de l'anneau qu'il lui passe au doigt; et enfin la tradition de la dot par un contrat écrit et devant les témoins invités. Quand ces préliminaires sont accomplis et que le temps du mariage est venu, on conduit les deux fiancés *ad nuptialia fœdera*. Ils sont d'abord amenés à l'église « avec les offrandes qu'ils doivent offrir à Dieu par la main du prêtre. (L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 10e édit., Paris, 1925, p. 450, croit pouvoir traduire : « la célébration de la messe devant les époux qui prennent part à l'offrande et à la communion »); ils reçoivent ensuite la bénédiction avec le *velamen cœleste*, du moins ceux qui se marient pour la première fois, car ceux qui convolent en secondes noces n'ont pas cet honneur du *velamen;* enfin, quand ils sortent de l'église, « ils portent sur leurs têtes les couronnes que l'on a coutume de conserver (pour cet usage) dans l'église même ». Le pape ajoute d'ailleurs que ce cérémonial n'oblige pas sous peine de péché, surtout quand il s'agit de pauvres, et il en donne une raison qui nous paraît exprimer, pour la première fois avec cette netteté, ce qui est essentiel au mariage : *sufficit secundum leges solus eorum consensus, de quorum conjunctionibus agitur.*

2° *Les prières.* — Les sacramentaires romains contiennent des prières spéciales que le prêtre devait réciter à la messe de mariage et la bénédiction qui accompagnait la *velatio nuptialis*, par exemple le sacramentaire léonien, *P. L.*, t. LV, col. 130, 131, et le sacramentaire gélasien, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1213-1215. Les formules liturgiques, souvent très semblables à celles de notre messe *pro sponsis*, contiennent des affirmations doctrinales qui, à vrai dire, ne sont pas neuves, mais qu'il semble intéressant de souligner. C'est Dieu qui a institué le mariage : *Pater mundi conditor, nascentium genitor, multiplicandæ originis institutor...*; c'est à lui qu'on demande d'assister au mariage qui se célèbre présentement, pour le bénir et donner aux époux la grâce d'en remplir les devoirs : *tua benedictione potius impleatur...*; *ut quod, te auctore jungitur, te auxiliante servetur.* Le mariage crée entre les époux un lien plus étroit qu'aucun autre, *ut unum efficeret ex duobus*, un lien indissoluble de paix et de concorde, *qui fœdera nuptiarum blando concordiæ jugo et insolubili pacis vinculo nexuisti;* aussi parmi les vertus que l'on demande à Dieu pour la jeune épouse, c'est la fidélité qui tient le premier rang, toutes les autres lui servant de garantie : *uni toro juncta, contactus illicitos fugiat.* Le mariage a été établi en vue des enfants, et c'est le seul but que les prières de l'Église proposent aux époux; elles rappellent en particulier à l'épouse qu'elle ne doit pas chercher dans le mariage la *licentia nuptialis*, mais se proposer l'observation de la loi de Dieu. En somme, c'est un court résumé de la doctrine du mariage et des obligations des gens mariés que nous offrent ces belles prières liturgiques.

III. L'AFFAIRE DU DIVORCE DE LOTHAIRE II. — Nous devons nous arrêter quelque temps à cette triste affaire à cause des affirmations doctrinales ou canoniques qu'elle provoqua, soit de la part du pape Nicolas Ier, soit de la part de l'archevêque Hincmar de Reims.

Triste affaire, elle l'est vraiment : un roi complètement dominé par ses passions, au point de jeter dans les esprits de ses sujets le trouble et de braver les lois de l'Église comme celles de la justice; des évêques courtisans qui n'osent affirmer les droits de la morale et, par complaisance pour le roi, rendent une sentence notoirement injuste; des légats du pape qui se laissent acheter ou intimider et prennent le parti du fort contre le faible, malgré la consigne qu'ils ont reçue; nous ne voyons, en somme, que deux hommes qui ne courbent pas l'échine devant le pouvoir, le pape et l'archevêque de Reims, Hincmar.

Les faits sont connus, dans leur ensemble sinon dans tous les détails. Lothaire II, roi de Lotharingie, second fils de l'empereur Lothaire Ier, avait épousé, en 855 ou 856, Theutberge ou Thietberge, fille du comte de Bourgogne, Boson. Jusqu'à quel point son consentement à ce mariage fut parfaitement libre, on ne peut le déterminer : il avait alors une maîtresse, Waldrade, et c'est elle qu'il aurait voulu prendre pour femme. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. IV, p. 238, note 1. En 857, il répudie Theutberge pour épouser sa concubine; et, pour faire casser son mariage, il invoque un motif particulièrement déshonorant : Theutberge aurait eu des relations incestueuses avec son frère, Hubert, abbé de Saint-Maurice en Valais. Une réunion des grands du royaume se tient en 858 ou 859 pour instruire la cause; Theutberge, qui affirme son innocence, est soumise à l'épreuve de l'eau bouillante qu'un de ses serviteurs subit en son nom avec succès. Le roi, une première fois battu, reprend l'affaire devant un concile réuni à Aix-la-Chapelle en 860; vaincue par les mauvais traitements et abattue par un long emprisonnement, Theutberge avoue ses prétendues fautes, soit en particulier à l'évêque de Cologne, Gunther, soit plus tard par écrit; en 862, un nouveau concile d'Aix-la-Chapelle déclare nul son mariage, et le jour de Noël 862, le roi épouse solennellement Waldrade. Mais Theutberge, ayant recouvré sa liberté, en appelle au pape Nicolas Ier, de cette décision qui la lèse et la déshonore. Le pape envoie deux légats, Rodoald de Porto et Jean de Ficoclae, avec mission d'instruire à nouveau le procès et de le juger dans un concile tenu à Metz; il leur fait parvenir un monitoire très ferme pour leur indiquer la marche à suivre et leur recommander la fermeté; mais les légats se laissent gagner par des présents et le concile de Metz confirme la décision d'Aix-la-Chapelle. C'est alors que le pape prend lui-même l'affaire en mains. Il est pleinement convaincu et de l'innocence de Theutberge, et de l'irrégularité des procédures qu'on a suivies pour la condamner. Il dépose les évêques les plus coupables et casse la sentence de ses légats et du concile. Malgré les menaces de l'empereur Louis II, frère de Lothaire, qui vient même assiéger Rome, il excommunie Waldrade, menace d'excommunier Lothaire, obtient que celui-ci reprenne sa femme et toujours refuse d'autoriser le divorce, même quand la malheureuse reine, maltraitée par son époux, demande la permission de se retirer dans un monastère, pour laisser la place libre à Waldrade. Lothaire était tellement dominé par sa passion que Nicolas Ier mourut sans avoir eu la joie de terminer l'affaire. Son successeur Adrien II allait sans doute la terminer dans un synode romain quand Lothaire mourut le 8 août 869. Cf. R. Parisot, *Histoire du royaume de Lorraine sous les Carolingiens* (*843-923*), Paris, 1898, p. 146 sq., Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. IV, p. 237 sq., 287 sq., 313 sq., 360 sq.

1° *Le pape Nicolas Ier et le divorce de Lothaire.* — Quand on parcourt la liste des pièces que Jaffé cite de ce pape, on est immédiatement frappé du nombre considérable de lettres qui ont été écrites pour régler cette affaire. Pour la première fois, l'Église se sentait assez forte pour intervenir et réprimer fermement chez les princes ce qu'elle ne permettait pas aux fidèles, et pouvant le faire, elle comprenait que c'était son devoir. Il s'agissait de savoir si les rois étaient ou non soumis aux lois de l'Évangile comme les sujets, si devant les passions des rois l'Église se tairait, au risque de scandaliser les petits, ou protesterait, au risque de déchaîner contre elle des orages. Aussi dans une affaire d'une telle importance, le pape ne se ménage pas; dès qu'il a pris la chose en mains, en 862, c'est au moins quarante pièces qu'il lui consacre : lettres à Lothaire ou aux rois ses parents, qui peuvent avoir quelque influence sur lui, aux archevêques et évêques des divers royaumes ou à tel d'entre eux sur qui il compte, discours dans le synode réuni au Latran. Jaffé, *Regesta*, t. I, n. 2697, 2698, 2699, 2700, 2701, 2702, 2707, 2723, 2725, 2726, 2729, 2748, 2749, 2750, 2751, 2752, etc. Dans ce seul fait, se trouve une double affirmation : que l'indissolubilité du mariage est une loi assez importante pour que l'Église soit prête à tout sacrifier plutôt que de la laisser violer, et que devant une telle loi, les rois comme les sujets sont tenus à l'obéissance.

Quant aux motifs allégués par Lothaire pour obtenir l'annulation de son mariage, le pape ne les accepte pas :

1. Un premier était l'inceste imputé à Theutberge avant son mariage. Il semble en effet que ce crime ait été, au IXe siècle et au moins en Gaule, considéré comme un empêchement de mariage : Hincmar, nous le verrons, le regarde comme tel. Cf. Hefele-Leclercq, t. IV, p. 238, note. Nicolas Ier ne croit certainement pas que Theutberge soit coupable; mais nulle part il ne dit que le mariage serait nul si elle l'était; au contraire il semble, à sa manière de parler, que même en ce cas le mariage serait valide. Il n'est donc pas exact de dire simplement que c'était un des points de la législation ecclésiastique matrimoniale. Dans la lettre que le pape adressait à Adon, archevêque de Vienne, et qui est sa première intervention personnelle dans l'affaire du divorce royal, il répond ainsi aux questions que l'archevêque lui avait posées : *a)* Un homme, légitimement marié, n'a pas le droit de prendre une autre épouse du vivant de la première, même s'il l'a renvoyée, et il n'a pas davantage le droit d'avoir une concubine. — *b)* Si une femme avait été déflorée, et qu'ensuite, ne le sachant pas, quelqu'un l'épouse et ait commerce conjugal avec elle, il ne peut dans la suite la renvoyer sous prétexte qu'elle avait été déflorée par un autre, ni prendre une autre femme, comme si la première n'était pas légitime épouse, ni avoir une concubine. Jaffé, n. 2697; *P. L.*, t. CXIX, col. 797.

Dans la suite, divers autres prétextes furent invoqués, et Theutberge elle-même, lassée de la vie commune, qui était pour elle une cause de mauvais traitements continuels, les avait proposés au pape pour qu'il lui permît de reprendre sa liberté.

2. Elle disait que Waldrade avait été avant elle mariée à Lothaire. Le pape lui montre qu'il n'est pas dupe de son affirmation; il lui reproche de se faire, par crainte et lassitude, l'écho des réclamations du roi; et en tout cas, il lui dit à elle puis à Lothaire, que jamais il ne lui permettra d'épouser Waldrade : « Même si Theutberge mourait, dit-il au roi, jamais, par aucune loi, par aucune règle, tu ne pourras ni tu n'auras la permission d'épouser Waldrade. Que Waldrade ait été ton épouse légitime, l'Église n'a pas besoin du témoignage de Theutberge (pour savoir la vérité). Nous savons une chose : c'est que ni nous, ni la sainte Église ayant l'autorité de Dieu qui jugera les adultères, nous ne te laisserons impuni si jamais tu reprends Waldrade, même Theutberge étant morte. » Jaffé, n. 2873; *P. L.*, t. CXIX, col. 1148; cf. Jaffé, n. 2870; *P. L.*, col. 1137.

3. Theutberge proposait d'entrer en religion pour laisser Lothaire libre de suivre sa passion. Le pape le lui interdit, *P. L.*, col. 1138, et il le redit au roi : elle ne peut se retirer dans un monastère à moins que le roi lui-même ne promette de garder la continence. Et avec un peu d'ironie, le pape insiste : *Si ergo hoc modo vis, nos grato permittimus animo celeremque præbemus assensum... Si utrisque conveniat continentem*

vitam ducere, hoc quis audeat accusare? P. L., t. CXIX, col. 1149.

4. Quant aux accusations de détail que Lothaire formulait contre la reine, elles ne font rien à la validité du mariage. — Theutberge est stérile? Il y a eu bien des épouses stériles, par exemple Anne et Élisabeth. — Elle a des vices nombreux? peu importe; « serait-elle portée à l'ivrognerie ou à la violence, de mauvaises mœurs, débauchée, gourmande, coureuse, médisante, ou querelleuse, bon gré, mal gré, il faudrait encore la supporter. » *Ibid.*

Le pape concluait sa lettre à Lothaire en faisant appel à ses sentiments de chrétien, qui doit reconnaître l'autorité du pape, et de fils, qui doit se soumettre aux remontrances affectueuses de son père; il le suppliait d'avoir plus d'énergie pour refréner ses passions et d'oublier à jamais Waldrade; sinon, il pourrait comme elle être frappé d'excommunication et, pour une satisfaction d'un temps, être condamné *ad sulfureos fœtores* et à la perte éternelle.

2° *Hincmar de Reims et le divorce de Lothaire.* — Sans avoir été aussi actif que celui du pape, le rôle de l'archevêque de Reims ne laissa pas d'avoir son importance. Hincmar ne fut pas seulement le canoniste dont on demandait les avis, il fut l'évêque influent que les partisans de Lothaire auraient voulu avoir dans leur camp et qui, rien qu'en prenant parti pour Theutberge, fit pencher la balance en sa faveur.

Dès avant le IIe concile d'Aix-la-Chapelle, 860, Hincmar fut sollicité de se déclarer pour Lothaire. L'évêque Adventius de Metz alla lui demander d'être un des deux évêques du royaume de Charles le Chauve qui devaient y prendre part. Hincmar refusa, prétextant l'état de sa santé, mais aussi parce qu'une affaire de cette importance était du ressort d'un concile général. Ce refus jeta les partisans de Lothaire dans une grande perplexité; on s'en tira en laissant croire que Hincmar avait déclaré approuver le concile et s'y était même fait représenter par deux autres évêques français. *De divortio Lotharii et Tetbergæ*, interrog. I, *P. L.*, t. CXXV, col. 630. — C'était déjà assez pour justifier une protestation d'Hincmar. Une démarche directe fut faite auprès de lui par des sujets de Lothaire pour provoquer une déclaration publique de sa pensée. On lui posait un certain nombre de questions, il y répondit par son traité *De divortio Lotharii regis et Tetbergae reginæ*, *P. L.*, t. CXXV, col. 619-772.

Dans ce traité mal composé, où se suivent presque sans ordre les réponses à vingt-trois interrogations, puis à sept questions, où chacune des idées énoncées est accompagnée de ses justifications, textes de Pères ou de conciles cités *in extenso*, les discussions juridiques tiennent la plus grande place : quelle était la procédure à suivre? quelle était la valeur de telle preuve, par exemple de l'épreuve de l'eau bouillante? que fallait-il penser du monstrueux inceste dont on accusait la reine et des suites invraisemblables qu'on lui attribuait? telles sont surtout les idées vers lesquelles se portent les préoccupations d'Hincmar.— Toutefois les affirmations d'ordre théologique ne manquent pas, et il convient de relever surtout les suivantes :

1. *L'indissolubilité du mariage.* — Hincmar affirme à maintes reprises l'indissolubilité du mariage : il le devait en face des évêques courtisans qui ne semblaient pas croire à la rigueur de la loi évangélique. On alléguait, par exemple, le cas de l'évêque Ébon qui avait été déposé sur l'aveu secret qu'il fit d'une faute par lui commise (document fort intéressant, pour le dire en passant, à verser au dossier de l'histoire de la discipline pénitentielle). Mais autre est la loi qui attache l'un à l'autre les deux époux, autre la loi qui unit l'évêque à son siège. L'homme et la femme sont liés l'un à l'autre jusqu'à la mort de l'un ou de l'autre. Interrog. II, col. 642. La loi d'indissolubilité repose avant tout sur les affirmations de la sainte Écriture, et Hincmar aime à en répéter les textes; il résume la doctrine en cette phrase : *uxorem a viro discedere posse neque auctoritas sacra permittit.* Interr. I, col. 639.

2. *Les causes possibles de séparation.* — Il n'en connaît que deux : *Disjunctio inter fideles post initum conjugium fieri non potest nisi causa fornicationis et amore continentiæ.* Interrog. XXI, col. 733; cf. interrog. II, col. 642; interrog. V, col. 651, 652. En cas d'adultère de l'un des époux, l'autre est libre de renoncer à la vie commune; même alors, la loi de Dieu subsiste qui défend de séparer ce que Dieu a uni; aussi les époux ainsi séparés ne peuvent se remarier tant que la mort ne les a pas libérés du premier mariage. *Ibid.* Ce lien créé par Dieu, Dieu lui-même le dénoue quand les deux époux, d'un commun accord et par amour pour la vertu supérieure de continence, renoncent à leurs droits l'un sur l'autre et se vouent à la vie religieuse; mais il faut pour cela que tous deux s'engagent à garder la chasteté : l'entrée en religion de l'un des époux, l'autre demeurant dans le monde sans promettre la continence, ne romprait pas le mariage. *Ibid.* et interrog. X, col. 686. Aucune autre cause de rupture n'est légitime. Les dissentiments qui peuvent éclater entre époux ne sauraient être pris en considération; autrement, une foule de mariages seraient brisés au mépris de la loi de Dieu et on aboutirait à la séparation par consentement mutuel. Interrog. II, col. 644. La stérilité du mariage et le désir d'avoir des enfants n'est pas davantage une cause qui permette ou de rompre le lien conjugal ou de prendre une concubine; et Hincmar, à cette occasion, commente en quelques lignes les trois *bona nuptialia* dont parlait saint Augustin, *fides, proles, sacramentum.* Interrog. XXI, col. 736.

3. *Les conséquences de la séparation.* — Quand les époux se sont séparés pour cause d'inconduite de l'un d'eux, le lien formé par Dieu subsiste, de sorte qu'ils ne peuvent se remarier, du vivant de leur conjoint, sans être adultères; la tradition et les lois de l'Église, que cite abondamment Hincmar, sont tout à fait formelles sur ce point, déjà affirmé par saint Paul. Interrog. V, col. 651 sq. Mais si la séparation a lieu par désir de continence, la pensée d'Hincmar n'est plus aussi nette : quelquefois il considère le mariage comme rompu, Dieu ayant lui-même séparé ce qu'il avait uni. Interrog. II, col. 642; ailleurs il suppose que le mariage subsiste et il cite un texte de saint Augustin à propos du mariage de la sainte Vierge; le mariage, dit-il, est plutôt ennobli et spiritualisé que dissocié. Interrog. V, col. 651. La question d'ailleurs est purement théorique puisque, dans l'hypothèse, on ne saurait envisager un mariage subséquent de la part des époux qui ont fait vœu de continence.

4. *Les devoirs mutuels des deux époux.* — En face de la haine dont Lothaire poursuivait Theutberge, des calomnies atroces qu'il lançait contre elle, des mauvais traitements qu'il lui faisait subir, Hincmar trace, en commentant saint Paul, le tableau idéal de ce que doit être l'homme pour son épouse, à l'imitation de ce qu'est le Christ pour son Église. Les deux tableaux qui se suivent, celui de l'idéal que propose l'Apôtre, celui de la réalité que présente la conduite du roi, forment un contraste violent qui met en plus vive lumière les beautés du mariage chrétien. Interrog. V, col. 657-658.

5. *L'empêchement d'inceste.* — Hincmar admet son existence et la prouve par des textes de Pères ou de conciles qu'il interprète d'une manière fantaisiste. Pour lui, si Theutberge était convaincue de ce crime

par un tribunal qui la jugerait avec impartialité, son mariage serait nul, l'incestueux s'interdisant par son crime tout mariage ultérieur. Interrog. xii, col. 705-707; interrog. xix, col. 730. Nous avons vu que le pape Nicolas Ier ne semble pas connaître l'existence d'un semblable empêchement; mais qu'on y ait cru en France, ce n'est pas douteux, étant données les calomnies contre Theutberge, et la sentence portée contre elle, et la façon de parler d'Hincmar. Celui-ci pense donc que, si la reine a été coupable de ce crime, son mariage est nul et Lothaire se retrouve libre. Il devrait d'abord faire pénitence, puisque légalement il est coupable d'adultère, ayant eu des rapports avec Waldrade alors qu'officiellement il était marié; mais sa pénitence faite, il pourrait contracter un nouveau mariage. Interrog. xx, col. 731; cf. interrog. xxi, col. 736-738. Rien ne s'opposerait à ce qu'il prît pour femme sa concubine Waldrade, comme David, après son châtiment, prit pour femme légitime Bethsabée. Interrog. xxi, col. 738. Ici encore, Hincmar est en désaccord avec le pape Nicolas Ier, qui déclare que jamais, même si Theutberge vient à mourir, il ne consentira au mariage entre Lothaire et Waldrade.

Le traité d'Hincmar et les lettres de Nicolas Ier sont les derniers écrits de quelque importance qui nous renseignent sur le mariage. Avant les études systématiques que rendra possibles la fondation des grandes écoles, et qui feront faire à la doctrine du mariage des progrès plus considérables que pendant toute la période des Pères, c'est plus d'un siècle qui va s'écouler, « siècle de fer », a-t-on dit; on pourrait dire aussi : siècle de ténèbres.

L. Godefroy.

III. LA DOCTRINE DU MARIAGE CHEZ LES THÉOLOGIENS ET LES CANONISTES DEPUIS L'AN MILLE. — *Introduction.* — 1. *Acceptation universelle de la compétence exclusive de l'Église sur le mariage.* — Depuis la fin de la période patristique jusqu'à l'an mille, la doctrine du mariage ne s'est guère développée, à cause de l'état médiocre des sciences religieuses et des limites assez étroites que la coutume ou les princes posaient à la compétence législative et judiciaire de l'Église. L'affaiblissement des États occidentaux, dans le cours du xe siècle, et les progrès de la puissance ecclésiastique devaient supprimer le second de ces obstacles.

Dans ce xe siècle désordonné, par l'effet même des désordres qui troublaient la société civile, les droits de l'Église se sont singulièrement accrus en bien des domaines jusqu'alors réservés au prince. — C'est aux environs de l'an mille que la compétence exclusive du législateur et des juridictions ecclésiastiques en matière de mariage a été reconnue dans presque toute la chrétienté. Jusqu'alors, il y avait en partage — collaboration plutôt que concurrence — entre l'Église et les États chrétiens. Le rôle de ceux-ci s'arrête dans le cours du xe siècle en France et en Italie. Esmein, *Le mariage en droit canonique*, Paris, 1891, t. i, p. 25 sq.; Salvioli, *La giurisdizione patrimoniale e la giurisdizione della Chiesa in Italia prima del mille*, Modène, 1884, p. 141; I. Fahrner, *Geschichte des Unauflöslichkeitsprinzips und der vollkommenen Scheidung der Ehe im kanonischen Recht*, Fribourg-en-B., 1903, p. 117 sq.

Le triomphe des juridictions ecclésiastiques ne fut point accompli du même coup dans toutes les régions de France ou d'Italie. Encore au xie siècle, le *Liber Papiensis* et l'*Expositio* nous sont témoins qu'en certains lieux, les affaires matrimoniales étaient jugées par les tribunaux laïques. F. Brandileone, *Saggi sulla storia della celebrazione del matrimonio in Italia*, Milan, 1906, p. 562 sq.

Les causes de cette transformation ont été diversement appréciées. « Conséquence naturelle de la généralisation de la foi chrétienne dans la société civile », pense Salvioli, suivi par E. Chénon, *Le rôle social de l'Église*, Paris, 1922, p. 74, 75, et *Histoire générale du droit français*, Paris, 1926, t. i. p. 393. Esmein, Brandileone soulignent, avec raison, la cause politique. En France, l'affaiblissement du pouvoir royal permit aux juridictions ecclésiastiques de se substituer coutumièrement à la justice publique; et il semble qu'en Italie, la concession faite par l'Empereur à de nombreux évêques de la dignité et des fonctions de comte ait préparé la compétence exclusive des évêques en matière matrimoniale.

En Angleterre, où l'évolution politique ne présente pas exactement les mêmes caractères que celle des États continentaux, la compétence exclusive des tribunaux ecclésiastiques paraît avoir été un peu plus tardivement admise : elle est incontestée au début du xiie siècle. Pollock et Maitland, *The history of english law before the time of Edward I*, Cambridge, 1895, t. i, p. 106 sq.; t. ii, p. 364 sq.

Si les étapes de la substitution de l'Église aux pouvoirs séculiers ne sont pas encore connues avec assez de précision, les conséquences en sont immédiatement faciles à prévoir. L'Église s'était bornée pendant le premier millénaire à défendre les principes du mariage chrétien; il lui appartient désormais d'organiser toute la réglementation et toute la police du lien du mariage, de définir et de coordonner un régime dont elle a tout le soin, car, en même temps que la compétence judiciaire, l'Église avait acquis, naturellement, le pouvoir législatif, c'est-à-dire le pouvoir de n'appliquer que son droit et les lois séculières qu'elle aurait canonisées. Force lui était donc d'arrêter tous les principes d'un droit complet relatif au *vinculum* (des effets civils, elle ne s'est qu'incidemment occupée).

2. *Difficulté de l'unification législative.* — Besogne délicate : le monde chrétien, en effet, est partagé entre des législations, des coutumes fort différentes dont les deux principales sont le droit romain et le droit germanique. — Le droit romain règne dans une grande partie de l'Italie péninsulaire et dans la France méridionale, où le *Bréviaire* d'Alaric a conservé le *Code théodosien* et quelques fragments des jurisconsultes classiques, où la pratique surtout a maintenu les anciens usages. Le mariage romain, dont nous aurons bientôt à exposer plus longuement la théorie, se réalise par le simple accord des volontés des époux, sans aucune solennité légale. Sur l'histoire de ce mariage en Occident jusqu'au xe siècle, cf. Chénon, *Histoire générale du droit français*, t. i, p. 62-67 ; Ch. Lefebvre, *Introduction générale à l'histoire du droit matrimonial français*, Paris, 1900; G. Salvioli, *Storia del diritto italiano*, 8e édit., Turin, 1921; A. Solmi, *Storia del diritto italiano*, 3e édit., Milan, 1922; F. Brandileone, *op. cit.* — Dans les pays occupés par les peuples germaniques, une autre conception du mariage s'était imposée, dont les historiens d'aujourd'hui discutent certains traits. D'après l'opinion classique, le mariage germanique se réaliserait par la transmission du *mundium* : celui qui a puissance sur la femme vend son *mundium* au mari — primitivement, c'est la femme même que le mari achète — par un contrat (*desponsatio, Verlobung*), généralement suivi d'une dotation et, toujours, de la livraison (*traditio, Trauung*) : tous ces actes s'accomplissent avec un cérémonial archaïque et compliqué, variable selon les lieux et auquel un orateur prête son concours. Cette doctrine a été exposée dans de nombreux ouvrages et récemment par Fr. Rodeck, *Beiträge zur Geschichte des Eherechts deutscher Fürsten bis zur Durchführung des Tridentinums*, dans *Münstersche Beiträge zur Geschichtsforschung*, *N. F.*, t. xxvi, p. 20 sq. L'importance des actes successifs est diver-

sement appréciée : certains auteurs (Sohm) voient dans la *desponsatio* l'acte constitutif du mariage, que certains autres (Lœning, Scheurl) croient reconnaître dans la *traditio*. Cf. l'exposé de Fr. Frensdorff, *Verlobnis und Eheschliessung nach hansischen Rechts und Geschichtsquellen*, dans *Hansische Geschichtsblätter*, t. XXIV, 1918, p. 7. Pour Sohm, la *desponsatio* a remplacé la vente primitive, dont elle est l'exact équivalent. De même que le mariage par achat était parfait dès le paiement du prix de la femme, de même le paiement du prix du *mundium* lors de la *desponsatio* suffit à rendre parfait le mariage, avant toute tradition, et quand le paiement fut devenu symbolique, la promesse de l'homme de prendre la femme pour son épouse passa au premier plan et constitua le contrat de mariage. Lœning, Scheurl et bien d'autres objectent que la promesse à laquelle Sohm attribue tant d'importance ne fonde que des obligations négatives, et ne suffit point à réaliser le mariage qui ne devient effectif que par la livraison de la femme. Ces deux opinions contradictoires paraissent également vaines à Freisen qui sépare comme choses bien distinctes l'acquisition du *mundium* et le mariage où les Germains n'auraient reconnu qu'un rapport naturel, non point un rapport juridique. Enfin le schéma classique a été vivement attaqué par J. Ficker, *Untersuchungen zur germanischen Rechtsgeschichte*, 1891, qui soutient que le mariage ne s'est jamais accompli chez les peuples germaniques sans l'accord exprès de volonté des deux parties, sans un contrat entre les époux, opinion que les sources littéraires semblent renforcer. O. Zallinger, *Die Eheschliessung im Nibelungenlied und in der Gudrun*, dans *Comptes rendus de l'Académie de Vienne*, Philos. hist. Kl., t. CXCIX, fasc. 1. 1923.

Ces indications brèves laissent pressentir quelles difficultés rencontre l'historien du droit, dans la recherche des sources positives du droit matrimonial de l'Église. Les formes germaniques et aussi les formes romaines sont diversement interprétées par les savants. Et plus graves encore sont entre eux les divergences quand il s'agit de fixer la part de chaque influence : le droit matrimonial de l'Église est, tour à tour, représenté comme d'origine germanique (Sohm), romaine (Friedberg, Sehling, etc.), hébraïque (Freisen). Il nous semble que ces trois facteurs dont seule une étude minutieuse des usages et rites locaux révélerait l'importance respective se peuvent reconnaître associés dans le mariage canonique. Le problème qui se posa pour l'Église au XIe siècle (problème immense et dont nous n'avons à étudier *que les rapports incidents avec la théologie*), c'est précisément de faire à chacun sa part.

Ces législations et coutumes, d'origine romaine et germanique, où la théorie des empêchements, les formes de la célébration — on verra combien fut puissante l'influence du formalisme germanique — les causes de rupture du lien ont leurs particularités, il les faudra respecter dans la mesure où les intérêts civils des époux l'exigent, en attendant que les principes essentiels soient unifiés : c'est l'un des chapitres et non le moins curieux du conflit entre les usages locaux et le droit universel que Rome, pour la seconde fois, va imposer à l'Occident.

3. *Insuffisances de la doctrine théologique.* — Mais la difficulté primordiale ne sera point de contraindre la chrétienté à ce merveilleux accord : il s'agit d'abord de réaliser dans l'Église même l'unité de la doctrine. Si les principes fondamentaux du mariage chrétien sont bien assurés, sur beaucoup de points qui semblent intéresser la discipline plutôt que le dogme, il y a entre théologiens, entre canonistes, des opinions divergentes.

Les principes fondamentaux se rapportent aux caractères et à la valeur morale du mariage. L'Ancien Testament, l'enseignement de Jésus-Christ et de saint Paul les ont posés. Les conciles et les décrétales les ont interprétés. Les Pères les ont mis en relief, soit en commentant les Écritures, soit en combattant les hérésies : et, comme sur tant d'autres sujets, l'œuvre où se résume leur doctrine et qui domine le Moyen Age — presque sans partage dans le temps où nous sommes placés et jusqu'au milieu du XIIe siècle — est celle de saint Augustin. Toutes ces sources, qu'ils connaissent surtout par l'intermédiaire des florilèges et des collections canoniques, communiquent aux hommes du Xe siècle quelques vérités essentielles, surtout d'ordre moral, car la réglementation juridique est fragmentaire (l'État vient de s'en dessaisir) et la systématisation théologique n'est pas encore commencée.

La grande affaire a été de fixer, aux premiers siècles, la valeur morale du mariage : contre le rigorisme ou le laxisme des sectes, les Pères ont justifié, en les hiérarchisant, les divers états accessibles aux chrétiens. Si la virginité est supérieure au mariage, *ut bono melius*, et le veuvage aux secondes noces — les Pères le remarquent avec un accent variable et souvent très appuyé — le mariage est, lui aussi, un état honnête que recommandent l'institution divine et les trois biens énumérés dans des textes fameux de saint Augustin : *fides, proles, sacramentum*. C'est aussi bien entre les individus et selon leur pureté, leur soumission aux lois de leur état que s'établit devant Dieu la hiérarchie. La continence est au sommet ; puis la chasteté dans les relations conjugales, c'est-à-dire leur limitation aux fins licites : procréer, plaire à Dieu par l'acceptation d'un devoir ; enfin, si la volupté l'emporte sur la charité, il y a péché, péché véniel. Telle était la doctrine dominante, celle, en particulier, de saint Augustin, en quelques passages célèbres. Il ne faut point, toutefois, oublier que dans le sein même de l'Église subsistait une tendance plus sévère, inspirée par l'horreur de la concupiscence, la méfiance à l'égard de la chair et qui se manifeste notamment, à partir du Xe siècle, par l'extraordinaire croissance de l'ordre monastique. Ainsi, quelques nuances distinguent les Pères dans le jugement qu'ils portent sur l'état de mariage et sur l'acte conjugal.

La notion de sacrement n'a point donné lieu à tant d'analyses. Mais il en résulte une infirmité de la doctrine : l'imprécision. Il n'en faut point conclure que, pour un homme du XIe siècle, le mariage n'est pas un signe et que Dieu n'accorde point aux époux la grâce requise pour l'accomplissement de leur tâche. Saint Paul a défini le symbole et Tertullien, par exemple, nous est témoin de la croyance à la grâce. Mais pendant les dix premiers siècles, la grande œuvre, et combien nécessaire, de l'Église, a été d'introduire la moralité dans le mariage, de préciser des règles, de résoudre des cas de conscience, non point d'approfondir le dogme. Les conséquences pratiques de la doctrine importaient plus que les formules savantes.

Pourtant, sur quelques points, l'absence d'une systématisation causait quelque trouble. De la notion de sacrement et des enseignements mêmes de Jésus-Christ, on ne tirait pas encore toutes les conclusions imposées par la logique. Ce conflit entre la logique et la pratique, la vérité et la coutume, se manifeste surtout dans l'appréciation du principe de l'indissolubilité.

Un peu flottante sur ce point essentiel de la dissolution du lien, la doctrine est encore plus hésitante sur la question de sa formation même. Le consentement fait-il le mariage, comme l'admet le droit romain? Ou bien certaines solennités sont-elles requises comme l'exige le droit coutumier, comme l'insinuent

certains textes canoniques? Surtout y a-t-il véritablement mariage avant la *commixtio sexuum*?

La réponse négative à cette dernière question pouvait se fonder sur un texte célèbre de saint Léon et elle avait été professée par Hincmar. I. Fahrner, *op. cit.*, p. 87 sq.; voir l'interprétation un peu différente de Schrörs, *Hinckmar Erzbischof von Reims*, Fribourg-en-B., 1884, p. 216 sq. Elle trouvait un appui dans certaines coutumes populaires et dans la tradition juive. « Pour les Juifs, l'alliance de Dieu et de son peuple, alliance qui doit toujours durer, se perpétue par le mariage. D'où la nécessité du mariage qui assure la perpétuité de la race élue et lui permet de continuer à jouir de la bénédiction de Dieu. D'où la réprobation de l'adultère qui dissout cette alliance. D'où le soin attentif de la préservation de la race. L'alliance étant une alliance de race et de sang entre Dieu et son peuple, le fait matériel de la propagation de l'espèce prend une importance capitale. » *Cours inédit d'Histoire du droit*, de M. Champeaux, Strasbourg, 1926-1927. Sur le mariage chez les Juifs postérieurement à la fondation de l'Église, cf. J. Neubauer, *Beiträge zur Geschichte des biblischtalmudischen Eheschliessungrechts*, Leipzig, 1920. Toutes ces raisons n'avaient plus grande valeur dans la société chrétienne dont la perpétuation est assurée contre tout risque et où l'on met l'accent sur le symbolisme de l'alliance toute spirituelle entre le Christ et l'âme. Mais la tradition juive gardait un certain crédit. Déterminer l'instant où se forme le mariage : tel sera l'un des plus graves soucis de l'Église, au XII[e] siècle.

4. *Objet de cet article.* — Nous exposerons non point l'histoire si attrayante et instructive des cérémonies du mariage, non point même toute la doctrine du mariage depuis l'an mille, mais seulement l'histoire du dogme et de la doctrine théologique. C'est dire que les questions de pure discipline, la réglementation complète des conditions de fond et de forme requises pour la validité du mariage, ne seront point traitées : elles trouveront leur place dans le *Dictionnaire de droit canonique*, et déjà la plus considérable, celle des empêchements, qui occupe dans tous les traités du mariage la plus grande place, a été étudiée ici même dans la mesure où il convenait qu'on l'étudiât. Voir t. IV, col. 2440 sq. De même, les formalités de la célébration ne nous retiendront guère. On trouvera quelques explications au mot PROPRE CURÉ (puisque ce mot a été annoncé déjà, avant la publication du *Codex*). Sur la liturgie, l'article *Mariage* du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, nous donnera certainement des renseignements complets. Enfin, nous n'avons point à étudier en détail le divorce. Voir DIVORCE, t. IV, col. 1455 sq.; ADULTÈRE, t. I, col. 468 sq.

Nous ne traiterons donc ici que les questions (dont beaucoup, nous l'avons dit, sont fort apparentées au droit) qui intéressent la théologie. Elles ont une extraordinaire ampleur. On peut les grouper sous trois chefs : valeur morale de l'état de mariage; formation du contrat-sacrement, analyse du sacrement. Seule, la seconde série de problèmes — son titre même l'indique — intéresse à la fois canonistes et théologiens. C'est aussi le chapitre le mieux étudié et nous aurons pour l'exposer de très bons guides : outre I. Fahrner, déjà cité, et Esmein (dont R. Génestal nous donnera bientôt une nouvelle édition), plusieurs livres anciens, mais toujours recommandables : E. Friedberg, *Das Recht der Eheschliessung in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1865, où l'on trouve d'abondants renseignements sur l'histoire du mariage dans les divers pays d'Europe (et aux États-Unis) et l'effet législatif des révolutions religieuses : naissance du christianisme, Réforme, Concile de Trente, laïcisme des temps modernes; A. von Scheurl, *Die Entwicklung des kircht. Eheschliessungsrechtes*, Erlangen, 1877; R. Sohm, *Das Recht der Eheschliessung aus dem deutschen und canonischen Recht geschichtlich entwickelt*, Weimar, 1875; J. Freisen, *Geschichte des canonischen Eherechts, bis zum Verfall der Glossenlitteratur*, 2[e] éd., Paderborn, 1893, ouvrage considérable où toutes les questions relatives à l'histoire du mariage et surtout aux empêchements sont approfondies. Les monographies sont très nombreuses. Nous citerons seulement, à cause de leur rapport au sujet qui nous occupe et de leur valeur celles de E. Sehling, *Die Unterscheidung der Verlöbnisse im kanonischen Recht*, Leipzig, 1887; *Die Wirkungen der Geschlechtsgemeinschaft auf die Ehe*, Leipzig, 1883 et de W. von Hörmann, *Quasiaffinität*, Inspruck, 1906 (qui s'occupe, avec beaucoup de finesse, de bien d'autres sujets que la quasi-affinité).

La première des trois séries de problèmes que nous avons distinguées intéresse la philosophie et le droit, mais surtout la théologie morale. L'un des plus délicats chapitres en a déjà été traité dans ce Dictionnaire, t. V, col. 374 sq. (DEVOIRS DES ÉPOUX). Il nous reste à envisager bien d'autres aspects de l'état de mariage : son honnêteté et sa place dans la hiérarchie des états, s'il est de droit naturel, facultatif ou obligatoire, ses caractères.

Enfin, l'histoire du sacrement nous mettra en présence de questions exclusivement théologiques : signe, efficacité, ministre, matière et forme, institution divine. Bien que cette histoire présente un intérêt considérable, elle n'a jamais fait l'objet d'une étude suivie. Les historiens du dogme ou de la théologie, dont nous n'aurons guère à citer les travaux, si intéressants sur tant d'autres points, consacrent au mariage quelques alinéas, tout au plus quelques paragraphes (ainsi Schwane) sans grande précision. Et ils sont parfaitement excusables; ils n'ont point, dans des ouvrages généraux à composer toute une histoire qui serait nouvelle. De très utiles indications se trouvent, en somme, dans G. L. Hahn, *Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwickelung innerhalb der abendländischen Kirche bis zum Concil von Trient*, Breslau, 1864, et P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1910. Innombrables sont les livres à consulter sur chaque point particulier : ce qui manque, c'est une histoire du sacrement de mariage.

Nous n'avons certes point l'ambition injustifiée ni, présentement, la charge de l'écrire : nous voudrions seulement en proposer l'esquisse ou même le schéma. L'un après l'autre, nous avons consulté les commentaires, édités ou manuscrits, que les théologiens ont, depuis l'an mille, consacrés au mariage et sur lesquels nous avons pu mettre la main. Il n'était peut-être pas utile — les canonistes du Moyen Age nous l'avaient déjà insinué et fait éprouver par la méthode directe — de consulter tant d'hommes qui se ressemblent au point que l'on pourrait souvent les confondre, quand ils sont d'une même famille : nous entendons qu'un thomiste ou un scotiste du XV[e] siècle quand il commente le mariage, répète la leçon des thomistes et des scotistes du XIV[e] siècle. A d'autres nous épargnerons les confrontations inutiles. Surtout, nous suggérerons des confrontations fructueuses. Tout notre dessein est de tracer pour l'usage des historiens quelques avenues, d'ouvrir quelques vues sur de beaux horizons. La nouveauté de notre entreprise, la brièveté des délais qui nous étaient impartis, seront l'explication et, nous l'espérons, l'excuse de nos carences.

5. *Plan général.* — La constitution d'une doctrine homogène et complète du mariage s'est faite en deux grandes périodes, dont la première que nous appellerons la période classique, finit avec le

Moyen Age et la seconde, la période moderne, se déroule depuis le XVIe siècle jusqu'à nos jours. Il est facile de les caractériser l'une et l'autre. — Au XIe siècle, le droit canonique contient sur le mariage fort peu de décisions et les vérités de foi n'ont pas été l'objet de minutieuses analyses. Il fallut compléter les collections, les florilèges, et la première Renaissance fournit des méthodes d'interprétation. Deux siècles de libre recherche et de controverse ont préparé les solutions, les conclusions d'Innocent III, de Grégoire IX et celles de saint Bonaventure, de saint Thomas. C'est au XIIIe siècle seulement que le droit est pleinement défini, encore la célébration du mariage reste-t-elle hors du champ de la réglementation : contrat purement consensuel. Quant aux vérités dogmatiques, jusqu'au concile de Florence, les discussions des théologiens ne connaîtront guère de limite, étant bien entendu que sur les points essentiels, il n'y eut pas de division irréductible.

Les protestants, les régaliens, les philosophes et les savants incrédules donnèrent aux facultés dialectiques des théologiens un nouvel emploi. La révolte contre l'Église qui commence au XVIe siècle a d'abord provoqué la Réforme catholique dont l'un des résultats fut la transformation du mariage en contrat solennel; puis, comme toutes les affirmations traditionnelles étaient l'une après l'autre contestées, des définitions pontificales, précisant les vérités de foi ou proches de la foi arrêtèrent les controverses des théologiens : l'unité se rétablissait sur tous les points de la doctrine.

Cinq siècles de formation, où l'accord profond de la chrétienté permettait les tournois des écoles, où l'état même des sciences religieuses rendait inévitables, indispensables les débats, et puis des siècles de coordination, de concentration nécessaire où le contrôle juridique devient plus strict, le dogme plus rigoureusement précis, la dispute moins arbitraire : telles sont les deux ères brillantes qu'il nous faut successivement étudier. — Notre exposé sera donc divisé en deux parties : I. La période classique : de la Réforme du XIe siècle à la fin du Moyen Age. — II. La période moderne : du XVIe siècle à nos jours (col 2221).

I. LA PÉRIODE CLASSIQUE : DE LA RÉFORME DU XIe SIÈCLE A LA FIN DU MOYEN AGE. — Nous l'avons déjà suggéré, l'époque du droit et de la théologie classique (XIe-XVe s.) se partage tout naturellement en deux actions successives : préparation, d'abord hésitante au XIe siècle, vigoureuse au XIIe; puis, synthèse des grands scolastiques depuis Albert le Grand jusqu'au milieu du XIVe siècle et transmission de ces richesses presque intactes jusqu'à la génération de Luther. — D'où les deux sections de notre étude sur la période médiévale : I. La préparation de la doctrine classique. — II. La formation de la doctrine classique (col. 2162).

I. LA PRÉPARATION DE LA DOCTRINE CLASSIQUE. — La période que nous appelons préparatoire est pleine d'une merveilleuse activité, providentiellement rythmée.

Au XIe siècle, la réforme provoque un inventaire complet des règles canoniques; leur discordance attire l'attention des papes et des savants. La renaissance du droit romain et celle de la dialectique fournissent, à la fin du siècle, les textes et les méthodes indispensables pour une systématisation complète et cohérente : les canonistes, avec un zèle accru, commencent à ordonner leur science; les théologiens appliquent aux florilèges scripturaires et patristiques les nouveaux procédés et ainsi s'ébauche la théologie du mariage. — Jusqu'au jour où, vers le milieu du XIIe siècle, deux grandes synthèses, celles de Gratien et de Pierre Lombard, couronnant l'œuvre des premiers canonistes logiciens et des préscolastiques posent les fondements de la doctrine classique. Les *Sentences* sont au centre d'une floraison d'écrits théologiques, précurseurs de la synthèse magistrale du XIIIe siècle. — Les problèmes posés par le *Décret* reçoivent, dans les conciles et dans les *Décrétales*, dont c'est l'âge d'or, toutes les solutions utiles. L'affermissement de la législation, le progrès des controverses permettront, au milieu du XIIIe siècle, l'achèvement d'une doctrine classique, presque unanimement acceptée.

L'action de la réforme grégorienne; la renaissance du droit romain et la création d'une science canonique; la renaissance de la philosophie et les débuts de la scolastique; les premières synthèses; les conflits de doctrine entre 1150 et 1170; le développement de la législation jusqu'à la parution des *Décrétales* de Grégoire IX : tel est le cycle de questions qu'il nous faut, à présent, parcourir.

1° *Le siècle de la Réforme religieuse.* — Dès la fin du Xe siècle, se produit dans les divers pays de la chrétienté, comme un mouvement de préréforme qui se traduit dans les collections canoniques françaises, allemandes et italiennes. Quelle est la place faite au mariage dans ces diverses collections, qui sont à peu près nos seuls témoins pour les toutes dernières années du Xe et la première moitié du XIe siècle?

1. *Les collections canoniques de la préréforme.* — En France, Abbon de Fleury († 1004), bien qu'il eût éprouvé par une intervention fameuse la gravité des affaires matrimoniales, ne s'en occupe point dans sa *Collectio canonum*, presque exclusivement consacrée au clergé, *P. L.*, t. CXXXIX, col. 473-508; cf. Amanieu, art. *Abbon*, dans *Dict. de dr. canonique*, fasc. 1, Paris, 1924, col. 73-75. Dans son *Apologeticus*, il mentionne le mariage comme un des trois états (*ordines*) entre lesquels se partagent les chrétiens, le moins parfait, concédé par indulgence, encore que permis à tous ceux qu'un engagement spécial n'en tient pas éloignés. *P. L.*, t. CXXXIX, col. 463. Les secondes noces sont autorisées par saint Paul. Quant aux troisièmes et quatrièmes mariages, *non me legisse memini utrum a catholicis debeant celebrari; sed hoc absque ullo scrupulo occurrit; quod si hoc facinus grave est in feminis, multo gravius est si contingat in viris. Ibid.*, col. 464.

Les collections allemandes sont moins indifférentes à la discipline du mariage. Plusieurs livres du *Décret* de Burchard de Worms, composé entre 1008 et 1012 et qui fut la collection canonique la plus répandue au XIe siècle, contiennent des textes relatifs au mariage. Le l. IX, *de feminis non consecratis*, *P. L.*, t. CXL, col. 815, recueille les textes de saint Léon sur la distinction entre l'épouse et la concubine, sur l'épouse légitime, plusieurs textes sur la nécessité de la bénédiction nuptiale, le rapt, le remariage, les causes de rupture du lien matrimonial. On ne trouve point dans le *Décret* de doctrine sur la formation du lien et, bien que l'évêque de Worms soit favorable à l'indissolubilité, il admet, peu logiquement, plusieurs cas de divorce. P. Fournier, *Études critiques sur le Décret de Burchard de Worms*, dans *Nouvelle revue historique...*, 1910, p. 579 et *Le Décret de Burchard de Worms*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1911, p. 682 sq. Même incohérence dans la *Collectio XII Partium* (entre 1020 et 1050). P. Fournier, *La Collection canonique dite Collectio XII Partium*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1921, p. 257.

Plus intéressantes encore sont les collections italiennes de la préréforme. *La Collection en Cinq Livres*, contenue intégralement dans le *Vaticanus 1339* et le *Vallicellanus B 11*, composée entre 1014 et 1023 et qui semble inspirée par les mêmes préoccupations que celles de Burchard, a exercé, au cours du XIe siècle,

une influence considérable sur le clergé de l'Italie centrale et méridionale : douze recueils, au moins, en sont dérivés. P. Fournier, *Un groupe de recueils canoniques italiens des Xe et XIe siècles*, dans *Mém. de l'Acad. des Inscriptions*, t. XL, 1915, p. 95-212. Le l. V, qui, dans le ms. du Vatican, a 231 chapitres, est consacré au mariage. M. P. Fournier en a donné le sommaire, *loc. cit.*, p. 166, et la préface en a été publiée par Theiner, *Disquisitiones*, p. 274 sq. L'auteur de la *Collection en cinq livres* semble avoir mis en circulation un certain nombre de textes patristiques importants, relatifs au mariage. Il fait à saint Augustin des emprunts probablement directs. Le *De adulterinis conjugiis* et le *De bono conjugali* ont fourni chacun une trentaine de fragments. Une série importante a pour titre : *Expositio Hieronymi presbyteri*, l. V, c. 153, 159, 162, etc. : les premiers textes, au moins, paraissent provenir des *Commentaires* de saint Jérôme sur Matth., XIX, 5 et Eph., V, 31. Bon nombre de textes déjà utilisés par les canonistes ont, en outre, été déformés par l'auteur de notre collection. P. Fournier, *loc. cit.*, p. 175-182. L'origine, enfin, de certains fragments, est douteuse : partisan de l'indissolubilité de l'union conjugale, le compilateur insère, à partir du c. 149, des décisions placées sous le nom de *Johannes Constantinopolitanus episcopus*, qui pourraient être apocryphes. Très défavorable aux secondes noces, il place sous le titre de canon de Laodicée une décision sévère à l'égard des conjoints binubes ou trinubes, l. V, c. 31, § 2, moins sévère, cependant, que la décision qu'il pouvait lire dans sa principale source, la *Collection en neuf livres* du *Vaticanus 1349*, l. IX, c. 29, qui dirime les secondes noces, *stupra et adulteria*. Cette réaction italienne contre les seconds mariages s'explique sans doute par une influence byzantine et par le principe de l'*unitas carnis*. P. Fournier, *loc. cit.*, p. 153. Dans la plupart des douze recueils issus de la *Collection en cinq livres*, des emprunts importants au l. V, ont été relevés.

Si menus que soient, en apparence, les renseignements fournis par les collections canoniques de la première moitié du XIe siècle, ils ne manquent cependant point de portée. Ils témoignent d'abord de l'insécurité des règles sur la formation et la dissolution du lien matrimonial, d'une tendance à l'ascétisme qui se manifeste en France dans l'œuvre du moine Abbon et en Italie par la réaction contre les secondes noces, enfin d'un premier effort pour l'enrichissement du dossier patristique, en vue, précisément, d'assurer l'honnêteté, l'indissolubilité du mariage.

2. *La renaissance de l'hérésie.* — Tandis que l'attention des canonistes italiens s'arrêtait sur le mariage, il se produisait en France un événement dont on ne put immédiatement apprécier l'importance, précurseur, lui aussi, de grandes actions : le réveil de l'hérésie. Le manichéisme reparaissait, avec sa conception méprisante du mariage, état inférieur qui rabaisse l'homme, que les hérétiques autorisent dans certains cas, sans jamais permettre au prêtre de le bénir, et dont est interdite, absolument, la réitération.

La lutte contre l'hérésie fut inaugurée en 1025, au concile d'Arras, où Gerhard, évêque de Cambrai condamne les opinions des nouveaux hérétiques sur le mariage dans le canon 10 qui est une longue justification du mariage chrétien, appuyée sur une série de textes de saint Paul. Mansi, *Concil.*, t. XIX, col. 449 sq.; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. IV *b*, p. 940 et sq.

Pourtant, au milieu du XIe siècle, la doctrine du mariage n'est point de celles qui occupent particulièrement les esprits. La centralisation de l'Église, la répression de la simonie et du nicolaïsme sollicitent, avant tout, les grégoriens. A. Fliche, *La Réforme grégorienne*, t. I, 1924, et t. II, 1925. Le mariage ne tiendra qu'une place restreinte dans les œuvres de la Réforme. Nous relèverons successivement les textes qui le concernent dans les collections grégoriennes, chez les théologiens, enfin dans les lettres des papes.

3. *Les canonistes réformateurs.* — Les canonistes grégoriens se sont principalement occupés de la réforme de l'Église et des clercs : enteprise fort vaste et la plus urgente. P. Fournier, *Les collections canoniques romaines de l'époque de Grégoire VII*, dans *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. XLI, Paris, 1918.

La *Collection en 74 Titres* ne contient sur la formation du lien matrimonial qu'un texte du pseudo-Évariste (c. 2, Hinschius, p. 87). Cf. P. Fournier, *Le premier manuel canonique de la Réforme du XIe siècle*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome*, t. XIV, 1894, p. 183. — Anselme de Lucques indique dans les deux premiers sommaires de son livre X, consacré au mariage et que nous connaissons seulement par la transcription de Migne, son opinion sur la formation du lien : c'est le pacte conjugal qui fait le mariage et pour qu'il y ait mariage légitime, il faut que la femme ait été demandée, puis qu'il y ait eu *desponsatio* et bénédiction nuptiale. *P. L.*, t. CXLIX, col. 523. Anselme paraît favorable à l'indissolubilité absolue, peu favorable aux troisièmes mariages. *Quod tertia uxor superflua est*, écrit-il en son c. 4. Des quatre collections grégoriennes, celle d'Anselme est la plus riche de textes relatifs au mariage. — Le plan du *Capitulare* d'Atton et celui de la Collection de Deusdedit excluent les développements sur le mariage. On ne trouvera dans le *Capitulare* que de rares textes sur ce sujet, parmi les fragments de saint Grégoire le Grand.

4. *Les theologiens.* — Sur le chapitre du mariage, la seule question qui préoccupe les canonistes de la Réforme, c'est le rétablissement du célibat ecclésiastique. Il faut faire la même remarque pour les publicistes, C. Mirbt, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII*, p. 239-371 et pour les théologiens. Dans l'œuvre du cardinal Humbert, le mariage des laïques n'est l'objet d'aucun développement. Et c'est en marge des traités réformateurs qu'il faut placer un précieux opuscule qui nous fera connaître la pensée de Pierre Damien sur la formation du lien matrimonial.

Cet opuscule a été écrit au cours de la controverse sur la validité des mariages contractés en temps prohibé. Certains canonistes considéraient comme valides ces mariages, pourvu que la consommation fût différée jusqu'au terme du *tempus clausum*. C'était insinuer que le sacrement se forme par la *copula*. Pour combattre cette opinion, Pierre Damien rédigea son traité *De tempore celebrandi nuptias*. *P. L.*, t. CXLV, col. 659-665. Ses arguments, il les cherche d'abord dans une interprétation raisonnable et non dépourvue d'ironie des textes canoniques. Par exemple, si les *nuptiæ* consistent dans le *concubitus*, la publicité qu'exigent les canons n'irait point sans quelque scandale. Conséquence plus inattendue encore : tout péché de la chair emporterait mariage. (On se rappelle que, pour Hincmar, il emporte parenté.) C'est démontrer par l'absurde que *concubitus... non nuptiæ sed res est potius nuptiarum*, col. 661. —L'objection fondamentale à la théorie d'après laquelle le mariage aurait son principe dans l'union charnelle, Pierre Damien la tire de l'exemple offert par Joseph et Marie : *(Maria) non nupsit et tamen juxta Scripturæ sententiam absque dubio nuptias celebravit; quomodo dicitur, ubi concubitus defuit, nuptias dici non posse? Nos autem e diverso libere profitemur, et concubitum posse sine nuptiis fieri et sine concubitu recte nuptias appellari.* Col. 662 Il y a des *nuptiæ virginales, cœlibes*, comme celles de saint Jean. Et elles sont recommandées par l'Apôtre. — Mais si

Pierre Damien s'élève fortement contre la théorie du mariage par *copula*, il ne dégage pas avec autant de vigueur la notion du mariage consensuel : *...et huic intentioni propagandæ videlicet sobolis adduntur et alia, cum propter conjugalis matrimonii sacramentum, tum propter speciem honestatis, conventus videlicet pronuborum, convivii celebris apparatus, dona sponsalia, tabularum dotalium instrumenta, et si qua sunt alia. Quæ videlicet omnia simul juncta nuptiæ vocantur* Col. 663. On reconnaît dans tout ce développement l'influence de saint Augustin, avec, en outre, un vif souci de la publicité. Souci bien naturel : Pierre Damien est surtout préoccupé de défendre les règles formelles si importantes dans les périodes où la coutume règne presque sans partage — et particulièrement les prescriptions relatives au temps du mariage. Voilà pourquoi il insiste sur les solennités plutôt que sur la volonté, sur les signes plutôt que sur le rôle du consentement. Que le mariage fût, à ses yeux, un sacrement, cela résulte du texte même que nous venons de reproduire. Quant au sermon LXIX mis sous son nom, *P. L.*, t. CXLIV, col. 897 sq., et qui fait du mariage le dernier de douze sacrements, il est d'un cistercien (de Ghellinck).

Il convient enfin de noter que, sur la question des secondes noces, Pierre Damien n'adopte pas le point de vue rigoriste des canonistes italiens de la préréforme. Dans le *Liber qui dicitur Dominus vobiscum*, c. XII, il se demande pourquoi le bigame n'est pas admis aux ordres : c'est que le prêtre doit se conformer à l'exemple de Jésus-Christ, *vir unius sponsæ... quæ, procul dubio virgo est*, et il ne faudrait point penser que les seconds mariages sont proscrits, la condamnation des novatiens le prouve. *P. L.*, t. CXLV, col. 211. Le souci de Pierre Damien de maintenir la tradition de l'Église au sujet du mariage se manifeste encore dans son opuscule *De parentelæ gradibus*, *ibid.*, col. 191-208, que nous nous bornons à signaler car, relatif à un empêchement, il ne rentre point dans le cadre de cet article.

En somme, Pierre Damien a surtout contribué au discrédit de la théorie qui attribue une importance essentielle à la *copula carnalis*, et il a mis l'accent sur le rôle du consentement, mais sans réduire celui des solennités; il respecte la plastique coutumière.

5. *Décisions pontificales.* — La doctrine consensuelle a été plus nettement défendue par les papes réformateurs. La papauté, dès le temps de Nicolas Ier, a canonisé le principe romain que le consentement des époux fait le mariage. Mais, à la différence des Romains, les papes du XIe siècle n'ont pas toujours bien distingué la volonté actuelle de la promesse de contracter mariage. La promesse jurée équivaut à mariage, au jugement d'Alexandre II. Un habitant d'Arezzo ayant épousé une femme à qui un autre homme avait juré qu'il la prendrait pour femme (*juraverat enim... in matrimonium prius ducere sponsus*), le second époux est considéré comme adultère, *quoniam alterius sponsum vivente proximo concupivit et seduxit*. Lettre à Constantin, évêque d'Arezzo, a. 1066-1067. Jaffé, n. 1617. La distinction entre fiançailles et mariage ne nous paraît pas mieux établie dans la lettre adressée par Grégoire VII à l'archevêque de Trèves, le 16 octobre 1074. Jaffé, n. 1883; *Greg. VII Registrum*, II, 10 dans *Monum. Germ. hist.*, *Epistolæ selectæ*, Berlin, 1920, p. 140-142. Il y est question d'un clerc marié à la manière des laïques *sacramento et desponsatione* : rien n'indique qu'il s'agisse de deux actes successifs. W. von Hörmann, *Quasiaffinität*, n. 1 (1906), p. 110, note 2, et p. 217-223.

Que la papauté entendît bien garder intactes les règles traditionnelles et interdire aux laïques toute nouveauté dans la réglementation du mariage, la preuve en est fournie par un concile romain, tenu aux environs de l'année 1065 où Alexandre II maintient la computation canonique des degrés de parenté que les legistes cherchaient à modifier. H. Fitting, *Les commencements de l'École de Droit de Bologne*, trad. Leseur, Paris, 1888, p. 36 sq. *Nam si quis perversa et obstinata mente a recto tramite apostolicæ Sedis deviare voluerit, et aliter quam nos in nuptiis celebrandis gradus parentelæ numerare contenderit, primum pro sua temeritate cælesti pœna plectetur, postmodum vero gladio perpetui anathematis noverit se jugulandum.* Jaffé, n. 3176. Voir ci-dessus l'art. INCESTUEUX, t. VII, col. 1555.

Au XIe siècle, les textes qui concernent le mariage sont donc assez rares et sans lien. On peut relever seulement la tendance de la papauté à intervenir dans les affaires matrimoniales comme en tout domaine, et un commencement de réaction contre la théorie brutale du *concubitus*, en faveur du *consensus*, spécialement des fiançailles jurées.

La réforme grégorienne n'a point exercé une influence directe sur la doctrine du mariage. Elle a seulement rendu possible, en permettant la centralisation romaine, le plein exercice par l'Église du pouvoir exclusif qui lui appartient en matière matrimoniale, l'œuvre législative de la papauté. Cette œuvre législative était, nous l'avons dit, particulièrement délicate, à cause des conceptions différentes du mariage qui partageaient les peuples chrétiens et de l'état précaire des sciences religieuses. Deux grands événements, sur lesquels la réforme grégorienne eut peut-être une influence décisive ont facilité la tâche de la papauté : la renaissance du droit romain à Bologne et la formation des méthodes scientifiques.

2° *La renaissance du droit romain et de la dialectique* (1090-1140). — 1. *La théorie romaine du mariage.* — Tandis que s'accomplissait la réforme religieuse, dans le dernier quart du XIe siècle, la renaissance scientifique était inaugurée à Bologne par les maîtres de droit romain.

Le droit des derniers siècles de l'Empire contenu, notamment, dans le *Code Théodosien*, et aussi dans les reliques des jurisconsultes, était, nous l'avons vu, applicable en Italie et dans le Midi de la France, et l'Église qui vivait *sub lege romana* contribua sans doute à le préserver contre l'envahissement du droit coutumier. Chénon, *op. cit.*, p. 502. C'est peut-être encore aux canonistes qui recherchaient dans les bibliothèques des textes anciens pour autoriser, pour développer la réforme de l'Église, que l'on doit la découverte des compilations, partiellement oubliées, de Justinien : le *Code*, les *Institutes* et surtout le *Digeste*. P. Fournier, *Un tournant de l'histoire du droit*, dans *Nouv. revue histor.*, 1917, p. 129-169; E. Meynial, *Roman Law*, dans *The Legacy of the Middle Ages*, Oxford, 1926, p. 363 sq.

Ces monuments du droit romano-byzantin, dont l'ampleur dépassait infiniment celle des recueils occidentaux contenaient des textes nombreux relatifs au mariage. Les glossateurs n'en ont certes point compris toute la valeur historique, mais ils énonçaient quelques principes fort clairs que nous résumerons ici, car ils devaient fournir aux papes de très riches éléments pour la systématisation de la doctrine canonique du mariage.

Les *Institutes* (I, 9, 1) définissent le mariage : *Nuptiæ sive matrimonium est viri et mulieris conjunctio, individuam consuetudinem vitæ continens.* L'association d'existence, voilà ce qui caractérise le mariage. *Consortium omnis vitæ, divini et humani juris communicatio*, dit la définition de Modestin, *Dig.*, XXII, 2, 1. L'intention de se comporter comme mari et femme, *maritalis affectio*, *uxoris affectio*, est nécessaire pour qu'il y ait mariage. Cette *affectio* distingue le mariage

du concubinat. Elle suffit pour la création du lien : la volonté des époux fait le mariage : *Consensus facit nuptias*, répètent plusieurs textes célèbres et notamment *Dig.*, L, 17, 30 (Ulpien) et *Cod. Just.*, v, 17, 8. Les historiens modernes se demandent si cette maxime a le même sens en droit romain et en droit canonique. Selon A. von Scheurl, *op. cit.*, p. 11, elle exprime, à Rome, que la constitution d'un ménage, avec l'intention manifeste de réaliser une union matrimoniale est nécessaire et suffisante pour qu'il y ait mariage. Selon Sehling, *Die Unterscheidung...*, le simple accord des volontés, suffirait, sans aucun signe de vie commune.

La plupart des romanistes conviennent en un point ; l'accord des volontés qui fait le mariage ne constitue pas un contrat, car il n'a pas pour but immédiat de produire des obligations, mais de réaliser le *consortium*, la vie commune. La loi, et non la volonté des parties, fixe les conséquences de ce *consortium*. Le mariage romain n'est donc pas un contrat consensuel. On ne peut davantage le considérer comme un contrat réel dont la femme serait l'objet. Il est un *état* réalisé par l'accord des parties et réglementé par la loi. L. Desforges, *Étude historique sur la formation du mariage en droit romain et en droit français*, Paris, 1887, p. 54-59. « C'est une institution morale et sociale d'où dérivent de notables conséquences juridiques et sous ce rapport, et aussi parce que pour sa subsistance un *animus* constant est nécessaire, on peut comparer le mariage à la possession. Dans la doctrine classique du *postliminium*, il figure encore parmi les *res facti*, non parmi les *res juris*. » Ainsi s'exprime Ferrini, *Pandette*, 3e édit., 1917, p. 869 sq. La nécessité de cette disposition permanente de l'esprit des époux donnerait au mariage consensuel du droit romain une figure bien différente de celle du mariage consensuel qui sera reconnu et consacré par l'Église. Peut-être y a-t-il dans cette interprétation de la permanence du consentement requis en droit romain une pointe de subtilité.

Du consentement actuel qui fait le mariage, les Romains distinguent l'engagement de conclure ultérieurement le mariage c'est-à-dire les fiançailles : distinction de grande importance pour l'histoire du droit canonique, mais qui ne se conserva point avec sa pureté primitive dans les usages médiévaux.

Pour la validité du mariage, outre le consentement des époux, est requis le consentement des personnes sous la puissance de qui ils sont placés et qui, dans le très ancien droit, étaient les seuls auteurs du mariage. Un texte dont la forme et l'âge sont discutés, *Dig.*, XXIII, 2, 19, autorise la personne en puissance à en appeler au magistrat quand les parents s'opposent au mariage et à requérir de lui l'autorisation nécessaire. Dans certains cas où le père de famille est hors d'état de donner son consentement, le mariage peut cependant avoir lieu. Le fondement de l'autorisation du père, c'est la puissance ; l'idée de protection n'apparaît que dans le mariage de la femme *sui juris*. Girard, *Manuel de droit romain*, 7e édit., 1924, p. 163 sq.

Aucune solennité ne semble requise : ni cérémonie religieuse, ni formalité légale. L'usage des cérémonies religieuses s'était maintenu, en dépit de l'affaiblissement des croyances, mais elles ne constituent pas un élément juridique nécessaire à la perfection du mariage. *Si... pompa... aliaque nuptiarum celebritas omittatur, nullus æstimet ob id deesse recte alias inito matrimonio firmitatem...*, dit une constitution célèbre de Théodose et Valentinien (a. 428). *Cod. Just.*, v, 4, 22. Des *tabulæ nuptiales* sont souvent rédigées, mais elles ne sont point indispensables. *Cod. Just.*, v, 4, 9 (Probus) et *Dig.*, XX, 1, 4 (Gaius). Elles sont parfois rédigées après le mariage. *Dig.*, XXIV, 1, 66 (Scævola). L'écrit ne fait point le mariage, dit Papinien, *Dig.*, XXXIX, 5, 31, pr. Et il n'exclut point la preuve contraire. *Cod. Just.*, v, 4, 13. Disposition pratique : car les mariages simulés n'étaient point rares, notamment entre personnes qui voulaient tourner les lois caducaires. La rédaction d'un *instrumentum dotale* est exigée dans certains cas par le droit de Justinien ; mais ce sont des cas exceptionnels. La règle générale (caractère facultatif de l'*instrumentum dotale*) est affirmée dans plusieurs textes qui maintiennent, en face du droit gréco-égyptien, la tradition romaine. E. Costa, *Storia del diritto romano privato*, 2e édit., 1925, p. 31 sq.

Un long débat s'est engagé sur l'importance de la *deductio uxoris in domum mariti*, qui est une des trois cérémonies, peut-être la plus importante, de l'ancien mariage sacré et qui s'est maintenue à l'époque classique. On a relevé que le mariage d'un absent n'est valide que si la femme a été conduite dans sa maison. *Dig.*, XXIII, 2, 5 (Pomponius) et qu'une constitution des empereurs Valentinien et Valens, *Cod. Theod.*, VII, 13, *De tironibus*, 6, qui exempte de la capitation les femmes des soldats ayant accompli cinq ans de service, précise qu'il ne s'agit que des femmes *deductæ*. Il est permis de penser que, dans ce dernier cas, on a voulu éviter des fraudes, dans le premier, des doutes sur la formation du lien. Dans les deux cas, on conçoit que la preuve du mariage a une importance singulière : peut-être la *deductio in domum mariti* constitue-t-elle la publicité indispensable. Desforges, *op. cit.*, p. 46-48. D'autres textes, cependant, semblent plus catégoriques, et considérer le mariage comme accompli au moment précis de la *deductio*. *Cod. Just.*, v, 3, 6 (Aurélien) ; *Dig.*, XXXV, 1, 15 (Ulpien) ; cf. A. von Scheurl, *Consensus facit nuptias*, dans *Zeitschrift für Kirchenrecht*, t. XXII, p. 269 sq.

On se demande encore si la cohabitation était nécessaire pour la permanence du mariage romain. Certains auteurs considèrent que les Romains ne pouvaient concevoir le mariage sans vie commune ; cf. A. von Scheurl, *op. cit.* L'opinion contraire s'appuie principalement sur *Dig.*, XXIV, 1, 32, 13. En tout cas, et ceci est capital, le mariage peut fort bien exister et subsister sans que des relations sexuelles s'établissent entre les époux. *Nuptias non concubitus, sed consensus facit.* Cette règle a des conséquences importantes : la possibilité du mariage malgré l'absence du mari, et qu'une femme dont le mari meurt avant de l'avoir connue, a cependant la condition de veuve. *Dig.*, XXIII, 2, 7.

Toutefois, l'un des buts principaux du mariage est la procréation. On le conclut généralement *liberorum quærendorum causa*. En plusieurs passages de ses œuvres, saint Augustin mentionne que ces expressions se rencontrent dans les *tabulæ nuptiales*. Le nom d'*uxor procreandorum liberorum causa* était spécialement donné à la femme mariée sans *manus*. Labbé, *Du mariage romain et de la manus*, dans *Nouv. revue hist. de droit...*, 1887, p. 19. Mais ce but n'a plus la même fonction morale sous l'Empire que dans la famille primitive dont l'objet était d'assurer la perpétuité du culte. Fustel de Coulanges, *La cité antique*. A l'époque classique et à Byzance, le but principal du mariage est de réaliser le *consortium*. — L'absence de cérémonies pouvait rendre difficile la preuve du mariage. Plusieurs constitutions ont eu pour objet d'assurer la publicité. Nous avons dit qu'un écrit est souvent rédigé. A défaut d'écrit, la preuve testimoniale peut être invoquée et aussi la possession d'état. *Cod. Just.*, v, 4, 9. — Les textes romains contenaient, enfin, toute une théorie des empêchements et des vices du consentement que les canonistes ont utilisée. Sur un point essentiel ils étaient en opposition flagrante avec les principes du mariage chrétien : ils énumèrent un

certain nombre de causes de divorce que le droit canonique latin devait complètement rejeter (et qui ne signifient point, d'ailleurs, que les Romains aient conçu, en principe, le mariage comme une association non perpétuelle; voir sur ce point les controverses récentes dans Cieu, *Matrimonium seminarium reipublicæ*, dans *Archivio giuridico*, t. LXXXV, 1921, p. 119, note 1).

Sur ces règles du mariage à Rome, consulter, outre les excellents manuels de Girard, Cuq, Cornil, Buckland, etc., et les histoires de Costa, Karlowa, le livre ancien, mais encore utile de A. Rossbach, *Untersuchungen über die röm. Ehe*, Stuttgart, 1853, qui contient beaucoup de précisions sur les formes; une partie (p. 254-394) a pour sujet la consécration religieuse du mariage. En outre presque tous les ouvrages généraux sur l'histoire du mariage en droit canonique contiennent un chapitre sur le droit romain. Voir encore Zhishman, *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, Vienne, 1864.

La théorie romaine du mariage consensuel se heurte à la conception coutumière qui ne donne de valeur au consentement que s'il a été confirmé par un acte particulier que l'on nomme tantôt fiance, tantôt serment, tantôt remise d'arrhes ou de denier à Dieu, et qui marque en quelque sorte un commencement d'exécution ou le remplacement de l'exécution par la mise en gage d'une personne ou d'une chose sur qui se fera l'exécution; c'est alors seulement que le consentement devient obligatoire. Les textes sont très précis, l'on est obligé non par sa volonté seule, mais *mediante fide, mediante juramento.*

C'est cette fiance, ce serment lequel, en attendant le véritable accomplissement du mariage, le *concubitus*, donne déjà à la volonté une certaine portée obligatoire qui va fournir aux canonistes le biais par lequel du mariage contrat réel, achevé par la *commixtio sexuum* ils feront un contrat consensuel. E. Champeaux, *Cours inédit d'histoire du droit*, 1927.

La renaissance du droit romain eut pour conséquence presque immédiate un enrichissement du contenu des collections. Les textes romains renforçaient sensiblement la notion du mariage consensuel. Mais comme les textes canoniques qui semblent établir le rôle essentiel de la *copula* gardaient toute leur autorité et que la coutume germanique subsistait, des divergences étaient inévitables dans la théorie et dans la pratique. La détermination du moment où le lien de mariage est créé fut l'un des problèmes qui retinrent l'attention des canonistes quand, à la fin du XIe siècle, le souci d'expliquer et de résoudre ces divergences les occupa et les conduisit à créer une méthode d'interprétation. Cf. P. Fournier, *Un tournant, loc. cit.*

2. *Les collections préclassiques. La papauté.* — Ce progrès commença de s'accomplir dans les dix dernières années du XI[e] siècle.

L'impression que donne le *Liber de vita christiana*, composé par Bonizo de Sutri probablement entre 1089 et 1095 (cf. P. Fournier, *Bonizo de Sutri, Urbain II et la comtesse Mathilde...*, dans *Bibl. de l'Éc. des Chartes*, 1915, t. LXXVI, p. 6-11 du tirage à part), c'est que les diverses conceptions du mariage se mêlent sans se fondre, que, par crainte d'omettre quelque élément requis par l'un ou l'autre des droits en vigueur dans la chrétienté, spécialement en Italie, Bonizo additionne toutes leurs exigences. Un texte peu connu du l. VIII autorise cette impression : *In omni ergo conjugio legitimo, hoc in primis considerandum est, si ille asciscitur in virum qui a muliere eligitur, et si illa eligitur a viro quæ diligitur. Deinde si hæ quæ superius diximus leges non contradicunt, oportet ut sit tradita a parentibus vel a mundoaldis et dotata tabulis et a sacerdote benedicta et a paranymphis custodita. Et post nuptialia jura his diebus quibus oportet, quibus interdictum non est, a pronubis viro conjuncta. Ex libris Decreti Bonizonis episcopi excerpta*, dans Maï, *Nova Patrum bibliotheca*, t. VII c, Rome, 1854, p. 63 sq.

Les premiers efforts en vue de fixer la valeur des divers éléments énumérés par Bonizo, Yves de Chartres les accomplit dans ses lettres et dans ses trois collections : le *Décret* (1093-95), la *Panormie* (vers 1095) et la *Tripartita*; cf. P. Fournier, *Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres*, dans *Bibl. de l'Éc. des Chartes*, 1896, t. LVII, p. 645 sq., et *Yves de Chartres et le droit canonique*, dans *Revue des questions hist.*, 1898, t. LXIII, p. 51 sq.

Ainsi, dans la *Panormie* collection très répandue au XII[e] siècle, l'évêque de Chartres adjoint aux fragments des *Institutes*, de saint Ambroise, d'Isidore de Séville, qui déposent en faveur de la notion du mariage purement consensuel, le fragment célèbre de saint Léon, avec cette rubrique (où le mot *ministerium* se trouve, comme dans Réginon) : *Illa mulier non pertinet ad matrimonium cum qua non celebratur nuptiale ministerium. Panormie*, VI, 23, *P. L.*, t. CLXI, col. 1248. En réalité, Yves de Chartres annonce, dans la *Panormie*, une théorie intermédiaire dont la terminologie est empruntée aux Pères et qui aura bientôt un grand succès : le consentement inaugure, commence le mariage. *In desponsatione conjugium initiatur*, rubr. de *Pan.*, VI, 14; *A prima fide desponsationis conjuges verius appellantur, ibid.*, 15. La consommation n'est donc point nécessaire pour qu'il y ait mariage. *Ibid.*, 16 et 29. Et pourtant, il n'y a vrai mariage qu'après la *copula*. *Ibid.*, 23. A la différence de Pierre Damien, Yves de Chartres reconnaît l'importance du *concubitus*.

La pensée d'Yves de Chartres, sa terminologie même sont loin de présenter une parfaite cohérence. Dans ses Lettres, il montre quelque hésitation. La Genèse lui semble insinuer que *tunc primum initur legitimum matrimonium, cum conjuges per commixtionem carnis reddere sibi invicem possunt conjugii debitum. Ep.*, XCIX, *P. L.*, t. CLXII, col. 118-119. Et cependant, il admet, se fondant sur les textes, l'efficacité de fiançailles jurées entre impubères, et que, par ces fiançailles, *ex majori parte fuerit conjugium ex utrorumque voluntate compactum. Ibid.* Les fiançailles jurées donnent donc déjà au lien matrimonial — Yves ne fait que suivre la doctrine émise par Fulbert de Chartres, *Ep.*, XLI, *P. L.*, t. CXLI, col. 223 — son plus vigoureux élément. Elles sont irrévocables, *Ep.*, CLXVII. De même, le mariage est, avant toute œuvre de chair, indissoluble. *Ep.*, CXLVII, CLXI, CCXLVI. *Quod si objicitis non fuisse conjugium, ubi constat non subsecutum fuisse carnale commercium, ex auctoritate Patrum respondeo, quia conjugium ex eo insolubile est, ex quo pactum conjugale firmatum est. Ep.*, CCXLVI. L'indissolubilité est donc liée au pacte conjugal, à la *desponsatio* : mais ces mots ont-ils sous la plume d'Yves une valeur constante et bien arrêtée?

Bien qu'Yves de Chartres semble séparer fiançailles et mariage dans certains textes généraux, ainsi au début de sa lettre XCIX, en pratique, on ne voit pas bien quelle différence il met entre les fiançailles — au moins les fiançailles jurées — et le mariage non consommé. *Desponsatio* signifie l'un et l'autre (*Ep.*, XCIX et CCXLVI) et aussi *pactum conjugale* (*Ep.*, CXXXIV, CXLVIII, CLXI, CLXVII, CCXLVI) qui sert à désigner le mariage de Joseph et Marie comme le pacte juré entre deux pères de famille en vue du mariage de leurs enfants. Toute *desponsatio*, c'est-à-dire toute promesse jurée aussi bien que tout consentement conjugal constitue la partie principale du mariage.

C'est que, dès l'échange des consentements, il y a union des volontés, des âmes, aussi importante que celle des corps, « car ceux dont les corps doivent être unis par l'acte conjugal, sont tenus d'accorder également leurs âmes. » *Ep.*, CXXXIV. La figure de l'union du Christ et de l'Église ne peut se réaliser par la seule *copula carnalis*, il y faut la charité, « ...nous ne reconnaissons point le mariage là où ne se trouve point le sacrement du Christ et de l'Église. Or, elle ne semble point inclure ce sacrement, la conjonction de l'homme et de la femme dans laquelle n'est pas observé le précepte de la charité. » *Ep.*, CCXLII. L'affirmation de l'union du Christ et de l'Église par la charité est appelée à une grande fortune. En somme, Yves de Chartres considère que la figure de cette union est indispensable (tandis que la *copula* ne l'est point), qu'elle se réalise dès le pacte conjugal et que, déjà, les fiançailles accompagnées d'un serment sont la plus grande partie du mariage. Seulement, la *copula* ajoute au consentement un complément sur la nature duquel Yves ne s'explique point avec clarté.

Ainsi, de grands doutes subsistent, les canonistes sont hésitants sur la valeur relative des éléments qui semblent concourir à la formation du lien matrimonial. Dans toutes les collections post-grégoriennes, cependant, on peut suivre l'introduction progressive de fragments du droit romain relatifs au mariage. Plusieurs d'entre eux avaient pénétré dans les recueils canoniques dès avant l'an 1000. On en trouve notamment dans l'*Anselmo dedicata;* mais l'insertion de tous les textes importants des compilations de Justinien commence à la fin du XIe siècle. La *Britannica* (*Neues Archiv.*, t. V, p. 570) et les collections chartraines en accueillent un bon nombre. E. Sehling, *Die Unterscheidung der Verlöbnisse im kanonischen Recht*, Leipzig, 1887, p. 50 sq. La maxime fameuse d'Ulpien n'entra dans les collections que vers l'année 1110, où on la voit figurer au *Polycarpus* (P. Fournier, *Les deux recensions de la Collection canonique romaine dite le Polycarpus*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire* publiés par l'École française de Rome, t. XXXVII, 1918-19, p. 73, 84), et, sous une forme singulière, dans la *Cæsaraugustana : Nuptias non concubitus sed affectus facit.* P. Fournier, *La collection canonique dite Cæsaraugustana*, dans *Nouv. revue hist. de droit...*, 1921, p. 70.

Ce n'est pas seulement dans les collections qu'elle s'inscrivit. La papauté lui donne une confirmation nouvelle dans un texte d'autant plus intéressant qu'il marque bien de quel consentement il s'agit : *Dico, quod legitimo consensu interveniente ex eo statim conjux sit, quo spontanea concessione sese conjugem esse asserit. Non enim futurum promittebatur, sed præsens firmabatur.* Innocent II (1130-1143) distingue ainsi mariage et fiançailles, consentement actuel et promesse et il affirme que le consentement actuel fait le mariage. *Compil. Ia*, IV, I, 10, dans Friedberg, *Quinque Compilationes antiquæ*, p. 44.

3. *La défense du mariage dans la première moitié du XIIe siècle.* — Plus urgente encore que la théorie du droit, la défense de l'état de mariage sollicite, en cette première moitié du XIIe siècle, l'activité des conciles et des théologiens.

La condamnation du mariage est une des parties communes à presque toutes les hérésies qui prospèrent en ce temps-là : probablement, elle est inscrite au programme des pétrobrusiens, et l'on sait avec quelles expressions sévères, elle figure dans celui d'Henri de Cluny. Ci-dessus, t. VI, col. 2180.

Les conciles ne tardèrent point à réprimer ces attaques. Le concile de Toulouse, en 1119, c. 3, vise vraisemblablement Pierre de Bruys. Cependant, les propositions que Pierre le Vénérable attribue à cet hérétique laissent subsister un doute sur ses sentiments. Hefele-Leclercq, t. V *a*, p. 570 sq.

Le même texte devint la loi de l'Église universelle au Xe concile œcuménique, second du Latran, en 1139. Le c. 23 est ainsi conçu : « Ceux qui, sous le prétexte d'ardeur religieuse, condamnent l'eucharistie, le baptême des enfants, le sacerdoce et les divers ordres et le lien du mariage, nous les chassons, comme hérétiques, de l'Église de Dieu, nous les condamnons et les livrons au bras séculier. Leurs partisans sont frappés des mêmes peines. » Mansi, *Concil.*, t. XXI, col. 532; Hefele-Leclercq, *loc. cit.*, p. 731 sq.

La sainteté du mariage est affirmée contre les hérétiques avec une vigueur admirable par saint Bernard dans son sermon LXVI, n. 3-5, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 1094 : « Il faut être bestial pour ne pas s'apercevoir que condamner les justes noces, c'est lâcher les rênes à toutes sortes d'impudicités. Otez de l'Église le mariage honoré et le lit sans tache, et vous la remplirez de concubinaires, d'incestueux, d'êtres immondes. Choisissez donc, ou de remplir le ciel de tous ces monstres ou de réduire le nombre des élus aux seuls continents... » E. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, Paris, 1920, p. 214 et sq. (nous lui empruntons le fragment traduit de ce sermon dont la véhémence est, jusqu'au bout, soutenue).

On trouverait dans tous les premiers scolastiques qui ont eu à s'occuper du mariage des déclarations fermes sur l'honnêteté du lien conjugal. Saint Anselme qui dans son *De contemptu mundi*, *P. L.*, t. CLVIII, col. 698 sq., n'a point manqué de décrire les charges du ménage, est aussi empressé à reconnaître, dans le *De nuptiis consanguineorum*, *ibid.*, col. 555, la sainteté du mariage légitime.

Mais le plus fructueux travail des premiers scolastiques, ce fut la coordination des *auctoritates* sur lesquelles s'exerce déjà la dialectique, coordination qui prépare les voies au premier traité de grand style, celui d'Hugues de Saint-Victor.

4. *Les collections de Sentences.* — Cette période de 1090 à 1140 est l'âge d'or des collections de *Sententiæ*. G. Robert, *Les Écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, Paris, 1909, p. 125-131; M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 1re période, c. III; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, Fribourg, 1911, p. 131 sq.; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, Paris, 1914, p. 80 sq. Sur les diverses classes entre lesquelles se répartiront, désormais, les écrits théologiques, cf. G. Théry, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1923, p. 237. Presque toutes ces collections contiennent des sentences sur le mariage dont l'intérêt ne réside pas seulement dans le choix, mais encore dans les sommaires ou les commentaires qui les relient. Nous examinerons ici quelques-uns de ces *Sentenciaires*.

Les *Sententiæ Magistri A.*, attribuées à Alger de Liège, par Hüffer, *Beiträge zur Geschichte der Quellen des Kirchenrechts*, Munster, 1862, p. 28 sq. (attribution contestée, cf. de Ghellinck), font au mariage une place importante, Bibl. nat., ms. latin *3881*, fol. 198 sq. Le c. 60 est ainsi conçu : *Non est perfectum conjugium ubi non sequitur commixtio sexuum.* L'importance de ce texte a été mise en relief par Hüffer, *op. cit.*, p. 14 sq.; Sehling, *op. cit.*, p. 54. Son histoire nous paraît sujette à revision. — Les *Sententiæ* contenues dans le ms. *Y 43 Sup.* de la Bibliothèque ambrosienne à Milan, que Grabmann attribue à Irnerius, sans rallier tous les suffrages (cf. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 84, n. 5), ont quatre titres relatifs au mariage. Grabmann, *op. cit.*, p. 133, note 1.

On sait quel développement Anselme de Laon († 1117) et Guillaume de Champeaux († 1121) don-

nèrent à cette littérature des *Sentences*. Grabmann, *op. cit.*, p. 136 sq. Ils inaugurent, avec le *Liber de misericordia* que nous avons étudié dans un article récent, le *Liber Pancrisis* et quelques autres ouvrages conservés en manuscrits, « un mode de commentaires où s'entremêlent définitivement le texte et le raisonnement dialectique ». De Ghellinck, *op. cit.*, p. 86.

Le recueil attribué à Anselme traite du mariage à deux reprises. *Anselms von Laon, Systematische Sentenzen*, éd. Fr. Pl. Bliemetzrieder, dans *Beiträge zur Geschichte der Philos. des Mittelalters*, t. XVIII, fasc 3, Munster, 1919, p. 112-113 et p. 129-150. Le premier fragment a pour objet de montrer dans le mariage la figure de la Sainte Trinité. On y reconnaît en effet, d'abord trois « institutions » : au paradis, dans la première épître aux Corinthiens, dans les règles des *sancti Patres* modernes qui interdisent le mariage entre consanguins (ces institutions ne sont point diverses *quantum ad naturam conjugii sed quantum ad diversitatem temporis et diversos status hominis*); puis trois buts : procréer, éviter la fornication, multiplier l'amour; trois biens : *proles fecunditatis, fides vinculum pudicitiæ, sacramentum signum et figura conjunctionis Christi et Ecclesiæ*; trois empêchements : vœu, ordre, parenté; trois causes : consentement de personnes légitimes et présentes (il faut noter ce trait), amour des enfants *ne malo vel voto vel opere evitetur etsi non quæratur*, intention d'être fidèle; trois causes de dissolution : *fides consensus quæ est de præsenti, pactionis, quæ de futuro*, fornication, impuissance, qui, elle-même, peut avoir trois causes : *infirmitas, defectus membrorum, frigiditas*.

Le *Traité du mariage*, p. 129-151, s'ouvre par l'observation que le mariage, à la différence des autres sacrements, a été institué avant le péché, *ad officium*. Il envisage successivement l'origine, les biens, les rites, les causes de dissolution, le remariage. Dieu a institué le mariage en créant la femme et en inspirant à Adam ces paroles : *Hoc nunc os*... Jésus-Christ l'a consacré par sa présence et son miracle aux noces de Cana. La première institution fut faite *ad officium* et eut pour cause la multiplication de l'espèce, la seconde, *ad remedium*, eut pour but d'éluder la fornication, ce but ne pouvant être raisonnablement séparé de l'intention de procréer. Le mariage contracté par l'un des époux en vue d'une autre fin : richesse, volupté, est extérieurement un mariage mais, en vérité, l'époux coupable de tels propos est adultère. — Avant le péché, l'homme était maître de tous les mouvements de sa chair et l'union des sexes s'accomplissait sans concupiscence. Aujourd'hui, elle entraîne, sauf cependant lorsque le but en est la procréation, faute vénielle dans le mariage et si la faute n'est que vénielle, c'est à cause des trois biens mentionnés par saint Augustin. Au sujet de ces trois biens, Anselme développe (et ici encore, Augustin l'inspire) la distinction entre *sacramentum* et *res sacramenti*. Seuls les bons obtiennent la *res sacramenti*, deviennent membres du Christ; tous, bons et mauvais, peuvent recevoir le sacrement, ainsi appelé *quod aliquid sacrum occultat*, parce qu'il signifie le mariage indissoluble de Jésus-Christ et de l'Église. Les trois biens ne sont donc pas causes efficientes ou finales du mariage, mais causes de son excellence. Après avoir justifié les caractères du mariage dans la Loi nouvelle, Anselme traite longuement la question du mariage des infidèles, pour conclure à leur validité et qu'ils sont des sacrements; ce qui leur manque, c'est la *res sacramenti*. Le mariage même ne peut leur être refusé, puisque le consentement fait le mariage. Dans un paragraphe très important, Anselme présente les textes apparemment contradictoires : d'une part, Isidore, saint Ambroise, saint Augustin affirment le principe romain, de l'autre saint Augustin (c'est l'apocryphe récemment forgé) déclare : *Illa mulier non potest pertinere ad matrimonium, cum qua perhibetur non fuisse commixtio sexuum*. La solution est aisée : le mariage existe dès l'accord des volontés, qui en est la cause efficiente. Sans cet accord, point de mariage, par cet accord, le mariage est accompli. Mais il y a des compléments qui ajoutent à la perfection du mariage, il y a des degrés de perfection dans le mariage. Et il est vrai que, seul, le mariage consommé réalise l'union du Christ et de l'Église. Dans une autre de ses œuvres, les *Enarrationes in Matthæum*, Anselme avait mis l'accent sur cette idée que le mariage n'est parfait qu'après consommation : *Si frigidæ naturæ est vir, non perfectum est conjugium, dimittat ipsa eum et nubat alteri*. *Loc. cit.*, c. V, *P. L.*, t. CLXII, col. 1298. Le mariage n'est indissoluble qu'après la consommation. *Ibid.*, c. XIX, col. 1412.

Vers la fin de son *Traité du mariage*, dans les *Sententiæ*, Anselme revient sur la formation du mariage et il fait entre *fides pactionis* et *fides consensus* une distinction dont Guillaume de Champeaux nous indiquera toute la portée. Quant aux formes du mariage, elles sont variables selon les lieux : *in aliqua terra, conjugia fiunt per sacerdotum consecrationem, in illa vero terra sine eorum benedictione*. La définition qu'Anselme propose du mariage est intéressante : *conjugium est consensus masculi et feminæ, individualem vitæ consuetudinem retinens, id est individualiter communicandi et carnaliter commiscendi absque prolis vitatione, legitimus, id est inter legitimas personas legitime factus*. Anselme énumère les empêchements et les causes de dissolution du mariage, que nous n'avons pas à envisager ici. La variation des règles est expliquée dans le paragraphe final conformément au *Prologue* du *Décret* d'Yves de Chartres.

Les *Sentences* de Guillaume de Champeaux († 1122), que G. Lefèvre a publiées dans les *Travaux et mémoires de l'Université de Lille*, t. VI, 1898, Mémoire n° 20, contiennent un titre *De conjugiis*, p. 68-74, qui ne manque pas d'intérêt. Guillaume, après avoir énuméré d'après saint Augustin les trois biens du mariage, en étudie les vicissitudes depuis la première institution, au Paradis, jusqu'à nos jours. Il applique assez ingénieusement la méthode recommandée par Yves et Bernold et montre les changements que le temps a introduits dans la loi du mariage (empêchements, séparation). Contrairement à l'opinion commune, il pense que le mariage n'a jamais été obligatoire, mais que, déjà chez les premiers hommes, il était simplement permis. Guillaume admet de nombreuses causes de séparation et, dans plusieurs cas, le remariage : parenté spirituelle, *frigiditas*, découverte de la *cognatio* à un degré prohibé : toute cette partie est assez médiocrement traitée. — Le dernier paragraphe du *De conjugiis* est consacré à cette question : celui qui a engagé sa foi peut-il conclure un mariage avec une autre personne? Le mot *fides*, répond Guillaume, s'entend de deux façons : *fides pactionis* et *fides conjugii*; la première, *fides qua promittit quod eam recipiet in suam*, est une promesse; par la seconde, l'époux reçoit comme sienne l'épouse, soit solennellement, soit avant l'accomplissement des solennités, *cum assensu accepit eam in suam, sive in solemnibus sive ante*. Celui qui, oubliant une simple promesse, prend une autre femme, doit la garder et faire pénitence pour manquement à sa parole. Mais la foi conjugale ne peut être abolie : l'époux qui prendrait une seconde femme devrait la renvoyer et reprendre la première. Ce texte important contient en germe la distinction entre les *sponsalia de præsenti* et les *sponsalia de futuro*, comme l'observe P. Fournier, qui l'a publié vers le temps où paraissait l'édition de Lefèvre, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. III, 1898, p. 115.

On pourrait s'attendre à trouver dans l'*Elucidarium* d'Honorius d'Autun des renseignements sur le mariage. Nous n'y avons relevé qu'un texte digne de mention, sur le symbolisme : *per carnale connubium significatur Christi et Ecclesiæ sacramentum*, l. II, c. XVI, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1147. Le fragment *Ad conjugatos* du *Speculum Ecclesiæ* ne renferme rien d'important, *ibid.*, col. 867.

Dans son traité *Contra hæreticos*, qui est comme un sentenciaire apologétique, Hugues d'Amiens présente le mariage comme l'un des trois états permis aux chrétiens, l. III, c. IV, *P. L.*, t. CXCII, col. 1288-1291. — Deux idées sont dignes de remarque dans son bref exposé. D'abord, il semble attribuer une grande importance à la bénédiction nuptiale. S'adressant aux hérétiques pour les inviter à régulariser leurs unions : *sint sponsæ vestræ*, écrit-il, *sub sacerdotali benedictione, loc. cit.*, col. 1290. Et dès le début de ses explications, il insinue que la bénédiction nuptiale garantit la vertu du remède que constitue le mariage contre la concupiscence : *conjugatis quippe castitas sub benedictione sacerdotis remedium est contra incentiva carnis, contra libidinem fornicationis, loc. cit.*, col. 1288. Une autre idée qui, elle, a attiré depuis longtemps l'attention des historiens, est mise en relief par Hugues : il s'agit du caractère non sacramentel des secondes noces. « Le mariage du Christ et de l'Église fut un et singulier; il commença dans le temps, mais il dure dans l'éternité, *loc. cit.*, col. 1288. Les secondes noces ne représentent donc point cette union durable. Elles sont bonnes, honnêtes, mais non sacramentelles. *Sed pro iteratione jam non est singulare, nec habet sacramentum cœlestis conjugii unius et singularis, quo Christus junctus est Ecclesiæ perpetua stabilitate. Quisquis itaque iterando conjugium de unitate transit ad numerum, de singulari ad plurimum, jam non in se repræsentat sacrosanctum Christi et Ecclesiæ conjugium, quod singulare permanet in æternum.* » *Ibid.*, col. 1289.

Hors de l'École française, des développements intéressants sur le mariage ont été présentés par le cardinal Robert Pull (†1146), *Sententiarum*, l. VII, c. XXVIII-XXXIX, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 945-960. Ce petit traité a surtout un caractère moral et pratique. Après un tableau des grandes époques du mariage (c. XXVIII-XXX), Robert Pull étudie les devoirs des époux et la valeur de l'acte conjugal, qui est naturel, mais corrompu par la faute d'Adam et appartient à la catégorie des actes *qui nullatenus absque culpa fiunt* (c. XXXI); mais la faute n'est pas imputée quand les fins du mariage sont recherchées (c. XXX). Les époux ne peuvent se refuser l'un à l'autre le *debitum*. Mais il leur est loisible de conclure un pacte de continence, dont Pull examine les conséquences avec sagesse (c. XXXII). Les causes de séparation (c. XXXIII-XXXIV), les empêchements (c. XXXV, XXXVI, XXXVIII), les fiançailles jurées (c. XXXVII), enfin les biens du mariage (c. XXXIX) sont étudiés en de petites dissertations précises, dont la plus intéressante pour notre étude est celle consacrée à la formation du lien conjugal (c. XXXVII). « D'après certains auteurs, écrit Robert Pull, la promesse de mariage appuyée sur la fiance *(media fide)* est irrévocable; selon d'autres, le consentement qui fait le mariage, prévaut sur la promesse, même confirmée par un serment. » Pull ne prend point parti, bien qu'il semble enclin à admettre la seconde opinion et montre à l'égard du serment une certaine méfiance, qui, partagée par beaucoup de docteurs, contribuera au discrédit des promesses jurées et de la fiance.

5. *Abélard.* — Tous ces sentenciaires du début du XII[e] siècle ont, en vérité, mieux contribué au progrès de la doctrine du mariage que l'œuvre, cependant d'une toute autre ampleur, d'Abélard.

Ce n'est point dans le *Sic et non* qu'il faut chercher, comme on l'a fait parfois, la pensée d'Abélard sur le mariage. Les c. CXXII à CXXXV constituent des dossiers sans conclusion. Mais dans l'*Epitome theologiæ christianæ*, qui reproduit sa doctrine, bien que la rédaction soit d'un de ses disciples, Abélard traite du mariage sous ce titre significatif : *De conjugii sacramento et quod non confert aliquod donum, sicut cætera faciunt*, c. XXXI, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1745. Dans le c. XXVIII, il avait déjà expliqué : le mariage est classé parmi les *sacramenta spiritualia*, bien qu'il ne concoure pas au salut, *sed propter inconvenientiam ad salutem est concessum;* et il est le signe d'une grande chose. Dans le c. XXXI, il développe cette idée : le mariage ne confère aucun don, mais il est un remède à la concupiscence et permet d'accomplir sans péché l'union charnelle. Comme son maître, Guillaume de Champeaux, Abélard distingue : *fœderationem de conjugio contrahendo, fœderationem conjugii.* La première consiste en une promesse, *quando promittit quod eam accipiat sibi uxorem*, la seconde, en des paroles qui expriment la tradition actuelle, *Trado me tibi ad usum carnis meæ, ita ut, quandiu vixeris, non me alii conjungam.* Cette seconde *fœderatio* fait le mariage. Nouvelle ébauche de la distinction que proposera Pierre Lombard. On remarquera quelle force Abélard reconnaît à la promesse : c'est déjà une union, *fœderatio.* Comme son maître, encore, Abélard montre les vicissitudes du mariage. Puis, il étudie les empêchements, les biens du mariage, le mariage des infidèles.

Dans son *Sermon sur l'Annonciation*, il examine assez longuement le contenu du consentement matrimonial de Marie et de Joseph. Ce ne fut certes point un *consensus commistionis carnalis*, on ne peut supposer chez la vierge Marie un renoncement à sa virginité. Les deux conjoints s'étaient simplement promis *ut castimoniæ virtutem pari custodirent consensu.* Serm. I, *In Annuntiatione B. V. Mariæ*, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 381 sq. Ainsi se maintenait, se fortifiait le grand argument théologique en faveur du mariage consensuel.

6. *Hugues de Saint-Victor.*— Le premier exposé général et très ample de la doctrine du mariage, il le faut chercher dans l'œuvre de Hugues de Saint-Victor († 1141). Hugues a traité du mariage dans la deuxième partie de son principal ouvrage, le *De sacramentis christianæ fidei*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 479-520. Cette partie a été probablement composée sous le pontificat et par ordre d'Innocent II (1130-1143). Hugues a esquissé encore sa doctrine dans le *De B. Mariæ virginitate*, *ibid.*, col. 857-876. Sur l'œuvre et la bibliographie de Hugues de Saint-Victor, cf. ci-dessus, t. VII, col. 240-308 : la doctrine du mariage est résumée col. 282-283. Le chapitre consacré par Mignon à cette doctrine dans les *Origines de la Scolastique*, t. II, p. 235-262, est un peu diffus et légèrement faussé par des emprunts nombreux à la *Summa sententiarum* qui, on le sait aujourd'hui, n'est point l'œuvre de Hugues de Saint-Victor.

Le mariage, fait observer Hugues, est une société. L'homme et la femme, qui est une associée, non point une esclave, bien que légèrement inférieure à l'homme, s'engagent par le pacte conjugal à vivre pour toujours en commun. « Le consentement spontané et légitime par lequel l'homme et la femme se constituent débiteurs l'un de l'autre : voilà ce qui fait le mariage. Le mariage est la société même formée par cet accord des volontés et qui lie les deux époux, débiteurs mutuels, leur vie durant. » *De B. Mariæ virginitate*, c. I, col. 859, cf. 864, et *De sacramentis*, l. II, part. XI, c. IV, *ibid.*, col. 485. Cette conception, Hugues la justifie par les textes classiques où elle est exprimée. Et il insiste sur les caractères que doit présenter le con-

sentement. Il sera spontané, libre. Il devra exprimer une intention actuelle et non une simple promesse. La cause efficiente du mariage est le consentement mutuel exprimé par des paroles de present. *In Epist. Iam ad Cor.*, q. LVI, *P. L.*, t. CLXXV, col. 521. Hugues sépare bien nettement le consentement actuel et la *desponsatio*, qui est, pour lui, la promesse : *Nomen autem desponsationis non ipsum conjugii consensum quo matrimonium firmatur, sed pactionem et promissionem futuri consensus significare in ipsa vocis expressione conjicimus quia et spondere non dare est aut facere sed promittere. De sacramentis*, l. II, part. XI, c. V, t. CLXXVI, col. 487. « Promettre et agir sont deux choses différentes. Ne pas tenir une promesse, c'est mentir. Mais le fait est irrévocable et survit au regret de l'avoir accompli. » *Ibid.*, col. 486. Hugues n'admet donc point l'assimilation des fiançailles jurées au mariage. Qui n'accomplit point son serment est parjure; mais la promesse antérieure n'invalide pas le consentement actuel. Et, comme dans le texte classique de saint Ambroise, le mot *desponsata* sert à désigner la femme déjà mariée, Hugues déclare qu'il se rapporte tantôt à une promesse, et alors, ce sont les fiançailles, la *desponsatio* romaine, tantôt au *consensus maritalis* lui-même. *Ibid.* Cf. sur cette distinction, Sehling, *op. cit.*, p. 66-72. Enfin, Hugues insiste sur ce point, le consentement doit être légitime, c'est-à-dire non paralysé par des empêchements. *Legitime et inter personas legitimas factus, personæ legitimæ* signifiant ces personnes *in quibus illa rationabilis causa demonstrari non potest quare conjugii pactum mutuo firmare non possint. De sacram.*, l. II, part. XI, c. IV, col. 483.

Le consentement libre, actuel, légitime fait donc le mariage. Est-ce à dire que la dot, la *sponsio* des parents, la bénédiction du prêtre ne jouent ici aucun rôle? En vérité, non : ce sont là des conditions *légales. Id., ibid.*, c. V, col. 486 sq. Et Hugues montre bien leur importance pour la preuve du mariage, en exposant le conflit qui peut se produire entre la vérité cachée et la vérité légale. Voici le cas : un mariage a été contracté de manière occulte; cette circonstance n'empêche point qu'il soit valide. L'époux qui, oublieux de ses engagements, contracterait un nouveau mariage, publiquement, commettrait un sacrilège. Si la femme abandonnée le traduit devant les tribunaux ecclésiastiques, quelle sera la sentence? La preuve du mariage occulte étant presque impossible, la femme sera probablement déboutée. L'Église ne peut « faire prévaloir ce qui est occulte sur ce qui est manifeste. » Même l'aveu du mari ne saurait servir de preuve : la sécurité des unions serait fort menacée si l'on s'en rapportait à de tels aveux, un époux désireux de rompre le lien invoquerait trop volontiers un ancien mariage secret avec la femme qu'il désire. Si la preuve du mariage occulte (et valide) n'est point faite, l'homme infidèle sera donc condamné à demeurer dans le péché. Pour éviter le scandale, il se soumettra à la sentence. Dieu qui, seul, juge les choses cachées, lui sera peut-être miséricordieux. Mais sa véritable épouse ne pourrait se remarier sans sacrilège. Et lui-même n'a en conscience aucun droit sur le corps de la femme à qui l'Église reconnaît qu'il est tenu de rendre le devoir conjugal. *Ibid.*, c. VI, col. 488 sq. Cette analyse met en relief le péril de la clandestinité. Nulle part, il n'a été mieux aperçu et mieux décrit. Mais la théorie consensuelle l'accepte comme inévitable.

Pas plus que les formalités légales, la consommation n'est requise pour la validité du mariage. D'abord, le consentement qui ne serait qu'un *consensus coitus* resterait sans effet. *Ibid.*, c. IV, col. 484. Hugues va beaucoup plus loin encore : le consentement au mariage n'implique nullement, à son avis, le *consensus coitus*. De l'accord passé en vue de la vie commune et qui constate l'union des cœurs, il faut même séparer nettement le *consensus carnalis commercii*, l'engagement que chaque époux peut faire à l'autre de son corps, la promesse de l'union sexuelle. *Est adhuc alius consensus, scilicet carnalis commercii ad invicem exigendi atque reddendi, similem inter virum et mulierem pactionem constituens. De B. Mariæ virgin.*, c. I, col. 859; cf. *De sacram., loc. cit.* Cet engagement est licite. Dieu l'a permis « non pour qu'il fût l'essence du mariage, mais pour qu'il en augmentât les mérites et la fécondité. » *De B. M. virgin.*, c. I, col. 864. Cet engagement n'est pas inclus dans le pacte matrimonial: il n'est point la cause du mariage, simplement il peut accompagner le pacte conjugal, *comes et non effector conjugii, officium et non vinculum. Ibid.* Hugues abandonne le point de vue du juriste pour juger d'un point de vue moral, surnaturel, le rôle de la *copula*. Non seulement, elle n'est point la cause du mariage, mais elle en diminue la vérité, la sainteté. « Cet office cessant, il ne faudrait point croire que la vérité ou la vertu du mariage cesse; au contraire, le mariage est d'autant plus vrai et plus saint qu'il est formé par le seul lien de la charité et non par la concupiscence charnelle et l'amour de la volupté. » *De B. Mariæ virgin.*, c. I, col. 860. C'était reprendre le thème traditionnel, auquel Hugues donne plus de précision en distinguant le *vinculum caritatis*, l'union des cœurs et la *concupiscentia carnis*, l'union charnelle qui n'est que l'*officium conjugii*.

La conclusion logique de tous ces développements eût été que le sacrement de mariage se forme à l'instant où le pacte de vie commune est passé et que les mérites des époux grandissent dans la mesure où ils observent la continence. Mais Hugues couronne ses jugements moraux d'une distinction théologique, entre deux sacrements : *sacramentum conjugii, sacramentum conjugalis officii*.

In conjugio siquidem duo sunt : sacramentum conjugii et sacramentum carnalis officii. Hoc est conjugium et conjugii officium, utrumque sacramentum. Conjugium est in fœdere dilectionis, conjugii officium est in generatione prolis. Igitur amor conjugalis sacramentum est et sacramentum in conjugibus est commistio carnis. De B. M. virgin., c. IV, col. 874. Consentement et *copula*, en effet, sont le symbole de deux réalités spirituelles fort différentes. L'accord des volontés signifie l'intimité entre Dieu et l'âme, *majus sacramentum*, l'union charnelle signifie l'union du Christ et de l'Église. « L'amour conjugal est le sacrement de l'amour spirituel entre Dieu et l'âme. L'union charnelle entre les époux est le sacrement de l'association réalisée entre le Christ et l'Église par l'effet de l'Incarnation. *Erunt duo in carne una, sacramentum hoc magnum est in Christo et Ecclesia. Erunt duo in corde uno : sacramentum hoc majus est in Deo et anima. Ibid.*, c. I, col. 860. La même distinction se trouve, avec de plus amples développements, col. 864. Ailleurs, col. 875, Hugues explique la seconde figure, l'analogie parfaite entre l'amour réciproque des époux et celui de Dieu et de l'âme.

De la distinction entre *majus* et *magnum sacramentum*, Hugues ne tire point de grandes conséquences. En fait, il lui est impossible de méconnaître que le but normal, ordinaire bien que non nécessaire, du mariage, c'est la procréation. *Fides, proles, sacramentum* : il énumère, après saint Augustin, les trois biens du mariage. Et, de façon fort singulière, il cherche à les diviser : *Sacramentum*, c'est le mariage proprement dit; *fides, proles*, appartiennent plutôt à l'*officium conjugii*. Ce qui n'empêche point Hugues, tant sa terminologie est indécise, de rappeler un peu plus loin, dans une nouvelle distinction assez étrange, la

double figure qu'il a plusieurs fois proposée : *In quo videlicet conjugio, sacramentum foris est individua societas; res sacramenti intus ad invicem flagrans perseveranter animorum charitas. Sacramentum foris ad Christum et Ecclesiam, res sacramenti intus ad Deum et animam. Ut sicut in copula carnis Christi et Ecclesiæ sacramentum diximus, ita etiam in fœdere societatis ejusdem sacramentum ostendamus. De sacram.*, c. VIII, col. 495.

Le mariage appartient à tous les peuples, même infidèles. « Si un infidèle prend femme pour avoir une postérité, garde la foi conjugale, aime et protège sa compagne, lui demeure associé jusqu'à la mort bien que, par ailleurs, il soit infidèle, puisqu'il n'est point croyant, sur le point du mariage, cependant, il ne va ni contre la loi ni contre l'institution divine. » *De sacram.*, l. II, part. XI, c. XIII, col. 505. C'est que le mariage existait déjà dans le plan de la création, dans la loi de nature. Dieu l'a institué quand, ayant créé la première femme, il inspira ces paroles à Adam : *Nunc os ex ossibus...* Avant la chute, les relations conjugales étaient autorisées *ad officium*, ayant pour but seulement la multiplication de l'espèce. Depuis la chute, elles sont autorisées *ad remedium*. *De B. M. virgin.*, c. I, col. 865; *De sacram.*, l. II, part. XI, c. III, col. 481.

Cette fonction médicinale était la seule que reconnût Abélard. *Epit. theol. christ.*, c. XXXI, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1745. Hugues développe en outre des vues sur la fonction sociale et aussi la fonction surnaturelle du mariage. Le mariage des chrétiens, et lui seul, sanctifie ceux qui le contractent dignement. *De sacram.*, l. II, part. XI, c. VIII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 496. La vérité des sacrements est double : *aliam scilicet in sanctificatione sacramenti, aliam in effectu spirituali. Dicitur enim veritas sacramentorum virtus et gratia spiritualis quæ in ipsis et per ipsa sacramenta percipitur, quam veritatem accipere non possunt qui sacramenta Dei indigne percipiunt*, c. XIII, col. 505. Le mariage des infidèles peut être vrai, mais il ne sanctifie point, il ne confère point la grâce.

Mais sur la vérité du sacrement, Hugues professe une doctrine singulière, faute d'avoir compris la notion des empêchements dirimants. Le sacrement est vrai dès lors que les époux se sont, de bonne foi, promis de toujours vivre ensemble. S'ils ont ignoré un empêchement grave, cela ne met point obstacle à la vérité du sacrement. Quand leur erreur sera découverte, l'Église défera le lien. C. XI, col. 498. Et c'est, pour Hugues, la preuve que l'indissolubilité n'est pas essentielle au mariage. Voir sur ce point Mignon, *op. cit.*, t. II, p. 250 sq. L'unité est, par contre, un trait essentiel du mariage chrétien. La justification que propose Hugues de la polygamie pratiquée par le peuple d'Israël, c. X, reproduit les expressions traditionnelles, celles, notamment dont s'est servi Abélard. *Epit. theol. christ.*, c. XXXI. L'une des conséquences logiques de la théorie d'Hugues serait la possibilité du mariage unisexuel. Pour se défendre contre cette déduction et maintenir la règle de la différence des sexes, il lui faut invoquer la Genèse qui envisage la seule association de l'homme et de la femme. *De B. M. virgin.*, c. IV, col. 873 sq.

7. *Conclusion.* — Il nous est maintenant possible de tracer une esquisse du développement des idées pendant le siècle qui précède les synthèses classiques.

Le point qui a le plus constamment occupé canonistes et théologiens, entre l'an mille et l'année 1140, c'est la formation du lien, l'importance relative des divers éléments qui concourent à cette formation. Des solennités, on ne s'occupe guère : cependant, Pierre Damien leur assigne un rôle. La grande affaire, c'est de déterminer la part de la volonté et celle de la *copula carnalis*. Certains regardent la *copula* comme indispensable pour la *perfection* du mariage : l'expression se rencontre notamment dans Alger de Liége et Anselme de Laon. D'autres réservent à la *copula* une fonction mal définie (Yves de Chartres). Et quant au rôle de la volonté, il n'est pas toujours bien précisé. Dans la seconde moitié du XIᵉ siècle, certains papes et Yves de Chartres le considèrent comme déjà rempli au moment de la promesse jurée. Mais la distinction entre fiançailles et mariage est déjà bien marquée dans la première moitié du XIIᵉ siècle, par Guillaume de Champeaux, par Innocent II, par Hugues de Saint-Victor. Avec ce dernier, la réaction contre la théorie du *concubitus* est au paroxysme. Et déjà la notion du mariage purement consensuel et distinct des fiançailles atteint sa perfection. La confusion qui subsistera encore quelque temps, le vocabulaire en est dans une certaine mesure responsable. *Pactum conjugale, desponsatio*, nous avons vu quel emploi libéral est fait de ces mots. Et l'on joue sur le sens de *fides* : fiance, bonne foi, fidélité comme on jouera sur le mot *sacramentum*.

Tous considèrent le mariage comme un sacrement; mais dans le sacrement, ils reconnaissent, avant tout, le signe d'une chose sacrée. Et l'union de Jésus-Christ et de l'Église n'apparaît à beaucoup symbolisée que par l'association charnelle. Cependant, le rôle de la volonté, de la charité, dans cette union, a déjà été remarqué par Yves de Chartres et Hugues de Saint-Victor qui aperçoivent un second sacrement dans l'accord des volontés des époux. L'ancienne notion, trop matérielle, du signe, est donc à demi écartée. Elle passera bientôt au second plan.

Moins claire est dans l'esprit des premiers scolastiques la notion de l'efficacité du signe. Ils s'arrêtent à l'énumération des biens du mariage, et ces biens ne sont pas médiocres. Mais la collation de la grâce, ils ne font plus que l'entrevoir, arrêtés par de secrets scrupules qui se dévoileront mieux un peu plus tard. Une négation résolue, Abélard est seul à l'exprimer : Anselme de Laon et Hugues de Saint-Victor en revanche, enseignent l'efficacité du sacrement.

De ces difficultés que rencontrent les théologiens, l'origine du mariage rend bien compte. Il est antérieur à la Loi Nouvelle; la part respective de la nature et celle de la grâce, de l'état et du sacrement, nos docteurs ne la savent point discriminer. L'institution divine, au Paradis, leur inspire des illusions, car ils ne voient point les changements introduits dans la nature même du mariage, si attentifs qu'ils soient, depuis la fin du XIᵉ siècle, aux variations du droit.

Telles sont les conclusions principales qu'autorise notre enquête. Si l'allure que nous avons dû lui donner paraît quelque peu lente, c'est que le progrès de la théologie et du droit s'est accompli sans révolution. Les noms de Gratien et de Pierre Lombard couvrent tout un ensemble d'idées dont la publication des œuvres du XIᵉ siècle et du début du XIIᵉ dévoile les inventeurs ou, plus souvent, les transmetteurs. La série des textes s'accroît de façon continue à partir du XIᵉ siècle et de même le trésor des idées. Peu de grands noms illustrent la série : Yves de Chartres, Anselme de Laon, Hugues de Saint-Victor : encore Hugues ne fait-il, sur bien des points, qu'amplifier les idées d'Anselme de Laon, qui lui-même doit aux florilèges sa science patristique et n'applique pas une autre méthode que celle proposée par Yves de Chartres et Bernold de Constance.

Le progrès consiste donc dans la perception assez claire du problème primordial : comment se forme le mariage? Les divers actes de la volonté (fiançailles, serment, consentement actuel), sont distingués avec plus de soin et leur valeur est soumise à examen. La notion du signe s'affine. Le sentiment des variations historiques devient plus vif.

En revanche, la doctrine reste fragmentaire et parfois peu sûre. Les théologiens n'ont pas assez résolument dépassé les frontières du droit. Ils recherchent surtout les conditions de la collation du sacrement. Sur l'institution du mariage par Jésus-Christ, l'efficacité, la composition du rite sacramentel, voire sur l'indissolubilité, ils n'ont que des vues assez courtes. Mais le problème de la formation du lien qui les préoccupe principalement, ils en préparent la solution définitive. Tandis que les canonistes, embarrassés par quelques textes, sont enclins tout naturellement à attribuer à la *copula* un rôle soit essentiel soit complémentaire dans la formation du mariage, les théologiens, moins attentifs à l'acte et à des textes isolés qu'à l'intention et au symbole, mus par des considérations morales, inspirés par l'exemple de Joseph et de Marie, sont des partisans résolus de la notion du *mariage purement consensuel*. Les deux conceptions, celle des canonistes et celle des théologiens, vont, dans le même temps, être pleinement et systématiquement formulées par Gratien et par Pierre Lombard.

3° *Les premières synthèses, au milieu du XIIe siècle.* — Deux grands ouvrages, l'un canonique, l'autre théologique, vont exercer sur le développement de la doctrine, au milieu du XIIe siècle une influence sans précédent : le *Décret* de Gratien et les *Sentences* de Pierre Lombard.

1. *Le Décret de Gratien.* — Composé peu après 1140, le *Décret* a pour but de rétablir l'harmonie entre les textes canoniques. Aucun sujet ne justifie mieux que le mariage cette entreprise : sur aucun, Gratien ne put présenter deux séries de textes d'apparence plus contraires, dans les causes XXVII-XXXVI de la seconde partie.

« Une femme *desponsata* peut-elle rompre son lien et choisir un autre homme? » Telle est la q. II de la cause XXVII. Quel sens Gratien donne-t-il au mot *desponsatio*? Esmein traduit par fiançailles. A tort. Il s'agit aussi bien d'un mariage non consommé : cela résulte de la qualité des personnes à qui Gratien applique le nom de *sponsi* et de toute son argumentation. Le sujet de la discussion est donc : faut-il considérer comme époux ceux qui ont déclaré leur volonté de vivre comme tels — Gratien ne précise point s'il s'agit de fiançailles ou de consentement matrimonial — avant que l'*unitas carnis* ait été réalisée? La définition du mariage semble s'appliquer à la simple *desponsatio* et on en peut dire autant de certains textes (pseudo-Chrysostome, Nicolas Ier aux Bulgares). De quel consentement s'agit-il? *An consensus cohabitationis, an carnalis copulæ, an uterque? Dictum post* c. 2. Dans le premier cas, le frère et la sœur pourraient se marier; dans le second, il n'y a pas eu mariage entre Joseph et Marie, puisqu'ils se sont épousés avec l'intention de ne point consommer le mariage. En somme, Gratien reprend ici l'argumentation d'Hugues de Saint-Victor. Et il allègue des textes qui exigent la simple volonté de mener la vie commune. Que les *sponsi* soient déjà considérés comme époux, la preuve en est fournie par les Pères, par la loi juive, le droit romain et par les canons. Saint Ambroise reconnaît que la *pactio conjugalis* et non point la *defloratio* fait le mariage, que le mariage, dès son début, *cum initiatur*, peut être appelé *conjugium*. C. 5. Saint Augustin et Isidore de Séville précisent : *a prima fide desponsationis conjuges appellantur*, c. 6 et 9, et saint Augustin montre les trois biens du mariage réalisés dans l'union de Joseph et de Marie. Dans le Lévitique, Dieu regarde comme synonyme *uxor* et *sponsa*. Le droit romain ordonne à la femme de porter le deuil *sponsi tanquam viri*. Les canons, enfin, font naître l'affinité de la *desponsatio*. C. 11-15.

Dans une seconde partie, Gratien va opposer les preuves directes et indirectes avancées par l'opinion adverse. D'abord, saint Augustin (le texte est apocryphe) et saint Léon ne reconnaissent le mariage qu'après la *commixtio sexus. Ibid.*, c. 16, 17. Puis, de nombreux textes établissent des différences profondes entre l'état de *sponsus* et l'état d'époux. Un époux ne peut entrer en religion ni faire vœu de chasteté sans le consentement de l'autre époux, c. 19-26 ; au contraire, qu'un *sponsus* puisse librement opter pour la vie solitaire ou monastique, des exemples illustres et des textes le prouvent. *Ibid.*, c. 27, 28. L'impuissance antérieure à l'union charnelle met obstacle à la formation du lien; survenant après consommation, elle n'est pas une cause de dissolution. *Dictum post* c. 28 et c. 29. A celui qui a épousé une femme dont le *sponsus* est mort, on ne refusera point les ordres sacrés, tandis que le bigame est exclu, *ibid.* La séparation de deux *sponsi* n'est pas un *divortium*, *ibid.* Les canons traitent différemment celui qui a eu des relations avec la sœur de sa femme et avec la sœur de sa *sponsa*, *ibid.*, c. 30 sq. La femme adultère qui a été séparée de son mari ne peut se remarier; tandis que la *sponsa rapta* que son fiancé ne veut point reprendre peut choisir un autre époux, *ibid.*, c. 33 sq.

Deux séries de textes apparemment contradictoires soutiennent donc les théories que, pour rendre plus simples nos explications, nous appellerons théorie consensuelle et théorie de la *copula* (cette terminologie commode n'appartient pas aux commentateurs du Moyen Age). Comment Gratien essaie-t-il de faire la conciliation? En empruntant à la doctrine française la distinction du *matrimonium initiatum* et du *matrimonium ratum. Sed sciendum est, quod conjugium desponsatione initiatur, commixtione perficitur. Unde inter sponsum et sponsam conjugium est, sed initiatum; inter copulatos est conjugium ratum. Dictum post* c. 34. Cette distinction est autorisée par certains textes. *Ibid.*, c. 35-39.

Seul, le *matrimonium ratum* est indissoluble. Seul, il représente l'union de Jésus-Christ et de l'Église. Les textes relatifs à l'indissolubilité visent tous le mariage parfait, le mariage consommé. *Dict. post* c. 39, § 1. Comment donc expliquer le mariage de Joseph et de Marie? Gratien le considère comme parfait en se fondant sur le critère et sur l'autorité de saint Augustin : *perfectum intelligitur non ex officio, sed ex his quæ comitantur conjugium, ex fide videlicet, prole et sacramento. Quæ omnia inter parentes Christi fuisse auctoritate Augustini probantur, eod. loco.* Enfin, que les *sponsi* soient appelés *conjuges*, Gratien l'explique encore par l'espérance, née de la *desponsatio*, de tous les biens du mariage. *Dict. post* c. 39, § 2. Par plusieurs canons, Gratien justifie cette interprétation, qu'un *dictum post* c. 45 expose amplement.

La *desponsatio* ne fait pas le mariage, mais « la volonté antérieure de contracter mariage et le pacte conjugal ont pour effet que la copulation réalise le mariage. » Les comparaisons dont se sert Gratien, la médiocrité de son vocabulaire prêtent à équivoque. La conclusion est ferme : la *sponsa* n'est point *conjux*. Cependant, elle n'est pas toujours libre de renoncer à son état ; il y a des textes qui ordonnent au ravisseur de restituer au *sponsus* la *sponsa rapta*, et un fragment plus général de la lettre du pape Sirice à Himère interdit à une *desponsata* de contracter mariage avec un autre homme que le *sponsus*. Mais Gratien observe que, dans le cas dont s'occupe Sirice, il y a eu *deductio in domum* et bénédiction. Et les textes qui énoncent le même principe, il faut supposer qu'ils s'appliquent à des *sponsæ benedictæ*. Le *sponsus* qui abandonne la *sponsa* et contracte un autre mariage que celui qu'il avait promis commet une sorte de sacrilège : *illa benedictio quam nupturæ sacerdos imponit, apud fideles cujusdam sacrilegii instar est, si ulla transgressione*

violetur, avait écrit le pape Sirice. Et Gratien de reprendre : *Talium discessione violatur benedictio, quam nupturæ sacerdos imponit. Dict. in* c. 50.

La clandestinité n'est point considérée par Gratien comme une cause d'invalidité. Dans la cause XXX, q. v, il présente les textes qui l'interdisent, c. 1-6, et en déduit que les mariages conclus au mépris de ces prescriptions *pro infectis haberi debent. Dictum post* c. 6. Il arrive un peu plus loin à une conclusion toute différente : les mariages clandestins sont contraires aux lois, mais indissolubles, dès lors qu'ils sont prouvés. Le motif de leur prohibition, c'est la difficulté de la preuve et le risque déjà signalé par Hugues de Saint-Victor. *Dicta post* c. 8, *post* c. 9 et *post* c. 11. Le mariage est *non legitimum*, mais il est *ratum*. C. XXVIII, q. I, *dict. in* c. 17.

Nous n'avons pas à exposer ici la théorie des empêchements ni celle de la dissolution du mariage, mais deux questions doivent retenir notre attention : quelle est la valeur du mariage contracté entre personnes qui ne sont point catholiques ou libres? Le mariage entre infidèles peut être valide, caus. XXVIII, q. I, car aucun précepte divin n'interdit le mariage aux gentils. Si un infidèle se convertit, Gratien ne lui reconnaît le droit de contracter un nouveau mariage que si l'époux demeuré infidèle l'abandonne ou lui rend insupportable la vie commune, *contumelia Creatoris*. Caus. XXVIII, q. II, c. 2, et le *dictum* de Gratien. Le mariage d'un chrétien et d'une infidèle est nul. Caus. XXVIII, q. I, *dict. Grat. in* c. 14, parce que cette union est contraire aux lois de Dieu et de l'Église; et certains textes interdisent le mariage entre chrétiens et hérétiques. *Ibid.*, c. 16. Entre esclaves ou entre serfs, il peut y avoir mariage légitime et de même entre un serf et une femme libre. Caus. XXIX, q. II.

Il ne faut point chercher dans le *Décret* une théorie complète du consentement mais des indications fragmentaires. D'abord, Gratien considère comme indispensable le consentement des deux parties, celui de la femme comme celui de l'homme. Caus. XXXI, q. II. Mais les enfants ne peuvent se marier sans le consentement des parents. Caus. XXXII, q. II, *dict. Grat. in* c. 12 : Gratien renforce donc sur ce point l'autorité paternelle, comme le note justement Esmein, *op. cit.*, t. I, p. 157.

Le mariage parfait peut-il être dissous par le divorce? Le cas le plus grave auquel on puisse penser, c'est l'adultère. Dans la caus. XXXII, q. VII, Gratien se demande si celui qui a renvoyé sa femme *causa fornicationis* peut se remarier. Après avoir allégué les textes fameux qui semblent admettre l'affirmative, il conclut résolument que le *matrimonium ratum et consummatum* est indissoluble. La captivité ou la longue absence d'un époux n'autorisent pas l'autre à se remarier. Caus. XXXIV, q. I et II.

La notion du sacrement est imparfaitement dégagée. Le mot sacrement désigne tantôt l'indissolubilité du lien, caus. XXXII, q. I, *dict. in* c. 10, tantôt ce lien lui-même, ou encore le signe sacré de l'union du Christ et de l'Église. Caus. XXVII, q. II, *dict. in* c. 39. Ce dernier sens est commun chez les théologiens.

2. *Les Sentences de Pierre Lombard.* — Quelques années après le *Décret*, et postérieurement à l'année 1151 (cf. J. Pelster, dans *Gregorianum*, 1921, t. II, p. 387-392 et 445), Pierre Lombard présenta l'exposé complet de la théologie du mariage. Ses sources sont faciles à déterminer : il a emprunté à Hugues de Saint-Victor et à Gratien presque toute sa matière. O. Baltzer, *Die Sentenzen des Petrus Lombardus*, Leipzig, 1902, p. 151-159. La preuve, en ce qui concerne Gratien, avait déjà été faite par P. Fournier, *Deux controverses sur les origines du Décret de Gratien*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1898, t. III, p. 97 sq., 253 sq.

Le plan que suit Pierre Lombard, l. IV, dist. XXVI-XLII — moins imparfait que dans bien d'autres parties de son œuvre — est important à connaître, puisque la théologie du mariage sera principalement développée dans les commentaires sur les *Sentences*. Nous le résumerons ainsi : Double institution, caractère facultatif, valeur morale, symbolisme du mariage, dist. XXVI. Définition; rôle du consentement et de la copulation, dist. XXVII. Fiançailles jurées; contenu du consentement matrimonial, dist. XXVIII. Liberté du consentement, dist. XXIX. L'erreur; le mariage de Marie et de Joseph; les causes finales, dist. XXX. Les trois biens; la valeur de l'acte conjugal, dist. XXXI. Le devoir conjugal, dist. XXXII. Règles du mariage; de la polygamie dans l'Ancienne Loi, dist. XXXIII. Empêchements d'ordre physiologique, dist. XXXIV. Rupture du lien, dist. XXXV. Empêchement de condition sociale, d'âge, dist. XXXVI. Empêchement qui résulte des ordres sacrés; uxoricide, dist. XXXVII. Empêchement de vœu; longue captivité, dist. XXXVIII. Disparité de culte; mariage des infidèles, dist. XXXIX. Consanguinité, dist. XL. Affinité; définition des péchés charnels, dist. XLI. Parenté spirituelle; secondes noces, dist. XLII.

On peut reconnaître dans ce tableau quelques grandes divisions : formation du lien, dist. XXVII et XXVIII; vices du consentement, dist. XXIX, et XXX; rapports conjugaux, dist. XXXI-XXXIII; empêchements, dist. XXXIV-XLII. La place assignée aux divers sujets n'est pas toujours justifiable et les développements ne brillent point non plus par l'ordre et la clarté. Enfin, les matières juridiques tiennent dans ce cadre beaucoup plus de place que la théologie. Laissant de côté les distinctions relatives aux empêchements, dont nous ne retiendrons que quelques fragments qui se rapportent à l'objet de cet article, nous résumerons successivement la doctrine de Pierre Lombard sur la formation du lien, le sacrement, la moralité et les caractères du mariage.

a) Pierre Lombard, ayant adopté la définition, déjà devenue classique, de Hugues de Saint-Victor, précisé, avec l'aide de Gratien, le sens de l'*individua consuetudo*, servitude mutuelle, fidélité, communion, dist. XXVII, c. 2, pose le principe fondamental : la cause efficiente du mariage, c'est le consentement exprimé par des paroles ou par certains signes, *nec de futuro sed de præsenti*. Sans expression du consentement, pas de mariage; toute expression libre du consentement des époux crée immédiatement le lien : Isidore de Séville, Nicolas Ier, (pseudo) Chrysostome, saint Ambroise s'accordent sur ce point. Le pacte conjugal fait le mariage, avant même la copulation, c. 3, et le nom de *conjux* est applicable dès la *desponsatio*, comme l'affirment saint Ambroise, saint Augustin et Isidore. C. 4. Les sept textes et plusieurs des expressions de Pierre Lombard sont empruntés à Gratien, dont la théorie est présentée dans les c. 5 à 8. Le Lombard fait observer que, entre *consensus* et *copula*, la séparation n'est point radicale dans le *Décret*, mais *consensus facit matrimonium in coitu*.

A cette doctrine, Pierre Lombard oppose sa propre distinction : le mot *desponsatio* est appliqué tantôt à la promesse de contracter mariage, tantôt au consentement actuel, *de præsenti*, c'est-à-dire au pacte conjugal. Dans le premier cas il y a fiançailles et les parties doivent être appelées *sponsus* et *sponsa*, dans le second : mariage et les parties sont *conjuges*. Plusieurs des textes allégués par Gratien appliquent le terme *sponsus* à des personnes qui ont formé la *pactio conjugalis de præsenti*, et c'est donc avec raison qu'on les appelle *conjuges;* d'autres réservent au mot son sens

propre. Les premiers appliquent les règles du mariage, les seconds, celles des fiançailles, et ainsi s'explique leur contradiction apparente. Ils ne distinguent point entre le mariage non consommé et le mariage consommé, mais entre le mariage contracté *per verba de præsenti* et la promesse de mariage *per verba de futuro*, c'est-à-dire, les fiançailles. C. 8-10. Même confirmées par un serment, les fiançailles ne font point le mariage : Pierre Lombard copie sur ce point l'argumentation de Hugues de Saint-Victor. Dist. XXVIII, c. 1. En revanche, le *consensus de præsenti* régulier est toujours irrévocable. En un seul cas Lombard, admet la séparation après l'échange des *verba de præsenti* : quand le mari est impuissant et que la femme ne l'a point su au moment du contrat. Mais le motif de la séparation, c'est que l'impuissant n'est point une personne pleinement autorisée par la loi à contracter mariage. Dist. XXXIV, c. 1.

Pour caractériser le consentement, Pierre Lombard reprend les termes de Hugues de Saint-Victor : *Consensus cohabitationis, vel carnalis copulæ non facit conjugium, sed consensus conjugalis societatis.* Dist. XXVIII, c. 4. Quant à son expression, elle sera, en principe, verbale, mais tout signe qui établit avec certitude la volonté des contractants suffira. « Si les paroles expriment ce que le cœur ne veut point, cette obligation née des paroles : Je te prends pour mari, je te prends pour femme, fait le mariage, pourvu qu'elles n'aient point été prononcées sous l'empire de la violence ou du dol. » Dist. XXVII, c. 3-4. La théorie des vices du consentement est exposée par Pierre Lombard, dist. XXIX, dist. XXX, c. 1, en termes identiques à ceux que nous avons relevés chez Gratien.

L'originalité du Lombard est, en revanche, très remarquable au chapitre des consentements requis. Puisque seul, le consentement des époux fait le mariage, l'intervention des parents n'est point indispensable. La *traditio parentum* fait partie de cet ensemble d'éléments coutumiers qui donnent au mariage décence et solennité. Et dans cette catégorie, Pierre Lombard place aussi la bénédiction nuptiale : *Quædam (sunt) pertinentia ad decorem et solemnitatem sacramenti, ut parentum traditio, sacerdotum benedictio et hujusmodi; sine quibus legitime fit conjugium, quantum ad virtutem, non quantum ad honestatem sacramenti.* Dist. XXVIII, c. 2. Ce n'est point que Pierre Lombard approuve le mariage clandestin : *Sine his ergo non quasi legitimi conjuges, sed quasi adulteri vel fornicatores conveniunt, ut illi qui clanculo nubunt,* ajoute-t-il au passage que nous venons de citer. La difficulté sera de prouver ce mariage : mais au for interne, il existe, indubitablement.

b) Le mariage est donc un sacrement dès l'échange des *verba de præsenti*. Il répond, en effet, à la définition : *signum sacræ rei*. Avec Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard expose la double union de Jésus-Christ et de l'Église. Les époux sont unis par la volonté avant de l'être par la nature, symbole de la *copula spiritualis per caritatem* de Jésus-Christ et de l'Église. Dist. XXVI, c. 6. Ainsi est justifié le mariage de Marie et de Joseph. Dist. XXX, c. 2.

Ce que signifient les textes de saint Augustin et de saint Léon qui semblent exiger le *nuptiale mysterium*, c'est que la seconde figure n'est point réalisée avant la *copula*. Si elle se réalise, il y aura non point comme un second sacrement — Pierre Lombard évite ici le langage de son modèle — mais une image plus parfaite de l'union de Jésus-Christ et de son Église. Dist. XXVI, c. 6.

Du caractère sacramentel, Pierre Lombard s'occupe dans une sorte de préambule dont la source est Hugues de Saint-Victor et où il unit les deux questions de l'origine et de la cause finale. Dist. XXVI, c. 1-5. Le mariage à la différence des autres sacrements fut d'abord institué au Paradis avant le péché, lorsque Adam prononça ces paroles inspirées : *Hoc nunc os...* Le but, c'était la multiplication du genre humain et tout homme avait le devoir d'y contribuer, *prima institutio habuit præceptum*. Après la chute, le mariage reçut une nouvelle destination : il avait été institué *ad officium*, il le fut, désormais, *ad remedium, ut natura exciperetur*, et cette seconde institution *habuit indulgentiam*, c'est-à-dire que le mariage est simplement permis.

c) Que le mariage fût simplement toléré, qu'il eût pour but les relations charnelles, cela posait un double problème : celui de la valeur de l'état de mariage et plus spécialement de l'acte conjugal. *Quod nuptiæ bonæ sint :* telle est la rubrique du c. 5 de la dist. XXVI. Et les textes classiques sur ce sujet sont allégués. Dans la dist. XXXI, c. 1 et 2, Pierre Lombard expose, d'après saint Augustin, la notion des trois biens du mariage et que l'*affectus conjugalis* suffit, sans intention formelle d'avoir des enfants. Le mariage, en effet, peut être contracté pour des causes variées, dont la principale est la procréation, la seconde, d'éviter la fornication, mais d'autres buts sont concevables : les uns, honnêtes, comme la paix, les autres moins louables : l'amour de la beauté ou des richesses. Et le mariage est valide, même si la fin en est médiocre, *quia vita mala vel intentio perversa alicujus sacramentum non contaminat.* Dist. XXX, c. 3 et 4. L'union des sexes aurait été bonne et profitable et sans aucun emportement charnel, si Adam n'avait péché. Depuis la chute, cette union suit la concupiscence et elle est coupable si la recherche des biens du mariage ne l'excuse. Mais la copulation en vue de la procréation est sans péché; pratiquée *causa incontinentiæ*, sans intention de procréer, mais *fide servata*, elle entraîne faute vénielle. Dist. XXXI, c. 5. C'est l'enseignement de saint Augustin. Dans le premier cas, ajoute Pierre Lombard, il y a concession, dans le deuxième, permission et c'est ainsi qu'il faut entendre l'indulgence dont parle l'Apôtre, I Cor., VII, 6. *Ibid.*, c. 6. Pierre Lombard adopte les remarques de saint Augustin sur la mesure à observer dans les relations conjugales et sur l'excuse du conjoint qui rend le devoir, c. 7, et il considère comme licite, si elle est modérée, la délectation charnelle que les trois biens inspirent.

d) Les caractères du mariage chrétien occupent assez longuement Pierre Lombard : la dist. XXXIII est consacrée à la polygamie des Hébreux. Dans un fragment assez curieux de la dist. XXXVIII, c. 3, Pierre Lombard admet que si un homme marié contracte un second mariage en pays lointain, bien qu'il soit adultère, il devra rendre le devoir conjugal à la seconde femme, quand elle le réclamera. Le mariage ne peut se dissoudre que par la mort de l'un des époux, auquel cas un second, un troisième et même un quatrième mariage est licite. Dist. XLII, c. 7. Le divorce n'est jamais permis, même pour cause d'adultère. Dist. XXXVIII, c. 3.

Du mariage des infidèles, le Lombard s'occupe brièvement, dist. XXXIX, c. 6-7, et pour combattre, avec Gratien, l'opinion qui leur déniait toute valeur aux yeux de l'Église. C'est un *conjugium legitimum, non ratum. Legitimum est quod legali institutione vel provinciæ moribus, non contra jussionem Domini contrahitur.*

4° *La controverse doctrinale.* — L'œuvre de Gratien confrontait, en quelque sorte, tous les textes, toutes les opinions qui avaient trouvé place avant lui dans les collections canoniques. Celle de Pierre Lombard absorbait la moelle des théologiens et notamment de Hugues de Saint-Victor. Tout ce qui a précédé les deux grandes synthèses est désormais périmé. Quand

ils combattront la théorie qui assimile au mariage les fiançailles jurées, les hommes du Moyen Age ne sauront point qu'elle fut professée par Yves de Chartres, et, dans les *Sentences*, ils ne chercheront point la trace de Hugues de Saint-Victor.

Cependant, les deux ouvrages qui inauguraient la synthèse du droit canon et de la théologie étaient loin de la perfection; ils ne présentaient qu'un exposé fragmentaire et assez mal coordonné de la théorie du mariage. Sur la formation même du lien, les solutions que proposent Gratien et Pierre Lombard ne manquent point d'artifice, car les textes qu'il s'agit de concilier sont antérieurs aux critères qu'on leur veut imposer; enfin elles sont divergentes. Or, le *Décret* et les *Sentences* vont servir de base à l'enseignement, aux commentaires des canonistes et des théologiens pendant toute la période de formation des doctrines classiques.

Au milieu du XIIe siècle, la doctrine de Gratien fut assez généralement acceptée en Italie, tandis que celle de Pierre Lombard régnait en France : plusieurs contemporains relèvent cette antinomie. Esmein, *op. cit.*, t. I, p. 124 sq. Elle se manifeste dans toute sa force jusqu'en 1170, et il nous faut l'étudier dans l'œuvre des canonistes et des théologiens de cette brève période.

1. *Les disciples de Gratien.* — Peu de temps après la publication du *Décret* paraissent (vers 1150), les *Sommes* de Paucapalea et de Roland Bandinelli (le futur Alexandre III), l'*Abbreviatio* d'Omnibene (vers 1156), les gloses de Cardinalis (vers 1160), la *Summa coloniensis* et la *Summa parisiensis* (vers 1170), et plusieurs traités sur le mariage : Schulte en a signalé quatre dans son troisième *Beitrag zur Geschichte der Literatur des Dekrets*, p. 34 sq. Cf. J. F. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts...*, t. I. Les décrétistes suivirent assez fidèlement les opinions de Gratien; sur plusieurs points, ils les précisèrent. Le point essentiel de la doctrine de Gratien, c'est la distinction entre *matrimonium initiatum* et *matrimonium ratum.* Cette distinction, les canonistes la reproduisent, et on la trouverait aussi dans certains ouvrages de théologie, ainsi dans les *Sentences* de Roland Bandinelli, édit. Gietl, p. 270 (ces fameuses *Sentences* renferment presque exclusivement au titre du mariage un traité des empêchements).

Le principal intérêt de cette distinction, c'est que le mariage simplement commencé peut être dissous dans certains cas. Gratien n'a point arrêté la liste de ces cas, mais ses commentateurs les énumèrent. Un *Tractatus de matrimonio* anonyme, publié par Schulte, *Decretistarum jurisprudentiæ specimen*, 1868, p. 18, en compte huit : nouvelle *desponsatio* suivie de consommation, fornication volontaire du conjoint, rapt, maléfice, entrée en religion, perpétration d'un crime énorme, maladie chronique, longue captivité. Même liste dans la *Summa coloniensis.* Roland, dans sa *Somme*, compose une série quelque peu différente : le *matrimonium initiatum* peut être dissous pour impuissance, maladie de la femme, longue captivité du mari, affinité survenante, folie, parenté spirituelle, rapt à la suite duquel le *sponsus* ne voudrait plus recevoir sa femme. *Summa*, édit. Thaner, p. 130, 144, 181, 186, 187, 189, 200.

Un autre progrès de l'analyse juridique conduisit à formuler une théorie nouvelle de la formation du lien, différente de celle de Gratien, bien que l'auteur de la *Summa coloniensis* pense, en la produisant, interpréter sainement le *Décret* : comparant le mariage à la vente, il considère que le mariage est réalisé au moment de la tradition corporelle. Édit. Scheurl, *Die Entwicklung des kirchlichen Eheschliessungsrechts*, 1877, § 22, p. 168; cf. Freisen, *op. cit.*, p. 189. Cette opinion est aussi professée dans la *Summa de matrimonio* de Vacarius, composée peu après 1156, cf. *Magistri Vacarii Summa de matrimonio*, dans *Law quarterly Review*, t. XIII, p. 270-287, et l'article de Maitland, *ibid.*, p. 133-143, reproduit dans ses *Collected Papers*, t. III, p. 87-105. Sur la pratique, cette opinion n'eut guère d'influence. La notion de sacrement n'est point développée par les décrétistes. A la suite de Gratien, ils distinguent le mariage consommé qui, représentant l'union de Jésus-Christ et de l'Église, est sacramentel et le mariage non consommé. *Matrimonium aliud est, quod continet in se Christi et Ecclesiæ sacramentum, aliud non. Matrimonium enim, carnali conjunctione perfectum, Christi et Ecclesiæ sacramentum continere dicitur. Utriusque siquidem copula conjunctionem Christi et Ecclesiæ significat, unde sponsa dicitur non pertinere ad matrimonium, quod continet Christi et Ecclesiæ sacramentum.* Roland, *Summa...*, édit. Thaner, p. 130. ... *primæ nuptiæ Christi et Ecclesiæ in se continent sacramentum, ibid.*, p. 156. En d'autres endroits, Roland emploie le mot *sacramentum* pour signifier l'indissolubilité. On trouverait cette même diversité de sens chez tous les décrétistes : pas un seul ne donne encore au sacrement son sens plein, celui de signe *efficace.* Freisen, *op. cit.*, p. 34 sq., 173 sq.

2. *Les disciples de Pierre Lombard.* — La doctrine du mariage exposée par Pierre Lombard eut une diffusion rapide et très étendue.

Parmi les décrétistes mêmes, il semble que le glossateur Cardinalis l'accepte, puisqu'il considère comme parfait et indissoluble le mariage purement consensuel et entend par *nuptiale mysterium* le *maritalis affectus.* Maassen, dans *Comptes rendus de l'Académie de Vienne*, t. XXIV, p. 23. Cf. Freisen, *op. cit.*, p. 35 sq.

Les résumés des *Sentences* reproduisent les thèses du Lombard. Bandinus, *Sententiarum libri IV*, dist. XXVI-XXXV, *P. L.*, t. CXCII, col. 1105-1110.

Quel que soit l'auteur de la *Summa Sententiarum*, on sait que le *Tract. VII, De sacramento conjugii*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 153-174, appartient à Gautier de Mortagne. M. Chossat, *La Somme des sentences, œuvre de Hugues de Mortagne*, p. 78 sq. Ses chapitres se rapportent aux empêchements, à la moralité du mariage; un seul, le c. VII traite de la formation du lien : *quod juramentum de futuro non faciat in præsenti conjugium.* La distinction entre la promesse et le consentement actuel y est clairement établie. Même netteté dans deux intéressantes lettres écrites par Gautier de Mortagne en 1155 et dont certains passages pourraient être tirés du c. VII, *De sacramento conjugii :* la doctrine d'après laquelle les fiançailles jurées constituent le mariage, y est vigoureusement combattue. La séparation entre *verba de præsenti* et *verba de futuro* fermement marquée. Martène, *Veterum scriptorum collectio*, t. I, col. 834-837; cf. W. von Hörmann, *op. cit.*, p. 209, note 1.

A cause de l'unité de mariage entre le Christ et l'Église, la doctrine commune admet que les secondes noces, bien que licites et honnêtes, ne contiennent point le sacrement de cette union. *Summa Sententiarum, P. L.*, t. CLXXVI, col. 172.

3. *Les éclectiques.* — Si l'antinomie est bien marquée entre la plupart des auteurs qui ont exprimé leur opinion sur le mariage au milieu du XIIe siècle, il est pourtant des auteurs qui empruntent à la fois au maître de Paris et au maître de Bologne.

Les *Sentences* de Gandulphe, composées entre 1160 et 1170, marquent un essai d'harmonisation, pas toujours très heureux, comme le note avec raison von Walter, des doctrines de Gratien et de Pierre Lombard. *Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum libri quatuor*, Vienne, 1924, p. CXIII. La définition

même du mariage proposée par Gandulphe montre que cet auteur ne s'est pas complètement séparé de l'École de Bologne : *Matrimonium est conjunctio inter eos quorum uterque alteri debitum reddere tenebatur vel tenetur, ita ut neutri alterum dividuam vitam sine communi consensu fas sit servare, scilicet continenter vivere.* § 225. L'affinité ne résulte, selon Gandulphe, que de la *copula carnalis*. § 236. Celui dont le conjoint meurt avant la consommation du mariage n'est point considéré comme veuf. § 240. L'union charnelle parfait le mariage. § 241. Mais, avec Pierre Lombard, Gandulphe distingue *consensus de præsenti* et *consensus de futuro*. § 238 et 242. Le premier fait le mariage. § 235, 238, 241. La femme qui abandonne son mari impuissant et a des relations avec un autre homme ne contracte pas un second mariage valide. Les explications de Gandulphe sur le symbolisme sacramentaire sont proches de la leçon des Bolonais. § 239. La *commixtio sexuum* ne représente, à son avis, l'union du Christ et de l'Église que si elle a pour but la procréation ou encore la *redditio debiti carnalis*, qui signifie l'obéissance due à Dieu par l'Église. Et seule l'union des sexes est symbolique, dans le mariage. La combinaison des doctrines bolonaise et française nous paraît être le principal intérêt des *Sentences* de Gandulphe. Ses opinions sont éclectiques plutôt qu'originales, et non seulement sur la formation du lien matrimonial mais sur toutes les questions classiques : il traite avec ampleur de la valeur de l'acte conjugal, de la chasteté et surtout des empêchements, qui occupent les deux tiers de son *Traité du mariage*, § 264-357.

Les disputes philosophiques, aussi, s'annonçaient. Eudes d'Ourscamp († 1171), dans ses *Quæstiones*, édit. Pitra, *Analecta*, t. II, p. 97, cherche à accorder la pluralité de sujets et l'*unitas carnis*. Puisque les époux ne font qu'un seul corps, leurs péchés seront-ils communs? Et puisqu'il faut répondre négativement, en quoi consiste l'unité? Et cette unité est-elle plus forte entre les époux qu'entre les amants? Se réalise-t-elle entre l'époux, l'épouse et le complice du conjoint adultère? Ordre de problèmes dont les conséquences pratiques ne furent pas négligeables et dont nous aurions tort de méconnaître la place qu'il tenait dans la spéculation médiévale. Sur Eudes d'Ourscamp, cf. Grabmann, *op. cit.*, p. 25 sq.

5° *Les solutions législatives.* — La principale difficulté qu'il importait de résoudre, c'était donc la *fixation du moment précis* où se forme le lien matrimonial. Il s'agissait là d'une question pratique, susceptible d'une solution générale et qui devait attirer l'attention des grands papes législateurs qui occupent la chaire pontificale à partir du milieu du XIIe siècle, spécialement Alexandre III et Innocent III : ils la réglèrent avec un remarquable sens de la mesure. Cf. A. L. Smith, *Church and State in the Middle Ages*, Oxford, 1913, p. 72 sq. Quelques-unes de leurs décisions ont été diversement interprétées par les modernes. Il semble que l'on doive distinguer — et nous distinguerons ici — deux étapes dans le triomphe de la doctrine consensuelle. Alexandre III prépare ce triomphe, mais non point sans hésitation ni tergiversation. Après une courte période de quasi-immobilité du droit, Innocent III développe les conséquences du principe romain, auquel Grégoire IX donnera des confirmations nouvelles avant de l'imposer à la chrétienté en publiant son recueil de *Décrétales*. Les textes législatifs que nous devons résumer sont dispersés dans le *Quinque compilationes antiquæ* rédigées entre 1191 et 1227, dans les *Décrétales* de Grégoire IX (1234), que nous désignerons par le sigle *X*, selon l'usage. Cf. *Dictionnaire*, t. IV, col. 207, 209 sq.; tout le quatrième livre de ces diverses collections est consacré au mariage. — Il nous paraît utile, pour que l'on connaisse le cadre proposé aux *Commentaires* des canonistes, d'en indiquer le plan. Le premier titre du livre IV des *Décrétales* de Grégoire IX, le plus important pour notre sujet, contient trente-deux fragments sur la formation du mariage et des fiançailles. Saint Raymond de Pennafort a rassemblé ensuite les textes les plus notables sur le mariage des impubères, tit. II, la clandestinité, tit. III, le double mariage, t. IV *(de sponsa duorum)*, les conditions, tit. V, les empêchements et incapacités, tit. VI-XVI, la légitimité, tit. XVII, l'accusation dans les causes matrimoniales, tit. XVIII, la séparation, tit. XIX, les donations entre époux, tit. XX, le remariage, tit. XXI.

1. *La formation du lien d'après les* DÉCRÉTALES *dans la seconde moitié du XIIe siècle.* — La doctrine consensuelle était reçue avec faveur par l'Église romaine (et c'est donc improprement qu'on l'a appelée parfois, au Moyen Age et de nos jours : théorie gallicane). Nous l'avons déjà rencontrée dans plusieurs décrétales. Mais ce mariage formé par le seul consentement est-il parfait, indissoluble, avant d'avoir été consommé? Ou bien la *copula* doit-elle intervenir pour la perfection du lien? Les papes ont dû trancher cette question lorsque s'est présenté, dans la pratique, l'un ou l'autre des cas envisagés par les commentateurs du *Décret*.

La plus simple et la plus importante des difficultés que les papes ont eu à résoudre, c'est le cas de la *sponsa duorum :* si une femme qui a contracté mariage *per verba de præsenti* contracte et consomme un second mariage avant de connaître son premier mari, lequel des deux mariages doit être maintenu? Innocent II avait déclaré valide le premier mariage, *Compil. Ia*, IV, I, 10 : dès qu'un consentement légitime est intervenu, le mariage est accompli. Les relations charnelles qui s'établiraient par la suite avec une autre personne seraient donc gravement coupables.

Alexandre III est presque aussi net, au moins dans une décrétale, *Compil. Ia*, IV, IV, c. 6 (8) : un mariage a été célébré sans l'assistance d'un prêtre, sans l'accomplissement d'aucune des solennités d'usage en Angleterre; après quoi, la femme a épousé solennellement un autre homme et a consommé l'union. Si le premier mariage a été réalisé par le consentement réciproque et actuel, exprimé par ces paroles : *Ego te recipio in meum et ego te recipio in meam*, malgré le manque de solennité et bien que la *copula carnalis* n'ait pas été réalisée, ni l'homme ne pourra contracter un nouveau mariage, ni la femme : *cum nec potuerit nec debuerit post talem consensum alii nubere*. La solution serait parfaitement nette si Alexandre III ne semblait exiger, à défaut de solennités, un certain formalisme dans l'expression du consentement, puisqu'il veut que les paroles mêmes qu'il cite aient été prononcées. Dans d'autres décrétales qui visent la même hypothèse, il semble ne donner la préférence au premier mariage que s'il a été contracté en présence du prêtre ou d'un notaire, *X*, IV, IV, 3, ou avec les solennités coutumières, *X*, IV, XVI, 2. Et ailleurs, il ne présente cette même solution que comme la plus sûre, l'opinion des docteurs étant divisée et la coutume ecclésiastique flottante. *Compil. Ia*, IV, IV, 4, (6) et 5 (7). L'idée que seul le mariage consommé est parfait et indissoluble inspire plusieurs autres décisions d'Alexandre III. Ainsi, il applique au mariage simplement consenti la théorie de l'*affinitas superveniens :* après avoir contracté mariage, un homme s'est abstenu des relations conjugales, mais il a connu sa belle-mère. Si la faute est publique, une pénitence sera imposée au coupable qui pourra ensuite, avec dispense, se remarier, la femme, de son côté, recouvrant toute sa liberté. *X*, IV, XIII, 2. Enfin, Alexandre III, confirmant la coutume ecclésiastique autorise chaque époux, avant la copulation,

à se retirer dans un monastère sans assentiment de son conjoint. *X*, III, xxxii, c. 2 et 7.

En somme, Alexandre III reste, dans une certaine mesure, fidèle à la doctrine de Gratien, d'après laquelle le mariage n'est parfait que par l'*unitas carnis : Non sunt una caro vir et mulier nisi cohæserint copula maritali. Compil. Ia*, IV, i, 2. Pour justifier l'entrée en religion d'un époux avant la *copula*, il écrit : *quum non fuissent una caro simul effecti*, *X*, III, xxxii, 2 et; plus explicitement encore, dans le c. 7, *eod. tit.;* l'interdiction faite par Dieu à l'époux de renvoyer son épouse se rapporte au mariage consommé. Mais il adopte la distinction de la *desponsatio de præsenti* et de la *desponsatio de futuro*, avec une terminologie moins nette que le Lombard et quand les paroles de présent ont été prononcées, il soumet au jugement de l'Église le sort d'un mariage non consommé qui, jadis, était abandonné à l'arbitraire des époux et qui ne l'est plus que dans le cas où l'un d'entre eux veut se faire religieux. *Compil. Ia*, IV, iv, 5 (7).

Les décrétales de la fin du xiie siècle ne contiennent rien d'important sur le sujet qui nous occupe si l'on excepte une lettre d'Urbain III à l'évêque de Florence, par laquelle il rend la liberté aux *sponsi* quand l'un d'entre eux devient lépreux avant consommation du mariage. *X*, IV, viii, 3. Voir Jaffé, n. 15176 (Lucius III).

A la fin du xiie siècle, on peut donc dire que le droit canonique, tout en affirmant le principe que le consentement fait le mariage, continue de ne considérer comme indissoluble que le mariage consommé, d'admettre plusieurs exceptions au principe général du mariage consensuel.

2. *D'Innocent III à Grégoire IX.* — Ces exceptions furent presque toutes effacées entre l'avènement d'Innocent III (1198) et la publication des *Décrétales* de Grégoire IX (1234).

D'abord, l'adjudication de la *sponsa duorum* au premier et seul véritable époux, à celui qui, le premier, a engagé sa foi par paroles de présent, est prononcée sans réserve par Innocent III dans plusieurs décrétales : *Si dictus vir eam per verba de præsenti desponsavit, ad eam cogendus est de jure redire. Compil. IIIa*, IV, i, 2 (1198). Même netteté dans deux autres décrétales du même pape, *X*, IV, iv, 5 (1200), IV, ii, 14 (1206) et dans une lettre de Grégoire IX (1227-1234) à l'évêque du Mans. *X*, IV, i, 31. Raymond de Pennafort inséra ces trois décisions dans son recueil et découpa de telle façon deux des décrétales d'Alexandre III que toute réserve y était levée. *X*, IV, iv, 3 et IV, xvi, 2.

C'est encore Innocent III qui abolit l'application des conséquences de l'*affinitas superveniens* au mariage non consommé. *X*, IV, xiii, 6 (1200). La raison qu'il donne est, d'ailleurs, étrangère à la distinction du mariage consommé et du mariage simplement contracté, et limite sensiblement l'ancienne théorie de l'affinité survenante. La décrétale d'Alexandre III que nous avons citée fut corrigée par Raymond de Pennafort, *X*, IV, xiii, 2, pour n'être plus applicable qu'au cas de fiançailles.

Une retouche analogue permit à Raymond de Pennafort de modifier le sens de la décrétale d'Urbain III relative aux lépreux : il l'appliqua aux *sponsalia de futuro*. *X*, IV, viii, 3.

Sur plusieurs points notables, l'importance de la *copula* continue d'être reconnue. D'abord, celui qui épouse une veuve dont le premier mariage a été consommé est irrégulier *quantum ad gradus ecclesiasticos*. C'est un des aspects de la théorie de la bigamie interprétative. Au contraire, si le premier mariage de la femme n'a pas été consommé, il n'y aurait pas bigamie. *X*, I, xxi, 5. Cette distinction, apparemment subtile, avait au Moyen Age une certaine importance pratique. Génestal, *Le privilegium fori en France*, 1921, t. i, p. 73.

La conséquence la plus grave que l'on ait retenue de la doctrine de la *copula*, c'est la possibilité pour l'époux d'entrer librement en religion avant la *copula carnalis*. La plupart des premiers décrétistes avaient adopté sur ce point l'opinion contraire, énoncée par Pierre Lombard. Mais les *Décrétales* d'Alexandre III que nous avons indiquées, confirmées par Célestin III, dans *X*, III, xxxii, 14, changèrent leur position. Sur tout ce développement législatif, cf. Esmein, *op. cit.*, t. i, p. 126 sq.; Freisen, *op. cit.*, p. 190-205; I. Fahrner, *op. cit.*, spécialement p. 169-214.

3. *La législation relative au consentement.* — Puisque le consentement fait le mariage, les papes ont eu à déterminer les conditions requises pour que le consentement fût valable.

Quant au fond, ils exigent que le consentement soit actuel et sans vices. Exiger que le consentement soit actuel, c'est écarter définitivement la doctrine d'après laquelle les fiançailles jurées valent mariage. La coutume de promettre avec serment le mariage était si bien établie que le mot *jurare* est parfois employé dans les *Décrétales* pour signifier les fiançailles. *Compil. Ia*, IV, i, 15. Celui qui épousait une autre personne que celle à qui il avait juré sa foi contractait un mariage valide et subissait seulement la peine du parjure. *Compil. Ia*, *loc. cit.* et IV, iv, 6. Cependant, Alexandre III invite l'évêque de Poitiers à contraindre le jureur à exécuter son engagement, s'il n'a pas d'excuse légitime. *X*, IV, i, 10. Dans une autre décrétale, il décide qu'un fiancé qui, depuis son serment, a eu la vocation religieuse, doit d'abord contracter mariage; avant la consommation, il pourra se faire religieux. Mais déjà Lucius III rappelle le principe que les mariages sont libres. *X*, IV, i, 17.

Que le consentement doive être actuel, cela n'exclut point la possibilité d'y apposer des conditions. Cf. *X*, IV, v, *De conditionibus appositis in desponsationibus et in aliis contractibus.* Il ne peut s'agir, en matière matrimoniale, d'une condition résolutoire qui serait contraire à la loi de l'indissolubilité. Seules, sont admises les conditions suspensives. L'idée qui inspire le droit canonique étant de favoriser le mariage, toute condition immorale ou illicite, pourvu qu'elle ne soit pas contraire à l'essence du mariage et délibérée par les deux époux, est simplement réputée nulle, *X*, IV, v, 7; et l'on entendait assez largement le moral et le licite, puisque l'on peut stipuler que l'un des époux donnera à l'autre une somme d'argent, *X*, IV, v, 3 et subordonner le mariage au consentement d'un tiers, *ibid.*, c. 5 et 6. Cf. Esmein, *op. cit.*, t. i, p. 171-178. Mais le mariage est nul qui est contracté sous une condition contraire à son essence, comme d'éviter la procréation, de se livrer à la prostitution en vue de gagner de l'argent, *ibid.*, c. 7. Le mariage conditionnel devient pur et simple par l'événement de la condition, par un *consensus de præsenti* ou par la *copula carnalis*. *X*, IV, v, c. 5 et 6.

Le consentement n'a de valeur qu'autant qu'il est lucide. Donné sous l'empire de la folie, il est tenu pour inexistant. *X*, IV, i, 24. La notion de l'erreur fut maintenue par la pratique telle que l'avaient dégagée Gratien et Pierre Lombard. Sur le point controversé de l'*error conditionis*, les papes déclarèrent annulable le mariage contracté par une personne libre avec un esclave dont elle ignorait l'état. *X*, IV, ix, c. 2, 3, 4. Toute violence ne vicie pas le consentement. Le mariage contracté sous l'empire de la violence ou de l'erreur était susceptible de confirmation par l'établissement libre de rapports conjugaux ou par leur continuation. *X*, IV, i, 28; ix, 2.

Les formes de la célébration du mariage ne pouvaient être rigoureusement déterminées, puisque le consentement crée, à lui seul, le lien. Cependant, les

traditions romaines et canoniques n'étaient point favorables à une liberté sans règle dans la formation des mariages. Les papes eurent le souci de maintenir toutes les conséquences du principe : *Consensus facit nuptias* et d'assurer à l'expression du consentement une clarté, une publicité suffisantes. Le principe consensuel exclut les formules solennelles : toute expression claire de la volonté des parties doit être tenue pour valable. Nous avons cru relever dans une decrétale d'Alexandre III une tendance au formalisme. Mais l'exigence de certaines paroles n'a jamais pu avoir d'autre but que de rendre impossible toute ambiguïté, la force obligatoire n'a jamais résidé dans les termes.

Non seulement les paroles, mais encore des signes parfaitement clairs peuvent exprimer le consentement. Innocent III explique ainsi l'expression *per verba de præsenti* : ce ne sont point les paroles qui font le mariage, puisque les enfants qui les prononceraient avant l'âge de raison ne seraient point liés, et les sourds, les muets peuvent contracter mariage. *X*, IV, I, c. 23 et 24.

La présence même des contractants n'est pas requise. Innocent III, qui est l'auteur des deux décrétales relatives aux sourds et muets, a déclaré dans une autre decrétale, *X*, III, XXXII, 14, la validité du mariage contracté par l'intermédiaire d'un *nuncius* qui transmet la volonté de l'une des parties. Cf. J. Bancarel, *Le mariage entre absents en droit canonique*, thèse, Toulouse, 1919. Les paroles sont, naturellement, tenues pour l'expression sincère de la volonté des parties. On les interprétera selon le sens commun, *X*, IV, I, 7 : *Ad communem verbi intelligentiam recurratur et cogatur uterque verba probata in eo sensu retinere, quem solent recte intelligentibus generare.* Mais les paroles peuvent être mensongères, et il s'agit alors de savoir si le mariage que n'ont point voulu les parties, malgré les apparences, est cependant réalisé. Il ne l'est certes point devant Dieu. Au for externe, Innocent III admet que si l'absence de consentement est prouvée, le mariage n'a pas eu lieu. *X*, IV, I, 26.

La difficulté n'était point tant d'interpréter les paroles des contractants que de prouver l'échange des consentements, aucune formalité n'étant requise à peine de nullité. Les mariages clandestins sont fréquents. Alexandre III le remarque, dans une lettre à l'évêque de Padoue, où il enjoint d'excommunier les coupables. *Compil. I*a, IV, IV, 1. Nous avons relevé plus haut des lettres où il met l'accent sur l'importance de la solennité. Mais le mariage clandestin est parfaitement valide. *Compil. I*a, IV, IV, 6, 8. *Compil. II*a, IV, III, 1; *X*, IV, III, 2. Nous aurons relevé dans les *Décrétales* tout ce qui a quelque intérêt pour la théologie en signalant que les secondes noces sont permises avant même l'expiration d'une année de deuil. *X*, IV, XXI, c. 4 et 5. Mais elles ne sont pas bénites. *Ibid.*, c. 1 et 3.

La part faite aux théories de Gratien et de Pierre Lombard dans les *Décrétales* de Grégoire IX peut donc être fort simplement déterminée. La maxime : *Consensus facit nuptias* domine tout le IVe livre. Et comme l'expression *contractus matrimonialis* est couramment employée (voir, par exemple, tit. I, c. 26, 27, 32), on peut dire que le mariage apparaît dans le droit des *Décrétales* comme un contrat consensuel, dont les effets sont même plus énergiques, plus immédiats que ceux des contrats consensuels des Romains, puisque, dès l'échange des consentements, sans aucune tradition, chaque époux acquiert sur son conjoint la plénitude de ses droits. Le consentement actuel fait le mariage. Mais le rôle de la *copula carnalis* n'est point complètement exclu. Elle peut avoir un effet confirmatoire ou supplétoire : elle annule la condition qui tenait en suspens un mariage, *X*, IV, V, 6; elle confirme un consentement vicié par l'erreur ou la crainte, *X*, IV, XVIII, 4; *X*, IV, IX, 2; elle transforme les fiançailles en mariage pourvu qu'il y ait vraiment réalisation de l'*unitas carnis* et non point simple tentative. *X*, IV, I, c. 30 et 32; IV, V, c. 3 et 6. Ces hypothèses sont pratiques, comme on peut le voir aux *Registres* des officialités. Et pour offrir un tableau complet, il faudrait ajouter que l'impuissant est un incapable et que toute la théorie de la dispense de mariage non consommé a pour point de départ la décrétale d'Alexandre III sur l'entrée en religion des époux avant copulation. Cf. Brys, *De dispensatione in jure canonico*, Bruges, 1925, p. 201.

Il ne faut point chercher dans les *Décrétales* une doctrine complète du sacrement, ni même une terminologie très sûre. Ici nous avons voulu seulement relever dans le *Corpus* les textes qui servent de conclusion définitive aux controverses sur la formation du lien, le couronnement d'un effort qui, depuis le XIe siècle, s'est accompli surtout dans le domaine du droit. Nous en avons poursuivi l'étude jusqu'à l'année 1234, parce qu'il eût été arbitraire d'arrêter l'esquisse du conflit entre Gratien et Pierre Lombard au moment où la législation commence de le dirimer et que cette partie consacrée à la préparation de la doctrine classique serait incomplète, mutilée, si nous n'y faisions place aux fondements législatifs. Mais les rares éléments théologiques contenus dans les *Décrétales*, c'est dans l'exposé de la doctrine classique elle-même que nous les devons incorporer, car ils sont, au milieu de dispositifs juridiques, l'écho de l'enseignement des *Commentaires* et des *Sommes* dont l'âge d'or commence à la fin du XIIe siècle et qu'il nous faut, maintenant, étudier.

II. LA FORMATION DE LA DOCTRINE CLASSIQUE. — Préambule : Les sources. — La renaissance du droit avait donc abouti à une législation assez ferme sur le seul point qui eût été jusqu'alors objet de controverse et qui pût être réglementé : la formation du lien. Dès le pontificat d'Innocent III, la théorie consensuelle inspire, malgré quelques réserves, toutes les décrétales. Alors commence la période brillante de la scolastique où les anciens problèmes sont approfondis avec un souci plus vif de justifier par le raisonnement les autorités, où se découvre toute l'ampleur des questions proprement théologiques. Soumettre à un examen minutieux les textes et la pratique en vue de reconnaître les divers aspects du mariage, puis insérer en quelque sorte le mariage dans la doctrine générale des sacrements : tel fut, au XIIIe siècle, le double souci des docteurs.

Telle est aussi la double série de problèmes que nous examinerons successivement : dans une première série, nous distinguerons, avec les théologiens et canonistes du Moyen Age l'état, le contrat et le sacrement de mariage, et nous étudierons leur cause commune, le consentement des époux. La seconde série nous fera connaître les divers traits du sacrement. — Avant d'aborder ces sujets, une présentation rapide des sources s'impose.

1. *Concurrence de la théologie et du droit.* — Dans l'élaboration de la doctrine du mariage, le partage ne fut jamais nettement établi entre le domaine des théologiens et celui des canonistes. Et il ne pouvait l'être, puisque le mariage est à la fois, par le même acte, contrat et sacrement. Pierre de Poitiers définit ainsi dans une liste trop concise ce qui est du ressort des théologiens : *Quid sit sacramentum conjugii, et quid res sacramenti, quæ institutio et quæ causa efficiens, et causa finalis et causæ divortiis animadvertendæ. Sententiarum libri quinque*, l. V, c. XIV, *P. L.*, t. CCXI, col. 1257. En fait, les commentateurs des *Sentences*

reprenaient après Pierre Lombard, outre la définition, sujette à controverse, outre les débats sur le droit naturel, toute la théorie du consentement et la théorie du divorce, qui appartiennent au droit comme à la théologie; à celle des empêchements, qui est proprement canonique, est consacrée, presque toujours, la plus grande partie de leurs développements. Rares sont les ouvrages où les théologiens, exposant la doctrine du mariage, renoncent de propos délibéré à traiter les matières canoniques. Albert le Grand, dans un fragment demeuré inédit de la *Summa de creaturis*, donne un exemple qui ne fut point suivi. En revanche, certains commentaires sur les *Sentences* sont principalement juridiques, même dans les parties qui ne se rapportent pas au droit : ainsi Jean Bacon († 1346), qui est d'ailleurs canoniste autant que théologien et qui fut mêlé à la pratique des causes matrimoniales, soulève à peine dans ses *Questions* les difficultés théologiques et les canonistes classiques lui fournissent presque toute la matière de son traité.

Les canonistes, de leur côté, commentant le *Décret* de Gratien ou les *Décrétales*, touchaient à certains problèmes incontestablement théologiques : unité ou dualité du sacrement, efficacité, institution. Tantôt, les termes du *Décret* les invitaient à ces explications, tantôt la solution d'un problème disciplinaire dépendait d'une solution théologique; enfin, ils n'apercevaient pas toujours leurs frontières ou les franchissaient de propos délibéré. Nous trouverons des exemples de toutes ces démarches. Et nous aurons à apprécier les effets heureux et les conséquences fâcheuses de la concurrence des canonistes et des théologiens.

2. *Les sources canoniques.* — Après la publication des *Décrétales* de Grégoire IX, le droit classique ne s'enrichira plus guère de textes législatifs sur le mariage. Le livre IV du *Sexte* composé par ordre de Boniface VIII (1298) ne contient que cinq fragments répartis en trois titres. Dans les *Clémentines*, il a un seul texte. Il manque aux *Extravagantes communes*. La période de la législation est close. Sans doute, de nombreux conciles provinciaux, de nombreuses constitutions synodales s'occuperont du mariage, mais sans rien innover.

Le premier rôle appartient, désormais, aux docteurs, qui composent des gloses, des sommes, des monographies. Tous les *Commentaires*, *Gloses* ou *Sommes*, sur les causes XXVII-XXXVI du *Décret*, sur le l. IV des diverses collections de *Décrétales*, sur quelques autres textes encore, dispersés dans le *Corpus* et que nous aurons à signaler incidemment, méritent examen, non parce que ces commentaires présentent, en général, une forte originalité, mais pour la connaissance des courants de doctrine. Parmi les décrétistes, Huguccio mérite, comme en toute matière, une attention spéciale à cause de sa personnalité et de son influence. Une partie de sa *Somme* sur le *Décret* de Gratien (cause XXVII, q. II), a été publiée par Roman dans la *Nouvelle revue historique de droit*, 1903, p. 745-805. Il serait vain d'énumérer les autres commentateurs du *Décret* que nous utiliserons : de savants articles de Fr. Gillmann, dans *Der Katholik* et dans l'*Archiv für kathol. Kirchenrecht*, ont mis en lumière quelques aspects de leur doctrine sacramentaire.

Vers le moment où Barthélemy de Brescia complète la *Glose* ordinaire de Johannes Teutonicus (environ 1240), commence l'œuvre des décrétalistes. Comme en toute lignée, les plus intéressants sont les premiers en date, Vincent d'Espagne, Geoffroy de Trani, à cause de la fraîcheur de leur témoignage et ceux dont la richesse ou l'ampleur ont assuré le succès : vers le milieu du XIII[e] siècle, Innocent IV, Hostiensis, Bernard de Parme, auteur de la *Glose* ordinaire; Johannes Andreæ, au début du XIV[e] siècle; enfin Panormitanus à la fin du Moyen Age.

Les monographies sont peu nombreuses et, malgré leur réputation, aucune d'entre elles n'offre un intérêt de premier ordre : Bernard de Pavie, *Summula de matrimonio*, édit. Laspeyres, 1860; Robert de Flammesbury, *Summa de matrimonio* (vers 1207), édit. Schulte, 1868; Tancrède, *Summa de matrimonio* (1210-13), édit. Wunderlich, 1841; Raymond de Pennafort, *Summa de pœnitentia et matrimonio*, Rome, 1603; Johannes Andreæ, († 1348), *Summa de sponsalibus et matrimonio*; Joh. Lupus († 1496), *De matrimonio et legitimatione*, dans *Tractatus univ. juris*, t. IX, fol. 39 sq. Enfin, d'innombrables documents d'ordre pratique, comme les *Regesta* des papes, publiés par les membres de l'École française de Rome et les *Registres* des officialités, dont trop peu ont été édités, nous renseignent sur l'application du droit.

3. *Les œuvres théologiques et morales. La liturgie.* — Mais la grande période du droit est close avec le débat sur la formation du mariage. Le rôle principal, au XIII[e] siècle, appartient aux théologiens.

Les scolastiques vont analyser les éléments du rite sacramentel; sur le point capital de l'efficacité du sacrement, ils redresseront l'opinion erronée de nombreux canonistes, l'opinion vague de leurs prédécesseurs; la doctrine incomplète de Pierre Lombard sur l'institution divine du mariage sera par eux achevée. Même la théorie du consentement prendra dans leurs commentaires une forme logique, que les canonistes ne lui ont pas donnée. Et comme les matières sont mieux groupées dans les *Sentences* que dans le *Décret* et les *Décrétales*, il en résultera que les sujets juridiques seront exposés avec plus de cohérence et de plénitude par les théologiens que par les canonistes.

Les *Commentaires des Sentences* sont notre principale source, encore que nombre d'entre eux ne contiennent point la matière du l. IV ou n'en présentent qu'un exposé incomplet, peu médité. Les *Sommes théologiques* et les *Traités des sacrements* sont aussi des témoins précieux. Il sera impossible de déterminer avec certitude l'apport de chaque théologien ou de chaque école, jusqu'au jour où l'étude minutieuse des manuscrits et aussi celle des *Commentaires* déjà édités aura permis l'établissement d'une chronologie et d'une généalogie des œuvres. Tel développement de Godefroy de Poitiers sur le mariage se trouve textuellement dans Guillaume d'Auxerre, lequel emprunte à Prévostin : et l'on sait (l'exemple même de Prévostin le montre) combien sont sensibles les différences entre manuscrits d'une même œuvre. Il est donc actuellement impossible de fixer la date rigoureusement exacte de l'apparition des diverses doctrines et leur origine précise. Mais beaucoup d'approximations peuvent être licitement proposées. Et d'abord un premier schéma peut être dessiné du développement des traités du mariage. — Nous ne ferons pas ici une énumération de tous les *Commentaires sur les Sentences* : Ripalda, dans sa *Brevis expositio literæ Magistri Sententiarum*, Venise, 1737, p. 598 sq., s'en est chargé : mais il nous paraît utile d'indiquer les œuvres les plus importantes pour l'histoire de la théologie du mariage, depuis la fin du XII[e] jusqu'à la fin du XV[e] siècle; pour celles qui n'ont pas été imprimées, nous citons le manuscrit que nous avons utilisé. La justification des dates communément admises et tous les compléments nécessaires sur chaque auteur, on les trouvera, avec la bibliographie dans les articles de ce *Dictionnaire* et dans d'autres ouvrages encyclopédiques, *Nomenclator* de Hurter, *Kirchenlexicon* de Wetzer et Welte, *Encycl. Britannica*, etc. Pour ne point compliquer notre esquisse, nous n'avons cité que des travaux tout récents ou spécialement utiles.

La doctrine de l'état de mariage est déjà bien développée dans les grandes œuvres de la fin du XIIe et du début du XIIIe siècle : la *Somme* de Simon de Tournai, composée vers 1190 (d'après M. le chanoine Warichez), Bibl. Nat., ms. lat. *3203;* celle de Magister Martinus antérieure à l'année 1200, Bibl. Nat., ms. lat. *14 526;* celle d'Étienne Langton qui vécut à Paris entre 1180 et 1206, Bibl. Nat., ms. lat. *14 556;* celle de Prévostin (1206-1209, d'après M. l'abbé Lacombe qui en prépare une édition critique); la *Summa de sacramentis* de Pierre le Chantre († 1197), Bibl. Nat., ms. lat. *3258*, dont dépend le *De matrimonio* de Robert de Courson (entre 1204 et 1210 selon M. l'abbé Malherbe dont nous utilisons la transcription polycopiée) et qui est inspirée par un esprit pratique, moral, reconnaissable encore dans le *De sacramentis Ecclesiæ* de Guy d'Orchelles, Bibl. Nat., ms. lat. *17 501* et, selon Grabmann, *Geschichte*, t. II, p. 488 sq., dans une *Summa de sacramentis*, de Munich, *Clm 22 233*.

La *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre, vers 1220, Paris (Pigouchet), 1500, n'élargit pas sensiblement les problèmes relatifs au mariage; elle mérite, cependant, à cause de son influence, beaucoup d'attention; et l'exposé de Guillaume d'Auvergne dans son *De sacramentis, Opera omnia*, Venise, 1591, p. 484-500 (rédigé entre 1223 et 1228, sauf les c. I et II, *De sacramentis in genere*, postérieurs à 1228), de caractère avant tout moral, n'offre un intérêt spécial que par le rôle qu'il semble assigner à la bénédiction nuptiale. Nous avons relevé quelques progrès dans les *Commentaires sur les Sentences* vraisemblablement composés entre 1230 et 1240 par Roland de Crémone, Bibl. Mazarine, ms. lat. *795*, fol. 132-138; cf. Ehrle, dans *Miscellanea dominicana*, 1923, p. 85-134; Godefroy de Poitiers, Bibl. Nat., ms. lat. *3143*, fol. 103 sq.; et Hugues de Saint-Cher, ms. de la Bibl. de Bâle, *B. II. 20*, fol. 139-150. Philippe de Grève († 1238) traite de la continence, sans grande originalité, Bibl. Nat., ms. lat. *15 749*, fol. 129 sq. (M. Maylan nous donnera sans doute une édition de cette *Somme*).

La grande époque, pour la théologie du mariage, comme pour toute la théologie scolastique, c'est le milieu du XIIIe siècle. Entre 1245 et 1258 sont composés, outre la *Somme* d'Alexandre de Halès, dont il est difficile, actuellement, de faire usage autant qu'on le voudrait, encore que les travaux du P. Minges nous rendent compte de bien des parentés, les quatre *Commentaires* fondamentaux sur les *Sentences* d'Albert le Grand (1245-1249), de saint Bonaventure (1248-1254), de saint Thomas d'Aquin (1254-56) et de Pierre de Tarentaise (1256-58). Les deux premiers présentent avec une ampleur nouvelle toute la doctrine du mariage. Celui de saint Thomas, qui eut une très grande diffusion, emprunte beaucoup à Albert le Grand qui occupe une place de tout premier ordre dans ce chapitre d'histoire littéraire. Nous sommes loin de connaître toutes les sources de saint Thomas, dont l'originalité, ici comme en bien d'autres lieux, réside surtout dans la méthode et la technique; cf. Grabmann, *La Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, trad. Vansteenberghe, p. 116 sq., 145 sq. Voir sur chaque point la *Bibliographie thomiste* du P. Mandonnet, 1921. Pierre de Tarentaise suit de fort près saint Thomas. Les *Commentaires* d'Albert le Grand, saint Bonaventure, saint Thomas d'Aquin posent à peu près tous les problèmes qui ont occupé le Moyen Age : ministre, matière et forme, efficacité; ils ouvrent ces rubriques à peine entrevues par leurs prédécesseurs sous lesquelles, parfois, leur pensée est encore mal assurée et qui susciteront de si vives querelles. Sur bien des points déjà traités, ils résument et terminent, ou à peu près, l'effort des scolastiques.

Cette merveilleuse période des *Commentaires classiques sur les Sentences*, est aussi celle des grands traités de théologie. A la vérité, ils ne contiennent que peu de fragments originaux sur la doctrine du mariage. La *Summa contra gentiles* n'offre qu'un exposé bref et peu instructif, l. III, c. CXXII-CXXVI; l. IV, c. LXXVIII. La *Somme*, plus tardive, de Célestin V n'a rien de notable. Quant à la *Somme théologique*, on sait que saint Thomas ne l'a point achevée. Le *Supplementum*, ajouté par Raynald de Piperno, contient le traité du mariage emprunté au *Commentaire sur les Sentences*. Les q. XLI-LXVIII du *Supplementum* sont composées d'éléments fournis par les *Commentaires* de saint Thomas sur les dist. XXVI-XLII du IVe livre des *Sentences*, regroupés, adaptés au mode d'exposition de la *Somme*. Mandonnet, *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, 2e édit., 1910, p. 153 sq.; Grabmann, *La Somme théologique*, trad. Vansteenberghe, p. 33 sq. Il faut déplorer aussi qu'aucun des manuscrits de la *Somme* d'Ulrich de Strasbourg (que doit publier une élève de l'École des Chartes) ne contienne le *De sacramentis*. Jusqu'à ces dernières années, on pouvait ajouter à la litanie des regrets un nom encore, celui d'Albert le Grand, dont une partie de la *Summa de creaturis* était perdue, encore le *De sacramentis*. Mgr Grabmann a découvert récemment cette partie précieuse dans un manuscrit de la Bibliothèque Marciana, à Venise, que nous avons pu étudier. Cod. *Class. IV*, n. *10*, fol. 210-218. On trouvera la série des questions de ce traité exclusivement théologique dans M. Grabmann, *Drei ungedrückte Teile der Summa de creaturis Alberts des Grossen*, dans *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland*, fasc. 13, Leipzig, 1919, p. 63. Le fragment *De sacramentis* semble antérieur au *Commentaire sur les Sentences (ibid.*, p. 74) : on y pourrait donc voir une première ébauche de la pensée d'Albert le Grand sur le mariage.

Les grands docteurs que nous venons de citer avaient abordé et résolu sans divergences graves presque tous les problèmes théologiques relatifs au mariage. Richard de Mediavilla, à la fin du XIIIe siècle, enrichit et affermit sur plusieurs points la tradition (les livres de Hocedez et de Lechner, parus en 1925, nous aideront à le montrer). Mais déjà s'est ouverte une ère de disputes et de criticisme. C. Michalski, *Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle*, extrait du *Bulletin de l'Académie polonaise des Sciences et des Lettres*, année 1925, Cracovie, 1926. Plusieurs théologiens de grande envergure proposèrent sur quelques points des opinions nouvelles qui eurent de longues répercussions. Pierre Olive, vers l'année 1280, faisait du mariage un sacrement de nature spéciale (voir les études du P. Denifle et le ms. Vat. lat. *4986*, dont nous avons pris connaissance), et c'est, en définitive, son opinion qui a été reprise avec éclat par Durand de Saint-Pourçain († 1334), dont un livre de Koch nous permettra bientôt de mieux mesurer l'importance.

Dans les toutes premières années du XIVe siècle, de très originaux *Commentaires sur les Sentences* étaient proposés à Oxford et à Paris par Duns Scot. La question de la date et de la forme de ces œuvres est actuellement en litige : l'étude très minutieuse que l'on fait des mss. nous donnera, sans doute, de nouvelles certitudes. Cf. Ch. Balic, *Quelques précisions fournies par la tradition manuscrite sur la vie, les œuvres et l'attitude doctrinale de Jean Duns Scot*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1926, p. 551-566; Fr. Pelster, *Duns Scotus nach englischen Handschriften*, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, 1927, t. II, p. 65-80 (voir notamment, p. 79 sq., l'état actuel de la question).

L'assimilation du mariage aux autres sacrements,

particulièrement quant à son efficacité, était si généralement admise au XIVe siècle, que la réaction contre les opinions de P. Olive et de Durand fut énergiquement entreprise, notamment par Pierre Auriol († 1322) et par Pierre de la Pallu († 1342) dont les *Commentaires sur les Sentences* ont joui d'un grand crédit. Au contraire, les hésitations de Duns Scot sur la forme du sacrement ont été recueillies par bon nombre de ses disciples, dans la période qui nous occupe, depuis Jean de Bassoles († 1347) jusqu'à Guy de Briançon († 1485); nous aurons à étudier cette tradition et les curieuses conséquences qu'elle a entraînées pour la détermination du ministre du mariage. En cette matière, comme en tant d'autres, saint Thomas et Duns Scot sont les deux grands inspirateurs des scolastiques de la dernière période.

A partir du milieu du XIVe siècle, les théologiens ne professent guère d'opinions nouvelles sur le mariage, mais il serait injuste de dénier toute valeur à leurs exposés. Si beaucoup d'entre eux n'ont d'autre titre à notre attention que le témoignage qu'ils portent de l'opinion commune, il en est plusieurs qui ont eu le mérite d'approfondir divers points de la doctrine : les analyses d'un Guillaume de Vaurouillon († 1464) ou d'un Tataretus († 1494), par exemple, ne sont pas sans force. Le premier, dont le Commentaire est de 1429-30, bien qu'il n'ait point le génie de saint Thomas ou de Duns Scot, suit une méthode et montre une pénétration qui en font l'un des auteurs représentatifs et intéressants de la fin du Moyen Age; cf. F. Pelster, *Wilhelm von Vorilton, ein Skotist des XV Jahrhunderts*, dans *Franziskanische Studien*, 1921, p. 48-66.

Mais combien rares sont, entre 1350, et 1500, les exposés du mariage qui offrent quelque véritable nouveauté! On se borne à transcrire des opinions, parfois pour les juger, comme fait Capræolus, souvent sans l'originalité qu'il faut pour choisir. Denys le Chartreux n'est point sur ce chapitre plus personnel que saint Antonin de Florence, ni Pierre d'Ailly que Gerson. Le Traité du mariage est provisoirement arrêté.

Il prend dans certaines œuvres un caractère avant tout pratique : ainsi dans la *Somme théologique* de saint Antonin de Florence, pars IIIa, tit. I, et dans le *Tractatus sacerdotalis* de Nicolas de Blony (de Plowe) qui eut un si grand succès : onze fois, au moins, il fut édité à Strasbourg, dans les premiers temps de l'imprimerie.

Le tableau que nous avons dressé ne comprend pas tous les grands noms du Moyen Age, ni la majorité de ceux que nous avons dû consulter. Cela tient, mis à part les oublis involontaires, au fait que plusieurs théologiens remarquables n'ont point étudié le mariage avec l'ampleur ou la profondeur que l'on trouve en d'autres parties de leur œuvre, ou même ne s'en sont point occupés. La première raison vaut par exemple pour Pierre de Poitiers et Alain de Lille, Richard Fitsacre et Robert Kilwardby, François de Meyronnes et Henri de Gorcum, que nous aurons cependant l'occasion de citer; la deuxième, au moins pour les éditions que nous avons pu consulter, est vraie de R. Holcot et de G. Occam. On sait que Biel n'a point achevé son *Commentaire sur les Sentences* et que le *Traité du mariage* est dans le *Supplementum* de son disciple Wendelin Steinbach. Combien d'observations importantes ne conviendrait-il pas de faire, dans une étude complète des sources, sur la part des maîtres dans les *Commentaires* qui nous sont parvenus et les diverses formes de ces *Commentaires*. Voir, par exemple, les récents travaux de Michalski.

Les deux ordres qui ont le plus contribué au développement de la doctrine du mariage sont les prêcheurs et les mineurs. Les autres ordres ont fourni aussi leur contribution, avec, nous semble-t-il, une tradition moins originale et moins suivie : mais il nous reste encore beaucoup à apprendre sur leurs travaux, et notamment sur leurs *Commentaires des Sentences*. Voir pour les carmes les belles études, toutes récentes, de Xiberta, et sur l'augustin Thomas de Strasbourg, que nous aurons à citer, l'article de N. Paulus, *Der Augustinergeneral Thomas von Strassburg*, dans *Archiv für elsässische Kirchengeschichte*, 1re année, 1926, p. 49-66.

Les monographies consacrées au mariage par des théologiens sont rares, d'un intérêt secondaire et presque exclusivement juridiques. On peut citer celles de Robert de Sorbon, *De matrimonio*, dans les *Notices*... de Hauréau, Paris, 1890, p. 180 sq.; Jean de Capistran († 1456), *De quodam matrimonio*, dans *Tract. univ. juris*, t. IX, fol. 77 sq.; Jacques Almain († 1515), *De pænitentia et matrimonio*, Paris, 1526.

L'histoire de l'exégèse des textes scripturaires relatifs au mariage n'a point tout l'intérêt que l'on pourrait supposer. Les sondages que nous avons faits, notamment dans les *Commentaires* de la Première aux Corinthiens, n'ont point donné de résultats appréciables. Cependant, il y a là une source qu'un historien de la doctrine du mariage ne saurait négliger.

Les moralistes ont, naturellement, consacré au mariage une bonne part de leur activité. Trois catégories d'ouvrages, surtout, méritent examen : les ouvrages de morale et d'ascétique, les ouvrages de théologie et de casuistique à l'usage des confesseurs, les sermons. Chacune de ces catégories appelle de brèves observations.

Les *Sommes* ou *Livres des Vertus et des Vices*, les *Traités de la conduite de la Vie* sont nombreux dans notre période : Jean de la Rochelle, Guillaume Pérauld, Jean de Galles... La liste serait longue des auteurs à consulter et dont nous n'avons feuilleté que de rares chapitres.

E. Jordan faisait remarquer, dans un article paru voici quelques années, combien serait intéressante l'étude des ouvrages destinés aux confesseurs. Ils nous apprendraient sur quelles questions était attirée la réflexion des époux, au tribunal de la pénitence, dans quelle mesure s'exerçait le contrôle de l'Église en ce domaine aujourd'hui réservé. Sans doute, il resterait à savoir comment les confesseurs usaient de leurs *Questionnaires*. Il y a lieu de croire que tant de *Manuels pratiques* n'ont point été composés sans but et sans effet. Et nous savons que les prédicateurs invitaient les confesseurs à faire aux époux des recommandations très précises qu'eux-mêmes ne pouvaient adresser à un grand auditoire. L'étude des ouvrages de casuistique nous apprendrait quelles difficultés se présentaient ou étaient imaginées, quelle application ont reçu les principes généraux de la théologie. Notre enquête, sur ces points, a été trop limitée pour que nous puissions écrire le chapitre d'histoire religieuse et morale dont nous signalons l'intérêt, et auquel introduiraient déjà bien des ouvrages sur la pénitence, que l'on trouvera cités, par exemple, dans les notes du P. Schmoll, *Die Busslehre der Frühscholastik*, Munich, 1909, des chapitres de R. Stintzing et de E. Michaël, des articles spéciaux comme celui de J. Dieterlé, *Die Summæ confessorum (sive de casibus conscientiæ) von ihren Anfängen bis zu Silvester Prierias*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1903, t. XXIV, p. 520 sq.

Les sermons pour le second dimanche après l'Épiphanie, où on lit l'Évangile des noces de Cana, sont remplis de considérations sur la dignité et la sainteté du mariage : quelques-uns comme ceux de Nider, de Biel, sont justement appréciés. Beaucoup d'autres ont été imprimés et les inédits sont nombreux. Sur la

prédication en France, cf. A. Lecoy de la Marche, *La chaire française au Moyen Age, spécialement au XIIIe siècle*, Paris, 1868 (sur le mariage : p. 397-401), et, secondairement, L. Bourgain, *La chaire française au XIIe siècle*, Paris, 1879; sur la prédication en Allemagne au Moyen Age, E. Michael, *Geschichte des deutschen Volkes*, Fribourg, 1899, t. II, c. III, avec bonnes indications bibliographiques, notamment p. 141, n. 3. Un sermon était prononcé à l'occasion de la cérémonie du mariage; Lecoy de la Marche parle, en outre, d'un sermon à l'occasion du contrat (p. 398) sans donner les précisions désirables.

Les dernières sources que nous avons mentionnées offrent, on le voit, un double intérêt : elles montrent d'abord, l'adaptation de la théologie savante à la vie populaire. C'est à ce titre que nous les avons présentées. Il serait intéressant de préciser les modes de cette adaptation et quelles tendances s'y manifestent et quel esprit y préside : ainsi, la part respective faite dans les sermons aux clichés scolaires ou traditionnels et aux besoins pratiques des fidèles. Cette seconde part laisse voir le second intérêt de nos sources : elles nous éclairent sur le monde pour lequel étaient faites les nuances de la théologie classique.

Or ce monde doit être étudié. L'histoire des vérités dogmatiques et des doctrines théologiques ne peut être tout à fait intelligible à qui s'enferme dans le domaine des idées sans prendre vue sur le monde vivant pour lequel sont définies ces vérités et proposées ces doctrines. Ce n'est pas seulement à l'exégèse désintéressée, aux hasards de la recherche que sont dus l'explicitation, l'éclaircissement des vérités chrétiennes. L'état des mœurs rend nécessaires bien des progrès de législation et de doctrine. La sévérité plus ou moins grande des règles sur l'état et sur le contrat de mariage s'explique en quelque mesure par les besoins moraux des fidèles; il est donc intéressant de savoir quelle idée les hommes du Moyen Age se faisaient du mariage et de l'amour, quels relâchements l'Église eut à prévenir ou à combattre. Les ouvrages de Ch. V. Langlois, sur *La vie en France au Moyen Age d'après quelques moralistes du temps*, Paris, 1908; *La vie en France au Moyen Age*, Paris, 1924, contiennent maint détail utile; on ne lira pas sans profit Flamenca ou les lamentations de Mahieu. Voir encore A. Méray, *La vie au temps des cours d'Amour*, Paris, 1876; A. Lecoy de la Marche, *La société au XIIIe siècle*, Paris, 1880. On a déjà tiré beaucoup de renseignements des sources littéraires : voir, par exemple, E. Spirgatis, *Verlobung und Vermählung im altfranzösischen volkstümlichen Epos*, Berlin, 1891, spécialement p. 20 sq.; L. Gautier, *La chevalerie*, Paris, 1881; B. Barth, *Liebe und Ehe im altfranzösischen Fabel und in der mittelhochdeutschen Novelle*, Berlin, 1910; F. von Reitzenstein, *Liebe und Ehe im Mittelalter*, Stuttgart, 1912. Nous pensons qu'il y aurait beaucoup de renseignements à recueillir dans certains textes comme la *Vie de saint Alexis*.

L'iconographie du mariage, dont on a fait bon usage pour l'étude des premiers siècles chrétiens, pourrait préciser sur divers points notre connaissance des idées et des usages médiévaux, puisque les textes scripturaires relatifs à l'institution divine, aux noces de Cana, aux vierges sages et aux vierges folles, ont inspiré les sculpteurs, les peintres et les maîtres-verriers, et qu'il y a, dans les manuscrits, des représentations de la cérémonie du mariage; voir par exemple Bédier et Hazard, *Histoire de la littérature française*, t. I, p. 39. L'ouvrage de Méry sur la théologie des peintres, l'article de J. Sagette, dans *Annales archéologiques*, t. XXVII, p. 385 sq., les études générales sur l'iconographie chrétienne ne contiennent rien d'utile sur notre sujet. La représentation des scènes bibliques ou évangéliques que nous avons indiquées est étudiée dans les beaux ouvrages d'É. Mâle.

Comment l'Église a christianisé certaines coutumes très anciennes et composé les cérémonies religieuses du mariage, les liturgistes nous l'apprendront. Les théologiens ont presque unanimement regardé la bénédiction nuptiale comme un « ornement », un « décor » du sacrement, et nous dépasserions les bornes naturelles de cet article si nous entreprenions une histoire de la bénédiction nuptiale. Cependant, il nous en faudra dire quelques mots, à propos des formes du mariage et nous utiliserons en cet endroit les rares textes publiés dans Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. I, c. IX, Venise, 1788, t. II, p. 120 sq., et les travaux de V. Thalhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, Fribourg-en-B., 1912, t. II, p. 416; Th. Kliefoth, *Liturgische Abhandlungen*, t. I, *Die Einsegnung der Ehe...*, Schwerin, 1854; ceux de H. Cremer et A. W. Dieckhoff, que nous citerons plus loin; A. Eveling, *Ehescheidung, Eheschliessung und kirchliche Trauung*, Gütersloh, 1904; W. von Hörmann, *Die tridentinische Trauungsform in rechtshistorischer Beurtheilung*, discours rectoral, Czernowitz, 1904. Toute l'histoire des rites nuptiaux mérite l'attention du théologien. Ces rites traduisent la foi de l'Église et aussi des croyances populaires dont beaucoup sont antérieures au christianisme. Voir les études déjà anciennes de F. Hofmann, *Über den Verlobungs-und den Trauring*, dans *Comptes rendus de l'Académie de Vienne*, 1870, t. LXV, p. 825 sq.; de J. Hoffmann, sur l'*Histoire des formes du mariage*, dans *Theol. prakt. Monatsschrift*, 1891, t. I, p. 745 sq., et surtout les travaux récents et très remarquables de E. Chénon, *Recherches historiques sur quelques rites nuptiaux* (extrait de la *Nouvelle revue historique de droit...*, 1912); J. Freisen, *Das Eheschliessungsrecht Spaniens in Westgotischer, mozarabischer und neuerer Zeit*, et *Das Eheschliessungsrecht Grossbritaniens und Irlands*, Paderborn, 1918 et 1919; W. Abraham, *La manière de contracter mariage dans l'ancien droit polonais*, Lwow, 1925 (compte rendu dans *Zeitschrift der Savigny Stiftung*, kan. Abtheil., 1926, p. 557-569; les conclusions de cet ouvrage important seront bientôt utilisables pour les historiens français, grâce au *Mémoire* que prépare sur le même sujet un étudiant strasbourgeois). Dans un article de la *Revue d'histoire du droit*, 1926, p. 38, note 2, dom L. Gougaud annonce une étude prochaine sur *Le rituel nuptial dans le passé*.

On le voit, les sources d'information sont extrêmement variées. La plus importante, et de beaucoup, pour l'histoire de la théologie, ce sont les *Commentaires sur les Sentences*. — Pour simplifier les citations il nous arrivera souvent de n'indiquer que la distinction et la question des Commentaires sur le livre IV, auxquelles nous renvoyons. Ex. : saint Bonaventure, dist. XXVI, q. III = saint Bonaventure, *Commentaria in IV libros Sententiarum*, l. IV, dist. XXVI, q. III.

4. *Causes du développement de la doctrine.* — La cause principale de l'amplification de la doctrine du mariage au XIIIe siècle, il la faut évidemment chercher dans le développement général des sciences religieuses et plus précisément de la doctrine des sept sacrements. Plusieurs circonstances ont spécialement hâté ou favorisé l'œuvre de la théologie sur le point qui nous occupe.

C'est d'abord l'hérésie qui a incité les théologiens, dès le XIIe siècle, à expliquer et à justifier l'état de mariage. On sait, principalement par l'histoire des premiers siècles, que les vérités tacitement admises par tous les chrétiens ne sont, très souvent, fixées dans des formules que pour répondre aux négations des sectes. Les préoccupations de Pierre le Chantre et de Robert de Courson ne sont peut-être pas sans rap-

ports avec l'expansion du catharisme. En tout cas, une abondante littérature témoigne de l'effort considérable accompli par les apologistes pour défendre contre les hérétiques la sainteté du mariage.

La philosophie antique vint consolider leurs raisons en leur donnant tout le fondement du droit naturel. En outre, les catégories d'Aristote renforçaient les cadres de la doctrine et l'hylémorphisme offrit des suggestions pour une analyse du sacrement qui, d'ailleurs, n'était pas tout à fait nouvelle.

Enfin, depuis le début du XIIIe siècle, les problèmes juridiques relatifs au lien étaient tranchés par voie législative : la théorie du contrat ne présentait plus de difficulté grave.

5. *Plan suivi par les théologiens du Moyen Age.* — Dès la fin du XIIe siècle, les théologiens, notamment les commentateurs des *Sentences* ont pris l'habitude d'insérer l'exposé du mariage dans les cadres si flexibles des quatre causes aristotéliciennes. Ainsi, Guy d'Orchelles, Bibl. nat., ms. lat. *17 501*, fol. 87 : les causes matérielles sont les personnes légitimes qui contractent; les causes efficientes sont le consentement mutuel *(causa per se)* et la copulation charnelle *(causa per accidens)*; il y a des causes finales nécessaires : procréation, fuite de la fornication, d'autres utiles : paix, beauté, richesses; les causes formelles. *ad decorationem et ornatum matrimonii* sont les solennités religieuses et civiles. Au cours du XIIIe siècle, les quatre causes serviront de titre aux quatre parties du traité du mariage. Ainsi Albert le Grand, saint Bonaventure étudient successivement le mariage *secundum causam formalem* (institution : dist. XXVI), *secundum causam efficientem* (consentement : dist. XXVII-XXX), *secundum causam finalem (bona* : dist. XXXI-XXXIII), *secundum causam formalem* (empêchements : dist. XXXIV-XLII). Bien d'autres divisions ont, d'ailleurs, été proposées, qui ne sont pas toujours sans intérêt.

L'ordre que nous suivrons dans l'exposé des doctrines différera de celui que leur modèle imposait aux commentateurs des *Sentences* et que nous avons déjà fait connaître en indiquant le plan du Lombard : du moins tâcherons-nous de traduire fidèlement la double préoccupation qui les anime. D'abord, avec l'aide de la philosophie et du droit, ils ont distingué les divers aspects du mariage : état, contrat, sacrement, dont la confusion avait embarrassé les anciens canonistes, analysé le consentement qui est leur cause commune. Puis, partant de la notion générale du sacrement, ils l'ont appliquée au mariage pour en reconnaître la matière et la forme, l'efficacité, l'institution. Nous étudierons successivement ces deux ordres de problèmes, qui, certes, ne se présentaient point à l'esprit des docteurs du Moyen Age avec ces cadres didactiques, mais qu'il est commode aujourd'hui d'envisager l'un après l'autre. Les analyses ou les controverses que nous rapporterons, si subtiles ou périmées qu'elles puissent parfois nous paraître, sont celles qui ont préoccupé, passionné tous les théologiens classiques et qui ont préparé les définitions universellement admises aujourd'hui.

1° *Première série de problèmes : les divers aspects du mariage.* — Le mariage est à la fois un état, un contrat et un sacrement. Chez les chrétiens, l'état de mariage résulte du contrat-sacrement et les trois termes sont inséparables. Mais ils ne sont pas réunis chez les infidèles qui ne reçoivent point le sacrement, dont le mariage n'a point nécessairement pour base un contrat civil ni la reconnaissance du contrat naturel. Et dans tout mariage entre chrétiens il est possible et il paraît en général licite de dissocier, pour les analyser successivement, l'état, le contrat et le sacrement, au sujet desquels se posent des problèmes distincts. Cette division tripartite n'est pas encore rigoureusement établie chez les théologiens du XIIIe siècle, dont la terminologie est parfois hésitante, mais elle sera présentée avec vigueur dès le début du XIVe siècle, spécialement par Duns Scot et ses disciples.

« Le mot de mariage peut prêter à équivoque, car tantôt il désigne le contrat, tantôt l'obligation qui en naît, tantôt le signe sensible de la grâce conférée aux contractants. » *Report. paris.*, dist. XXVIII, q. un., n. 20. Et Duns Scot présente les trois définitions, exclut l'équivoque et aboutit au corollaire de la séparation du contrat et du sacrement. Mêmes distinctions dans l'*Opus oxoniense*, dist. XXVI, n. 16 sq. Les scotistes accuseront vigoureusement les divisions : *Aliud est matrimonium, aliud est contractus matrimonii et aliud est sacramentum matrimonii*, dit Pierre d'Aquila († 1370), dans son *Commentaire sur les Sentences*, où il reproduit fidèlement les idées, la lettre même de Duns Scot, dist. XXVI et XXVII, ad 1am. Et il définit ainsi les relations entre les trois termes : *Matrimonium est relatio realis extrinsecus adveniens vel ad minus est relatio rationis permanens in animabus conjugum. Contractus autem matrimonii est in fieri et est actio vel passio interior vel exterior. Sacramentum autem matrimonii quia est signum signans contractum matrimonii simpliciter est in fieri.* Même netteté dans les *Commentaires* de Guillaume de Vaurouillon, *op. cit.*, fol. 392 et de Guy de Briançon, *op. cit.*, Lyon, 1512, fol. 198.

La distinction n'était pas encore aussi marquée au XIIIe siècle. Nous verrons qu'à ce moment la notion de contrat n'est pas bien assise. On se bornera à observer que le mariage intéresse l'ordre naturel *(officium naturæ)* et l'ordre surnaturel *(sacramentum)*, à quoi l'on ajoute parfois : l'ordre social. « Le mariage en tant qu'il est de l'ordre naturel est régi par le droit naturel; en tant qu'il est une société, il est régi par le droit civil; en tant qu'il est un sacrement, il est régi par le droit divin. » Saint Thomas, *Summa contra gentiles*, l. IV, c. 78.

Même ceux qui, plus tard, définissent successivement l'état, le contrat et le sacrement, ne font point trois chapitres sous ces titres généraux. Cependant, une grande part de leurs explications nous paraissent rentrer tout naturellement dans ces trois cadres : chacun peut recevoir une série bien liée, bien distincte de questions importantes. Nous les adoptons pour cette raison pratique, étant bien entendu que, dans le mariage chrétien, dont s'occupent presque constamment les scolastiques, les trois termes sont, en fait, inséparables. Simplement trois ordres de questions se présentent.

Celles que soulève l'état de mariage, ou plus précisément la dignité de l'état de mariage, sont résolues par le concours de toutes les sciences philosophiques. Les théologiens se demandent : ce qu'est l'état de mariage, quelle est sa valeur morale et naturelle et la valeur de chacun des actes qu'il autorise, sa place, enfin, dans la hiérarchie des états entre lesquels peuvent choisir les chrétiens.

1. *La dignité de l'état de mariage.* — *a*) *Honnêteté du mariage.* — La valeur de l'état de mariage a été, dans les derniers siècles du Moyen Age, le sujet de vives disputes. C'est un fait bien connu que l'hostilité d'un bon nombre d'écrivains de ce temps à l'égard des femmes et du mariage. Il nous suffit de rappeler l'esprit satirique de bien des fabliaux (cf. Bédier, *Les fabliaux*, Paris, 1893, c. x), les dures critiques de la seconde partie du *Roman de la Rose*, les violentes attaques du clerc Mattheolus de Boulogne-sur-Mer dans ses *Lamentations*, édit. Van Hamel, dans *Bibl. des Hautes Études*, fasc. 95, Paris, 1892, le pessimisme d'Eustache Deschamps. Toute cette tradition litté-

raire témoigne d'un état d'esprit qui n'eût pas été sans danger, s'il se fût librement développé. Car l'institution du mariage était alors menacée par des contempteurs infiniment plus dangereux que les poètes : les prédicateurs d'hérésies. Presque toutes les sectes hérétiques du XIIe et du XIIIe siècle ont résolument attaqué le mariage. F. Tocco, *L'eresia nel Medio Evo*, Florence, 1884, p. 90, 118 sq., 216. On sait avec quel mépris l'hérésiarque Henri l'a traité, quelle est sur la génération et sur les sacrements la doctrine d'Amaury de Bène, ci-dessus, t. I, col. 938 et celle des Vaudois. Hahn, *Die Lehre von den Sakramenten*, Breslau, 1864, p. 120. La plus dangereuse de toutes les erreurs relatives au mariage fut celle des Albigeois, dont les griefs peuvent se réduire à ces deux points : — *a*. — Tout plaisir de la chair est coupable : le mariage, formant un lien charnel durable, est l'organisation permanente de la débauche, *meretricium*, *lupanar*. Ce qui explique ces paroles de Jésus : « Ceux qui seront jugés dignes d'avoir part au siècle à venir et à la résurrection des morts ne se marieront pas. » Luc., xx, 33 et 35, et le mot de Paul recommandant d'éviter le contact des femmes. I Cor., VII, 1. Les textes invoqués par l'Église en faveur du mariage, les cathares les appliquent au mariage spirituel qui réunit au ciel l'âme réhabilitée et le corps immatériel qu'elle y a laissé au jour de sa chute. — *b*. — La génération est l'œuvre du diable. Elle fait descendre dans un corps misérable une âme qui vivait heureuse en Dieu. En conséquence, celui qui reçoit l'initiation du *consolamentum* promet de ne jamais se marier et les hérétiques préfèrent le libertinage au mariage. Sur ces doctrines albigeoises du mariage, cf. Döllinger, *Geschichte der gnostischmanichaischen Sekten im früheren Mittelalter*, Munich, 1890, p. 174-178; J. Guiraud, *L'Albigéisme languedocien aux XIIe et XIIIe siècles*, dans *Cartulaire de N.-D. de Prouille*, t. I, p. LXXIV-LXXIX et p. XCII; P. Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIIIe siècle*, Paris, 1903, p. 63-68. Cette condamnation du mariage est une des doctrines primitives des cathares. C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois*, 1849, t. II, p. 273, et il n'y a pas de raison sérieuse de croire, avec Schmidt, *ibid.*, p. 87 que les dualistes absolus la rejetaient. Sur les raisons, intéressantes, mais douteuses de condamner le mariage qu'Alain attribue aux cathares, cf. Alphandéry, *op. cit.*, p. 65 sq.

Les doctrines cathares constituaient un très grave péril pour la société. Des millions d'hommes les ont professées et peut-être appliquées. Ce qui explique la réaction vive des conciles et de la doctrine.

Lucius III, au concile de Vérone (1184), prend des mesures contre ceux qui n'acceptent point sur le mariage les enseignements de l'Église romaine : *Décrétales*, V, VII, 9, c. *Ad abolendum*. Le premier canon du quatrième concile du Latran (1216) qui a été inséré dans les *Décrétales*, I, I, 1, justifie le mariage : *Non solum autem virgines et continentes, verum etiam conjugati per fidem rectam et operationem bonam placentes Deo ad æternam merentur beatitudinem pervenire*. La papauté a défendu avec constance la dignité du mariage. En 1159 encore, Pie II sévit contre les hérétiques bretons. Raynaldi, *Annales*, a. 1459, n. 30; d'Argentré, *Collect. judiciorum*, t. I *b*, p. 253.

La propagande albigeoise fut l'occasion pour les prédicateurs et polémistes orthodoxes de réunir tous les textes et tous les arguments qui, dans la tradition catholique, justifient le mariage. Dès la seconde moitié du XIIe siècle, sont composés des florilèges scripturaires : l'*Antihæresis* d'Ébrard, dont le c. VII a pour sujet le mariage, édit. Gretser, *Opera omnia*, t. XII *b*, p. 142-145; le sermon de Bonacurse, dont nous avons un texte si incertain dans *P. L.*, t. CCIV, col. 780 sq.; le traité d'Ermengaud, *ibid.*, col. 1339-1342. D'autres ouvrages, comme le *Sermon contre les cathares* d'Eckert, abbé de Schonau († 1185), dans *P. L.*, t. CXCV, col. 26 à 36, et le *Contra hæreticos* d'Alain de Lille († 1185), l. I, c. LXIV, *P. L.*, t. CCX, col. 365-369, relient les textes relatifs au mariage par un commentaire. La plus ample réfutation des erreurs albigeoises sur le mariage est celle du dominicain Moneta de Crémone († 1235), *Adversus valdenses et catharos libri quinque*, l. IV, c. VII, Rome, 1743, p. 315-346, qui, en trois paragraphes, réunit successivement les textes scripturaires, les arguments opposables aux hérétiques, les preuves que le mariage est licite, bon et saint; la *Disputatio inter catholicum et paterinum hæreticum* de Grégoire de Florence († 1211), dans Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdot.*, t. V, col. 1711-1715 et Rainier Sacchoni, *ibid.*, col. 1779, présentent des arguments brefs.

Cette réhabilitation du mariage, bien qu'elle soit l'œuvre de polémistes distingués, ne présente pas tout l'intérêt que l'on pourrait attendre : la méthode d'autorité y joue le rôle principal et il pourrait être seulement curieux d'étudier le choix qui fut fait parmi les textes scripturaires.

La discussion devait prendre beaucoup plus d'ampleur dans les ouvrages des grands scolastiques : ils se demandèrent si le mariage est de droit naturel, quelle est la valeur de l'acte conjugal, comment il convient d'apprécier les biens du mariage.

b) Mariage et droit naturel. — De bonne heure, les scolastiques se sont préoccupés d'assurer au mariage le fondement du droit naturel. La discussion est déjà avancée dans la *Somme* de Roland de Crémone, ms. *cit.*, fol. 132 sq. Elle prend toute son ampleur dans les grands commentaires du milieu du XIIIe siècle. Sur le droit naturel dans la doctrine des scolastiques, voir l'ouvrage de Stockums, et M. Grabmann, *Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin*, dans *Archiv für Rechts und Wirtschaftsphilosophie*, 1922, p. 12-53. On ne trouvera guère de renseignements spéciaux sur notre sujet dans Fr. Wagner, *Das natürliche Sittengesetz nach der Lehre des hl. Thomas von Aquino*, Fribourg, 1911, qui cependant souligne l'importance de la définition du droit naturel donnée à propos du mariage, dist. XXXIII, q. I, a. 1; voir aussi L. Baur, *Die Lehre vom Naturrecht bei Bonaventura*. (Mélanges Bäumker), 1913, p. 231.

Les raisons de douter si le mariage est de droit naturel sont exposées en termes identiques par Albert le Grand et saint Thomas. Toutes les espèces animales ne le pratiquent point : la nature incline seulement à la copulation, laquelle ne fait point le mariage. Les hommes eux-mêmes, à l'état de nature, vivaient dans les forêts sans constituer des familles. Encore aujourd'hui, le contrat de mariage a des formes diverses chez les divers peuples : variété contraire à la nature. En revanche, le *Digeste* et les *Institutes* présentent le mariage comme de droit naturel et Cicéron aussi et Aristote, qui voit dans l'homme *animale naturale conjugale magis quam politicum*, « un animal destiné à la vie conjugale plutôt qu'à la vie civile », qualité commune à tous les êtres animés : ainsi, chaque couple d'oiseaux a son nid. Et l'organisation des hommes, la répartition des travaux ne se conçoivent pas sans le mariage.

Ces arguments, les scolastiques les adoptent. La réception de l'aristotélisme est sur ce point si complète, qu'Albert le Grand se borne à transcrire un fragment du *Commentaire* d'Aspasius sur le l. IX de l'*Éthique* : l'union des sexes ne réalise la fin parfaite dont la raison de l'homme est avide que si elle aboutit à la procréation et à l'éducation des enfants. Avec plus de force, saint Thomas distingue une double

action de la nature : la nature impose certaines choses, elle incline à certaines autres choses. Le mariage n'appartient pas à la première catégorie, mais bien à la seconde. La raison naturelle y incline de deux manières : en disposant les pères à élever leurs enfants, les époux à s'entr'aider dans une association durable. Car la génération n'est pas le seul but assigné par la nature au père ; il y faut ajouter l'entretien de l'enfant, son éducation complète, *esse, nutrimentum, disciplinam*, sa promotion à l'état parfait, celui où il est capable de vertu. Et l'association passagère de l'homme et de la femme ne répond point à leur besoin constant de secours mutuel. Ainsi, la raison incline à reconnaître l'indiscutable nécessité de l'union permanente de l'homme et de la femme, des enfants et des parents, c'est-à-dire le mariage. Il n'est donc point vrai que la nature incline seulement à la copulation. La loi commune, c'est la procréation dans le mariage. C'est un caractère spécifique et l'une des supériorités de l'homme que son inclination au mariage. Si les animaux ne pratiquent point le mariage aussi parfaitement que les hommes, cela tient à la mesure de leurs instincts et facultés. Chez les uns, le mâle nourrit sa progéniture, chez les autres, il n'a aucun soin de celle-ci. Il est normal que l'homme ait une conception plus élevée du mariage que les autres êtres. Et les besoins de l'enfant sont naturellement tels et si durables qu'ils requièrent une application durable du père, tandis que chez les autres animaux, il arrive que les petits puissent immédiatement pourvoir à leur sustentation, seuls ou avec le secours de leur mère. Ce que dit Cicéron de l'anarchie des primitifs ne peut être vrai que de quelques clans, mais les Écritures attestent l'existence du mariage dès l'origine du monde. S'il y a, enfin, des différences entre les usages matrimoniaux, c'est que la nature humaine est mobile : d'ailleurs, ces différences ne portent que sur les accidents.

De toutes ces raisons, où l'on reconnaît la part très large d'Aristote, il est permis de conclure que le mariage est de droit naturel. Et déjà, la question plus précise des *caractères* que lui assigne la nature est partiellement résolue par les arguments que nous avons résumés : la nature prescrit l'indissolubilité. De droit naturel, le mariage est indissoluble, puisque la nature exige que les parents surveillent toute leur vie l'éducation des enfants. Duns Scot rattache directement l'indissolubilité à la loi divine. *Report. paris.*, dist. XXXI, q. un., n. 11.

Les raisons de douter si la *monogamie* est de droit naturel étaient multiples : l'exemple de nombreuses espèces animales, l'absence d'une coutume et d'un précepte universels, la pratique des patriarches, le but même du mariage, qui se réalise mieux dans la polygamie et jusqu'aux raisonnements subtils d'Aristote. A quoi l'on oppose la Genèse, II, 24 *(Erunt duo)*, qu'un homme ne peut, juridiquement, engager son corps à plusieurs femmes, que la pluralité d'épouses va contre l'exclusivité naturelle de l'amour. Saint Thomas résoud la difficulté par sa distinction des préceptes premiers et des préceptes seconds ; cf. Sertillanges, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, 2e édit., p. 146 sq. Le mariage a pour fin principale la procréation et l'éducation : la polygamie n'y fait point obstacle (il en va autrement de la polyandrie) ; mais elle s'oppose aux préceptes seconds, à la fin secondaire qui est l'association, la collaboration des époux. Duns Scot exclut la monogamie de la catégorie des *prima principia practica* qui forment au sens strict la loi de nature : elle appartient à la catégorie des principes *legi naturæ multum consona*, dont Dieu peut dispenser. *Opus oxon.*, dist. XXXIII, q. I, n. 7 ; *Report. paris.*, dist. XXXIII, q. II, n. 7. Pierre Auriol, dist. XXXIII, q. I, a. 1, cherche à prouver que la polygamie est contre le *primarium jus naturæ* et ne peut être tolérée par dispense. Sur ces point encore, Pierre de la Pallu est d'un autre avis. Dist. XXXIII, q. I, a. 1.

La plus grave des difficultés, ou plutôt celle qui semble préoccuper le plus les scolastiques quand ils défendent les caractères du mariage en droit naturel, c'est dans la coutume d'Israël qu'ils la trouvent. Si l'indissolubilité et la monogamie sont de droit naturel, comment expliquer le libelle de répudiation et la polygamie des patriarches? Quant au libelle de répudiation, saint Thomas expose les deux opinions que l'on professait en son temps ; la plus commune est que la répudiation était, chez les Israélites, un péché sans peine,. la seconde, et la plus probable, selon saint Thomas, c'est que la répudiation est en soi un mal, mais que la permission de Dieu l'a rendue licite. Dist. XXXIII, q. II, a. 2, sol. 2. Cf. ci-dessus DIVORCE, t. IV, col. 1458 sq.

La polygamie des patriarches ne cause pas moins de surprise. Le progrès des inquiétudes avouées sur ce sujet par les théologiens est assez curieux à suivre. Pierre Lombard s'était placé au point de vue purement spirituel : les patriarches ont-ils péché en prenant plusieurs femmes? La préoccupation des canonistes et théologiens de la fin du XIIe et du début du XIIIe siècle va plus avant : elle est plus juridique. Ils se demandent comment, dans la polygamie, se réalise l'*individua consuetudo vitæ?* Y eut-il un mariage entre Jacob et Rachel, un autre entre Jacob et Lia ou un seul mariage de Jacob avec Rachel et Lia ou un seul mariage, celui qui fut conclu lors de l'échange, avec Rachel, des *verba de præsenti?* Cette dernière opinion est celle de Robert de Courson, qui consacre une bonne partie de son premier chapitre (édit. Malherbe, p. 2-4), à discuter le problème et les opinions de ses contemporains.

C'est une des questions auxquelles s'arrêtera Hugues de Saint-Cher, *ms. cité*, fol. 144 v°. Albert le Grand lui consacre une des quatre parties de son petit traité inédit, *Du mariage, ms. cité*, fol. 215 r° sq. En somme, il réunit les préoccupations de ses prédécesseurs. Il se demande d'abord si les *antiqui patres* ont pu licitement avoir plusieurs femmes. Réponse affirmative : *dicimus quod licuit habere plures dispensatorie.* — Toutes ces femmes étaient-elles *uxores? Dicimus quod non fuerunt plures uxores sed uxorio affectu cognitæ. Si autem quæritur quid sit uxorarius affectus, dico quod mulieris affectus spe pietatis in prole et non intentione libidinis dicitur uxorarius affectus*, fol. 216.

Jusqu'alors, les préceptes du droit naturel n'ont guère joué de rôle dans le débat. C'est qu'ils n'ont point encore attiré fortement, non plus que la notion de dispense à la loi naturelle, l'attention des théologiens. Brys, *op. cit.*, p. 256 sq. Cette indifférence ne devait point durer. Albert le Grand insère le problème de la polygamie des patriarches dans un très ample exposé des caractères du mariage en droit naturel. Dist. XXXIII. Et il montre les raisons pour lesquelles Dieu accorda aux patriarches une dispense qui, d'ailleurs, n'est point tout à fait contraire au droit naturel. L'explication de la polygamie des patriarches est concise et définitive dans les *Commentaires* de saint Thomas. Dist. XXXIII, q. I, a. 2, sol. Cf. O. Lottin, *Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs*, dans *Ephemerides theol. Lovan.*, 1926, p. 163-167. L'interprétation de la dispense donna lieu à des considérations profondes sur le gouvernement divin, notamment dans Duns Scot, *Report. paris.*, dist. XXXIII, q. II, n. 5 sq. ; l'interprétation même de ces textes de Scot tient une place dans les controverses récentes ; cf. B. Landry, *Duns Scot*, Paris, 1922, p. 255 sq. et la solide réponse de É. Longpré, *La philosophie du B. Duns Scot*, Paris, 1924, p. 83 sq.

e) Valeur de l'acte conjugal. — Si le mariage est un état naturel, n'y faut-il point reconnaître aujourd'hui la marque de la nature déchue? L'acte conjugal n'est-il pas un relâchement coupable de la chair?

Les scolastiques rencontraient sur ce point la critique des hérésiarques et celle de ces philosophes qui condamnent en toute union charnelle une délectation superflue et le trouble de la raison. On leur objectait encore que Pierre Lombard cherche à cet acte des excuses, et qu'il est accompli dans le secret : preuves qu'il ne va point sans honte et sans péché.

D'assez nombreux canonistes et théologiens soutiennent que l'acte conjugal ne peut jamais s'accomplir sans péché : *Est enim quidam fervor, quædam voluptas, quæ semper peccatum est, ut XXXIII, q. IV, Vir (c. 4). Ecce hic expresse habetur quod opus conjugale nunquam potest exerceri sine peccato.* Huguccio, in c. 4, caus. XXXII, q. II, *ad verbum non datur*, cité par F. Gillmann, dans *Der Katholik*, 1909, t. II, p. 214, n. 5. Huguccio ajoute que, si les hérétiques ont tort de dire *quod concubitus non potest fieri sine peccato*, c'est qu'ils entendent par là : péché mortel, alors que l'union accomplie en vue de fins licites n'a pour conséquence qu'un péché véniel. On trouvera la même opinion dans Rufin (édit. Singer, p. 481) et dans un manuscrit d'Erlangen, cité par Gillmann : *Sed melior et celebrior est opinio ut dicatur quod (carnale commercium) non possit sine culpa compleri.* Plusieurs théologiens du XIIe siècle et du début du XIIIe professent une opinion sévère : R. Pull, *Sent.*, l. VII, c. XXX, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 948; Pierre de Poitiers, *P. L.*, t. CCXI, col. 1258 et 1263; Innocent III, *De contemptu mundi*, l. I, c. I, *P. L.*, t. CCXVII, col. 703, et *Commentaria in ps. IV pœnit.* (?), *ibid.*, col. 1058.

Aussi se trouve-t-il des auteurs, dans cette période, pour interdire les relations conjugales presque tous les jours de la semaine : le jeudi, en souvenir de l'arrestation de Notre-Seigneur, le vendredi en commémoration de sa mort, le samedi en l'honneur de la sainte Vierge, le dimanche, jour de la Résurrection, le lundi, jour consacré aux défunts et encore certains jours de fête. Cf. Pierre le Chantre, *op. cit.*, Bibl. Nat., ms. lat. 3258, fol. 211 et Robert de Courson, *op. cit.*, fol. 105. Cette disposition à la rigueur, qu'il serait intéressant de confronter avec les prescriptions et doctrines relatives au jeûne et à l'abstinence, s'explique par la force de la tradition pessimiste, par la répugnance que cause aux moralistes toute volupté charnelle, et si l'acte générateur accompli en vue de sa fin légitime n'est point excepté, c'est que, pour la plupart des théologiens antérieurs à saint Thomas, le péché d'origine se propage par la concupiscence de l'acte conjugal. La concupiscence dans l'acte conjugal « souille le germe vital ». J.-B. Kors, *La justice primitive et le péché originel d'après saint Thomas*, Ire partie, *Les sources*, p. 38, 42, 49, 54, 58, 76.

Une sorte de réaction contre le rigorisme fut entreprise par Pierre le Chantre et ses disciples. D'abord, ils classent parmi les semi-hérétiques ceux qui, prohibant les relations conjugales cinq jours par semaine, « s'efforcent par des moyens obliques de détruire le mariage ». Pierre le Chantre et Robert de Courson, *loc. cit.* Pratique et bienveillant, Robert de Courson observe que ces relations ne sont pas toujours inspirées par la recherche d'une fin précise et qu'on ne saurait déclarer mortellement coupable celui qui use en toute simplicité, sans cause définie, de son droit. Mieux, ces actes que tant de docteurs réprouvent ne peuvent-ils être méritoires? Cette question donna lieu vers la fin du XIIe siècle à des débats, où Pierre le Chantre prit une grande part, et qui furent particulièrement vifs en l'année de sa mort (1197), au dire de Robert de Courson, dont nous suivons les développements, *op. cit.*, fol. 101-106. Que l'acte conjugal accompli *ex caritate*, en vue de la procréation, ou par devoir, ou pour éviter l'incontinence soit méritoire, cela résulte de l'intention même, et de la prudence qui l'anime : *omne opus cujuscumque virtutis meritorium est.* On objecte : *in aliqua parte ejus efficitur homo totus caro.* Mais il faudrait donc dire que les actes pieux ou héroïques perdent leur mérite parce que l'esprit est momentanément détourné par quelque circonstance extérieure de la pensée de Dieu. En réalité, il convient de décomposer l'acte comme le fait Pierre le Chantre et d'y reconnaître les moments du mérite et ceux du péché véniel : l'intention est méritoire, la délectation charnelle véniellement coupable.

La dispute s'était encore compliquée dans le premier tiers du XIIIe siècle, si l'on s'en rapporte aux explications de Hugues de Saint-Cher qui, après avoir posé la question : l'acte conjugal peut-il être accompli sans péché? expose tous les arguments *pro* et *contra*, et conclut : *Solutio hujus dependet ab illa quæstione qua quæritur utrum primi motus sint peccata. Illi qui dicunt quod primi motus sint peccata dicunt quod opus conjugale non potest fieri sine peccato ad minus veniali. Alii qui dicunt quod primi motus non sint peccata dicunt quod non omne opus conjugale sit peccatum... Ms. cité*, fol. 139. Hugues de Saint-Cher appartient à cette dernière catégorie : *asserimus secure quod non omne opus conjugale est peccatum, immo quandoque meritorium vitæ æternæ.* Et il se rallie à la distinction augustinienne des quatre causes de l'*opus conjugale*.

Ces débats s'apaisèrent, comme bien d'autres, au milieu du XIIIe siècle. Les textes allégués à la charge de l'acte conjugal, Albert le Grand et saint Thomas les expliquent et ils invoquent, en sens contraire, plusieurs autres textes. Ne leur suffisait-il point, d'ailleurs, d'avoir prouvé que la *virtus generativa* est une vertu naturelle, que, donc, l'acte conjugal est nécessaire. On ne sera pas surpris que nul n'ait mieux affirmé que saint Thomas, avec un optimisme plus ferme et plus lucide, la bonté des inclinations naturelles. « Si la nature corporelle a été instituée par un Dieu bon, il est impossible de dire que ce qui concerne la conservation de la nature corporelle et à quoi la nature incline soit universellement mauvais. » Donc, il est impossible que l'acte de la procréation *sit universaliter illicitus, ut in eo medium virtutis inveniri non possit.* Dist. XXVI, q. I, a. 3, sol.

L'acte conjugal est-il simplement utile ou vraiment honnête, se demandent les théologiens. Que signifient ces excuses dont parle le Lombard? L'honnêteté, l'utilité, la délectation ont leur part dans le mariage, répond saint Bonaventure, mêlées cependant de leurs contraires, dist. XXXI, a. 1, q. I, ce qui explique la nécessité des excuses fournies par les trois biens du mariage. La définition même de ces trois biens donna lieu à une controverse entre canonistes et théologiens, vers la fin du XIIe siècle. Bazianus († 1197), l'inaugura et ses disciples le suivirent; Robert de Courson les combat (c. 5, *De bonis matrimonii*, copie Malherbe, fol. 19) : *Bazianus et sui sequaces exponebant hæc negative, dicentes quod in matrimonio debet esse proles, id est animus non contrarius proli et fides, ut neuter ad alienum thorum transeat et sacramentum ut nunquam divortium fiat. Sed sic non exponitur quid unumquodque istorum sit, et ideo nobis videtur aliter solvendum, ut dicamus quod proles hic dicitur spes prolis procreandæ ad cultum Dei et fides observantia mutuæ servitutis et conjugalis castitatis et sacramentum matrimonii sanctitas sive firmitas, vel si mavis dicere, inseparabilitas.* Les scolastiques écartent avec soin les malentendus que pourrait suggérer cette notion des *bona excusantia*. L'excuse, observe Albert le Grand, s'applique à la *pœna ex culpa patris procedens*. Et saint Thomas note

bien qu'il ne s'agit pas d'une excuse extérieure, mais que ces biens qui assurent l'honnêteté du mariage sont *de ratione matrimonii.*

Duns Scot, *Report. paris.*, dist. XXXI, q. I, ne veut même point que l'on parle d'excuse, puisque le mariage, par son objet et par sa fin, est un acte honnête, que les biens du mariage existaient déjà dans l'état d'innocence, alors qu'il ne pouvait être question d'excuse. Et Pierre Auriol, dist. XXXI, q. I, a. 1, déclare : aucun acte de vertu n'a besoin d'excuse.

La doctrine tend donc à juger l'acte conjugal d'après ses causes. Albert le Grand distingue quatre causes : *spes prolis, fides reddendi debiti, rememoratio boni sacramenti, sanatio infirmitatis,* et trois mobiles : *amor cultus Dei propagandi in prole, amor justitiæ in redditione debiti, fides unionis futuræ in uno spiritu ad Deum.* Dist. XXVI, a. 12. Les trois premières causes et les deux premiers mobiles rendent l'acte méritoire, la quatrième cause en fait un péché véniel si la nature précède la concupiscence, mortel si la volupté est la fin ultime. Saint Thomas reconnaît le mérite de l'acte conjugal s'il a pour cause la justice, *redditio debiti*, ou la religion, procréation d'enfants de Dieu ; s'il a pour cause la volupté, la fidélité restant sauve, il y a faute vénielle ; si cette volupté est prête à s'exercer hors du mariage, péché mortel.

Les scolastiques s'accordent désormais sauf de très rares exceptions, à considérer comme licite, honnête et sans péché, l'acte conjugal qui a pour fin la *procreatio*, la *redditio debiti*, la *rememoratio boni sacramenti.* Encore exigent-ils la modération *etiam in licitis.* Le *vehemens amator*, l'*ardentior amator*, celui qui use sans retenue du mariage pèche mortellement. Cf. H. Lauer, *Die Moraltheologie Alberts des Grossen*, Fribourg-en-B., 1911, p. 351.

Les divergences n'ont été sensibles que sur l'interprétation du *remedium concupiscentiæ*, et elles ont porté quelques théologiens aux extrémités de la rigueur ou de l'indulgence. Que le mariage fût un remède à la concupiscence, les cathares le niaient et probablement aussi certains logiciens, car les objections présentées par Albert le Grand ont un caractère d'école. Comment, se demande-t-on, le mariage qui excite, satisfait, entretient la concupiscence, serait-il un remède, alors que le remède est toujours contraire au mal. S'il le limite, c'est pour en accroître l'intensité. Le remède, répond Albert le Grand n'est pas toujours contraire au mal : il ne peut l'être dans ces maladies invétérées et chroniques où la nature ne supporterait pas une cure radicale. Mais il est faux de dire que le mariage ait tous les effets que l'on prétend sur la concupiscence : les lois divines et humaines lui donnent cette vertu d'empêcher la turpitude du vice ; si la copulation y est permise, elle n'en est point la fin essentielle et ce qu'elle laisse après elle, ce n'est point l'appétit mais l'*infirmitas pœnæ*, d'ailleurs diminuée ; enfin, celui qui mettrait dans le mariage la même passion que dans les relations illicites serait adultère, comme dit Pythagore, allégué par saint Jérôme. Cf. Albert le Grand, dist. XXVI, a. 8.

La dispute se poursuivit sur la valeur de l'acte conjugal accompli en vue d'éviter la fornication ; il est sans péché, au jugement de Durand de Saint-Pourçain, dist. XXXI, q. IV, mais non point selon Pierre de la Pallu, dist. XXXI, q. II. Il n'est pas impossible que l'inclination à l'indulgence s'explique, dans une certaine mesure, par la nécessité de justifier le mariage et son usage normal au temps de l' « amour courtois ». Cf. G. Paris, dans *Romania*, t. XII, p. 518 sq. ; E. Schiött, *L'amour et les amoureux dans les lais de Marie de France*, Lund, 1889, p. 26 sq. Les rapports entre époux sont jugés si peu désirables par les auteurs littéraires qui reflètent et flattent sans doute l'opinion, que certains théologiens ont pu hésiter à appeler coupables des plaisirs que l'on avait tant de peine à contenir dans les bornes du sacrement

d) Mariage et virginité. — Le mariage est un bien, il peut être méritoire, la nature nous y incline. N'est-il pas un devoir ? Quand les théologiens le classent parmi les *non communia* (cf. J. de Ghellinck, *A propos de quelques affirmations du nombre septénaire des sacrements au XIIe siècle*, dans *Recherches de science religieuse*, 1910, p. 493 sq.), parmi les non nécessaires (Otton de Bamberg? dans *P. L.*, t. CLXXIII, col. 1359), ils constatent seulement un fait. Pour résoudre le problème de la liberté du mariage, ils considèrent le plan divin. A l'origine, le mariage fut *sub præcepto*, parce qu'il importait de peupler la terre, de multiplier le nombre des adorateurs de Dieu. Le mariage était alors un devoir en tant qu'il assure la conservation de l'espèce ; il ne l'a jamais été en tant que remède : il y a des remèdes préférables, la contemplation et la pénitence. Cf. Nicolas des Orbeaux († 1465), *Super Sententias compendium singulare*, Paris, 1511, n. f., dist. XXVI. Denys le Chartreux allègue sur ce point divers théologiens du XIIIe siècle. Dans la suite des temps, la liberté fut laissée à chaque homme de choisir entre le mariage et le célibat. Cf. par exemple, saint Bonaventure, dist. XXVI. a. 1. q. III. Car si la vie collective requiert le mariage, comme elle requiert des laboureurs et des soldats, le mariage n'est pas une condition nécessaire de la perfection individuelle : la virginité peut être plus favorable à la croissance spirituelle. Saint Thomas II^a-II^æ, q. CLII, a. 2, ad 1um ; *In IV^{um} Sent.*, dist. XXXIII, q. III. a. 2, ad 2um et 5um ; *In II^{um} Ethic.*, lect. II. Cf. Sertillanges, *op. cit.*, p. 466 sq.

Que la virginité soit supérieure au mariage, c'est une vérité reconnue par les canonistes (Freisen, *op. cit.*, p. 26, sq.) et dont la démonstration tient fort à cœur aux théologiens. Tel commentateur des *Sentences*, comme Robert Cowton, ms. *XCII*, fol. 227, de Merton College (Oxford), consacrera tous ses développements sur le mariage à l'établir. Et tels autres, comme Nicolas des Orbeaux, *loc. cit.*, rappelleront une sentence fameuse : *virginitati attribuitur fructus centesimus, viduitati... sexagesimus, matrimonio... tricesimus.* Cette solution n'allait point sans difficultés théoriques. On objectait : le mariage est de droit naturel, le précepte originel n'a jamais été révoqué, le bien de l'espèce est supérieur à celui des individus, et l'existence même de l'espèce requiert le mariage. Mais saint Thomas montre comment la diversité des vocations est condition de l'harmonie du monde : il faut, pour que la société vive, des hommes mariés et des contemplatifs.

e) La place du mariage dans la société chrétienne. — Les théologiens n'ont pas manqué d'assigner aux gens mariés leur place précise dans la société chrétienne. C'est un lieu commun, à la fin du Moyen Age, de les considérer comme formant un *ordre*. Abbon l'appelait déjà *ordinem*, un état. Dans son *Histoire de l'Occident*, Jacques de Vitry écrit encore, vers 1225, que les gens mariés forment un ordre ; dans un sermon sur les noces de Cana, il élève le sens du mot : Dieu même a institué cet ordre, tandis que les autres ordres, il a laissé aux hommes le soin de les instituer. *Sermones in epistolas et evangelia dominicalia*, Anvers, 1575, p. 156. Au cours du XIIIe siècle, le thème fut popularisé en France par le dominicain Guillaume Pérauld, dans son *De eruditione principum*, l. V, c. XXVI et XXVII (que l'on a souvent attribué à saint Thomas) et dans sa *Summa virtutum ac vitiorum*, ouvrage très répandu, très exploité jusqu'au XVIe siècle, où il énumère les douze fondements de la dignité et sainteté de l'ordre des époux, l. I, part. III, tract. III, c. 15 ; en Alle-

magne, par le franciscain bavarois Berthold de Ratisbonne, dans son célèbre sermon sur les sept sacrements : « Dieu a sanctifié le mariage plus qu'aucun ordre au monde, plus que les frères dechaux, les frères prêcheurs ou les moines gris qui, sur un point, ne peuvent se comparer au saint mariage. On ne peut se passer de cet ordre. Dieu l'a donc commandé. Les autres ordres, il les a seulement conseillés... Comment le ciel serait-il peuplé sans le mariage? » *Bertholds Predigten*, édit. Gobel, 1905, p. 282 sq. Robert de Sorbon appelle le mariage : *sacer ordo*. Et le dominicain Pérégrin, vers 1300, précise encore : l'ordre des époux a Dieu pour abbé. Il n'y a guère de lieu commun plus répandu en France et en Allemagne à la fin du Moyen Age. On le trouve non seulement dans de nombreux sermons, mais dans la littérature religieuse de tous les pays chrétiens : toute une série de traités imprimés ou manuscrits, composés en Allemagne, à la fin du XV[e] siècle, le développent et le *Speculum humanæ vitæ* de Rodrigo Sanchez de Arevalo, Rome, 1468, l. I, c. XI, l'accueille. Les douze chefs d'honneur relevés par Guillaume Pérauld ont eu un tel succès jusque dans les premiers livres de la prose allemande et ils groupent si bien toutes les raisons de la faveur de l'Église pour le mariage que nous les énumérons brièvement : c'est le plus ancien des ordres, fondé par Dieu, dans le plus saint des lieux, au temps de l'innocence; conservé lors du déluge; la mère de Dieu a voulu en faire partie, le Christ l'a honoré par sa présence aux noces de Cana, où il fit son premier miracle; l'Église le bénit; il est la source des générations fidèles, le septième sacrement, et il autorise des actes qui, hors mariage, sont des péchés mortels.

Les prédicateurs et les écrivains ne s'en tiennent pas à assigner au mariage ce rang très élevé. S'il est un ordre, il n'y faut entrer qu'avec décence et pour des motifs honorables. Jacques de Vitry tonne contre les « mariages d'argent ». « Le jour des noces, ce n'est pas la fiancée que l'on devrait conduire à l'église, mais bien son argent et ses vaches. » Et le dominicain Jean Herolt, dans la seconde moitié du XV[e] siècle, recommande aux jeunes gens d'apprendre les règles de l'ordre conjugal, car il n'y a pas de noviciat, avant d'y entrer, ni de dispense, une fois qu'on s'y est engagé. Or, les règles de l'ordre doivent être bien observées, répète, vers le même temps, le franciscain Jean Gritsch, de Bâle, dont les sermons eurent un si grand succès. La plus douce, rappelée par Guillaume Pérauld et Pérégrin, est celle de l'amour mutuel. Il y a d'autres obligations plus mêlées de peine, tout un statut de l'ordre des gens mariés que présentent des ouvrages généraux, comme le *Doctrinale* du chartreux Erhard Gross ou bien des ouvrages spéciaux, comme le *Miroir de l'ordre des gens mariés* du dominicain saxon Marc de Weida (1487). Les devoirs d'éducation forment l'objet d'un chapitre.

Toute cette conception de l'*ordo* a été signalée à plusieurs reprises, notamment par Michael, *op. cit.* Denifle a attiré l'attention sur son importance, trad. Paquier, t. II, p. 72 sq. Elle fait l'objet d'un article substantiel, que nous avons largement utilisé, de N. Paulus, *Mittelalterliche Stimmen über den Eheorden*, dans *Historisch-politische Blätter*, 1908, t. CXLI, p. 1008-1021 et de quelques pages de F. Falk, *Die Ehe am Ausgange des Mittelalters*, Fribourg-en-B., 1908.

Il ne s'agit point là d'une fantaisie verbale sans portée. Rien ne montre mieux la tendance des prédicateurs populaires, des moralistes, à exalter et, en somme, à majorer la valeur de l'état de mariage, puisque, à la lettre, ils le placent avant la profession religieuse, ni le souci général de l'Église de soumettre les gens mariés à une discipline stricte, à l'observation de leurs devoirs. Il convient d'ajouter que le droit canonique secondait efficacement les vues des prédicateurs et des moralistes. « Par un élan naturel et un parti pris puissant », il favorise la conclusion des mariages. « Il pousse au mariage tous ceux qui ne se sentent pas capables de porter l'état supérieur de virginité ou de continence. » Il leur a « tendu des pièges ». Esmein, *op. cit.*, t. I, p. 85 sq. La formation du lien, il la rend facile, en n'exigeant aucune forme, en supprimant des incapacités, des conditions gênantes, en créant la théorie des mariages présumés. Et il a posé cette règle qu'il faut toujours « juger en faveur du mariage ».

La disposition générale de l'Église à l'égard de l'état de mariage est donc très nettement marquée : elle le considère comme naturel, honnête et saint. La lutte contre l'hérésie, dont l'un des traits généraux, au XIII[e] siècle, est d'être hostile au mariage, l'incite à donner tout leur relief à ces caractères essentiels. Une tendance austère, ascétique, continue de se manifester chez certains docteurs, mais elle n'aboutit pratiquement qu'à des conflits très limités sur la casuistique. Et la méfiance de l'Église à l'égard de la chair, que la croyance au péché originel impose, n'aboutit qu'à poser des règles d'une haute moralité. L'une des séductions de la doctrine que nous avons exposée n'est-elle point la recherche constante d'un accord entre la nature et la raison, les besoins de l'homme et sa vocation supérieure?

2. *La théorie du contrat.* — L'état de mariage dépend chez tous les peuples soit de l'accomplissement de rites définis, soit d'une manifestation de volonté, faute de quoi n'existe entre l'homme et la femme associés qu'une liaison de fait ou une condition inférieure à celle de l'union légitime.

Selon les temps et les lieux, le droit a exigé des cérémonies solennelles, comme chez les Germains, ou la simple preuve de l'*affectus maritalis*, comme chez les Romains. Aucune de ces conceptions n'exclut, aucune n'impose la notion explicite du contrat, d'un accord de volontés en vue de produire des effets juridiques. En fait, les peuples anciens ont traité plutôt le mariage comme une institution, sans doute parce que l'intérêt religieux ou social, le caractère impérieux de la coutume leur cachaient le jeu des volontés individuelles, des engagements personnels dans le mariage. Au contraire, la doctrine classique qui nous occupe a reconnu dans le mariage un contrat. Elle en a déterminé la nature, le mode de formation, les effets. Nous examinerons méthodiquement ces divers sujets, en nous plaçant surtout, même dans ce domaine juridique, au point de vue des théologiens.

a) Le mariage est un contrat. — Les Romains n'ont jamais appelé le mariage un contrat, ni cherché à lui appliquer les règles des contrats. Cependant, l'expression *contrahere matrimonium* se rencontre chez les jurisconsultes de l'époque impériale et ils avaient bien remarqué que, comme les contrats consensuels, le mariage est parfait *nudo consensu*. Dig. XX, 1, 4, et XXII, 1, 4.

Les commentateurs des lois romaines, dès avant la renaissance bolonaise, appelaient le mariage un contrat et l'assimilaient, dans leurs exemples, aux contrats consensuels, la vente, la société. Ainsi *Petri Exceptiones legum romanarum*, App. I, c. 20 : *Contractus id est ex utraque parte, simul consensu tractus, sicut nuptiæ et emptio.* Mêmes expressions dans le *Libellus de verbis legalibus*, c. 6. Les glossateurs, bien qu'il leur arrive de déclarer que le mariage n'est pas un contrat, le traitent comme un contrat de société où, simplement, l'union des personnes joue un plus grand rôle que l'esprit de lucre. Irnerius, *Summa Codicis*, édit. Fitting, p. 136, v, 1, et Rogerius, *Summa Codicis*,

éd. Gaudenzi, dans *Bibliotheca juridica Medii Ævi*, t. I, p. 89 sq. Sur une concordance partielle entre Rogerius et la *Summa coloniensis*, cf. W. von Hörmann, *Desponsatio impuberum*, p. 96.

La notion de contrat avait donc été appliquée par le droit séculier et elle était reconnue par les romanistes au moment où se forma le droit des *Décrétales*. Le triomphe de la doctrine de Pierre Lombard devait en favoriser le développement. D'abord, par une sorte de contagion. Les *sponsalia de futuro* sont un contrat : la force des *verba de præsenti* serait-elle moindre? Quand les premiers scolastiques parlent de la *pactio conjugalis* — terme qu'adopte Pierre Lombard, l. IV, dist. XXVII, c. IV — ils n'entendent certes point lui donner une armature moins robuste qu'aux fiançailles. C'était même le premier avantage de cette notion de contrat qu'elle facilitait la réglementation du mariage, en le plaçant dans un cadre solidement établi — pour d'autres figures — par le droit romain : elle avait donc une efficacité juridique et sociale. Cf. Détrez, *Mariage et contrat. Étude historique sur la nature sociale du droit*, Paris, 1907, p. 134 sq. En outre, elle facilitait l'explication du rôle exceptionnel de la volonté humaine dans un acte spirituel. C'est à ce titre que les théologiens l'ont spécialement invoquée.

Non, cependant, sans quelque hésitation. Albert le Grand nous en est témoin. Dans la distinction XXVII, a. 6, *In IV*um *Sent.*, il se demande : pourquoi le consentement est-il requis, par exception, dans ce sacrement de mariage? *Responsio ad hoc est, quod istud sacramentum, ut prius dictum est, consistit in quadam commutatione sive contractu ipsius personæ contrahentis : talis autem commutatio non potest fieri sine consensu commutantis, sive contrahentis : et ideo in isto et non in aliis requiritur consensus.* Tel est l'un des très rares textes d'Albert le Grand où il soit question du contrat; et l'on voit qu'il ne tient pas fort à ce terme. Saint Thomas l'emploie presque toujours avec des réserves ou des tours embarrassés. Tantôt il signale une analogie : *Conjunctio matrimonialis fit ad modum obligationis in contractibus materialibus. In IV*um *Sent.*, dist. XXVII, q. I, a. 2, quæst. 4, sol. 2; tantôt il admet vaguement que *in matrimonio fit contractus*, *ibid.*, quæst. 2; tantôt il voit dans le mariage une sorte de contrat : *in matrimonio, cum sit* QUIDAM *contractus, est quædam promissio, per quam talis vir tali mulieri determinatur. IV*um *Sent.*, dist. XXXI, q. I, a. 2, ad 2um.

La dénomination de contrat ne s'acclimate donc point sans peine. Et nous écrivons à dessein : la dénomination. Quant au fond, les scolastiques n'ont aucune répugnance à traiter le mariage comme une sorte de contrat. Tous s'accordent à reconnaître que le consentement crée à la fois et des obligations entre les époux et le sacrement. La légère réserve que semble indiquer le langage d'Albert le Grand et de saint Thomas ne porte que sur la catégorie de l'obligation, le nom qu'il convient de lui appliquer.

Chez les franciscains, le nom de contrat ne semble pas avoir rencontré les mêmes résistances. Saint Bonaventure l'emploie à plusieurs reprises sans l'ombre d'une hésitation : ainsi, dans la théorie des conditions, *In IV*um *Sent.*, dist. XXVIII, a. un., q. III et à propos du mariage clandestin (*cum non potest primus contractus probari...*) *ibid.*, q. V, et dans sa conclusion sur le rôle de l'autorité paternelle : *Contractus matrimonii debet esse liber nec ordinarie subjicitur præcepto parentum obligatorio.* Dist. XXIX, a. un., q. III.

Le langage de Duns Scot est bien résolu. Pour lui, nous l'avons vu, le mariage est incontestablement un contrat. *Opus oxon.*, dist. XXVI, q. un., n. 8 : *dicitur enim contractus, quasi simul tractus duarum voluntatum.* Et il le définit : *Contractus matrimonii est maris et feminæ mutua translatio corporum suorum, pro usu perpetuo ad procreandam prolem, debite educandum. Ibid.*, n. 17. L'opinion commune, à partir de la fin du XIIIe siècle, adhère à cette conception très nette du contrat.

b) *Le mariage est un contrat consensuel.* — Parfois, pour préciser davantage, les théologiens proposent une assimilation arbitraire et quelque peu dangereuse à tel ou tel contrat.

Ainsi, Duns Scot interprète le contrat de mariage comme une donation mutuelle ou un échange : *contractus iste non potest esse nisi mutuæ donationis vel permutationis, quod idem est, potestatis corporum pro usu perpetuo ad istum finem. Opus oxon.*, dist. XXVI, q. un.; *Report paris.*, l. IV, dist. XXVIII, n. 14. *Contractus sive commutatio*, dit déjà Albert le Grand.

Beaucoup de théologiens et de canonistes, professant une toute autre opinion, inclinent à considérer le mariage comme un contrat verbal. *Obligatio verborum*, avait dit Pierre Lombard. Et bien d'autres le répètent : Geoffroy de Trani, Innocent IV, Guillaume Durant... Peut-être faut-il voir dans cette conception l'influence de la pratique séculière : l'usage de la stipulation, c'est-à-dire du contrat verbal, solennel, pour la conclusion des mariages est constaté par les *Exceptiones Petri* et le *Livre de Tubingue.* Bonaguida, édit. Wunderlich, p. 189, II, 7, semble bien indiquer que la stipulation est d'usage courant dans sa région d'Arezzo. Si l'on accepte la conjecture très plausible de Brandileone, la stipulation se serait introduite dans le droit populaire de l'Italie : elle permettait à ces populations, qui ne connaissent point l'usage germanique du mariage conclu devant un officier public, d'assurer à leur mariage une publicité suffisante. En tout cas, les canonistes jusqu'au milieu du XIIIe siècle, insistent sur la nécessité des paroles quand les parties peuvent parler.

Il est probable cependant que seul le souci de la preuve les inspire. Car l'opinion générale est que le mariage se forme *solo consensu* et appartient donc à la catégorie des contrats consensuels. Hostiensis l'affirme énergiquement : *...sufficit quod de consensu appareat qualitercumque sicut dicit lex in consimili contractu... locationis et emptionis qui solo consensu contrahitur...* Tantôt on le rapproche de la vente, tantôt de la société : assimilations maladroites, mais qui montrent du moins, que l'on ne se méprend point sur la nature du contrat.

Le mariage est donc un contrat consensuel, non point un contrat solennel. Romanistes et canonistes sont d'accord sur ce point. « Dans le mariage, ni l'écrit ni la solennité ni la dot ne sont nécessaires : ce n'est pas la dot mais l'*affectus matrimonialis* qui fait le mariage, le reste est appendice, » écrit Irnerius. *loc. cit.*, p. 141. Placentin († 1192), dont la *Summa Codicis* est le recueil juridique le plus complet du XIIe siècle, cf. P. de Tourtoulon, *Placentin*, 1896. p. 240, met en relief le même principe, tout en considérant comme légale la *deductio in domum. In Librum V*um *codicis*, tit. IV, *De nuptiis*, Mayence, 1536, p. 197. Mêmes expressions dans Rogerius, *op. cit.*, t. I, p. 92. Au Moyen Age, aucune cérémonie n'est requise par l'Église pour la validité du mariage. Les formalités qu'elle prescrit n'ont d'autre but que de permettre le contrôle des empêchements et de fournir la preuve du contrat.

On ne pourrait être, davantage, tenté de comparer le mariage aux contrats réels. La *copula carnalis* ne contribue en aucune mesure à la formation du lien. Son rôle a été précisé par la doctrine. Saint Thomas l'explique ainsi :... *duplex est integritas. Una quæ attenditur secundum perfectionem primam, quæ consistit in ipso esse rei; alia quæ attenditur secundum perfectio

nem secundam, quæ consistit in operatione. Quia ergo carnalis commixtio est quædam operatio, sive usus matrimonii, per quod facultas ad hoc datur, ideo erit carnalis commixtio de secunda integritate matrimonii, et non de prima. In IVum Sent., dist. XXVI, q. II, a. 4, sol. L'acte conjugal ne concourt donc qu'à la perfection accidentelle du mariage. Sur deux points, cependant, le droit classique continue d'accorder une importance décisive à la *commixtio sexus* : en admettant les mariages présumés, en permettant à un époux d'entrer en religion avant consommation du mariage. Mais si la notion du mariage presumé est adoptée par les théologiens, c'est parce que la consommation postérieure aux fiançailles n'est autre chose que la réalisation d'une promesse, la manifestation d'une volonté actuelle. Albert le Grand, dist. XXVIII, a. 2; saint Thomas, dist. XXVIII, q. I, a. 2. La preuve de cette consommation est fort difficile à faire. Les docteurs admettent généralement que la partie qui affirme qu'elle a eu lieu doit être crue, sauf preuve contraire résultant de l'inspection corporelle de la femme, de la constatation de sa virginité. Cf. Esmein, t. I, p. 201 sq. Le plus souvent, semble-t-il, c'est la preuve des fiançailles qui ne peut être fournie. Dans le *Registre des causes civiles de l'officialité de Paris*, édit. Petit, 1919, il arrive souvent qu'une femme invoque l'application de la théorie du mariage présumé. L'homme ne nie point l'avoir connue, mais il nie les fiançailles et il est absous, cf. p. 1, 117, 145, 253, 465, 515, etc. De cette théorie des mariages présumés, il convient de rapprocher deux autres cas où la copulation réalise le mariage : la copulation libre purifie un consentement vicié par l'erreur ou la crainte et actualise un consentement conditionnel.

Quant à la seconde exception aux principes généraux, l'une des plus amples justifications s'en trouve dans le *Sacramentale* de Guillaume de Montlauzun, Bibl. Nat., ms. lat *3205*, fol. 59 : le simple accord des volontés, peut être détruit, mais aucun acte contraire ne saurait annuler l'effet de la *copula carnalis*. Et puis, la charité, cause et fruit du mariage, n'est-elle point renforcée par l'entrée en religion? ...*nec videtur violator caritatis qui hanc in melius fortificat.*

Le pouvoir du pape de dispenser du mariage non consommé a donné lieu à une longue et intéressante controverse entre canonistes. Cf. J. Brys, *De dispensatione...*, Bruges, 1925, p. 204 sq.; Fahrner, *op. cit.*, p. 180 sq.; F. Gillmann, *Von Privilegium Paulinum*, dans *Archiv für kathol. Kirchenrecht*, 1921, t. CIV, p. 254. Commentant la décrétale d'Alexandre III sur l'entrée en religion des époux avant consommation du mariage (*Compil.*, Iª, III, XXVIII, c. 7), le glossateur Alain explique : « Le mariage non consommé tire son efficacité de la constitution ecclésiastique; le pape a donc sur ce mariage les plus larges pouvoirs. » Opinion qui fut acceptée par tous les canonistes du Moyen Age, avec, parfois, quelques réserves, comme on peut le remarquer chez Hostiensis et Johanne Andreæ.

Les usages attribuent à la *copula carnalis* plus d'importance que ne leur en reconnaît la doctrine. Ainsi les mariages par procuration comportent un simulacre de consommation : Maximilien fit ainsi occuper successivement par procureur le lit de deux princesses : lorsqu'il épousa en 1477 Marie de Bourgogne (cf. Hanauer, *Coutumes matrimoniales au Moyen Age* dans *Mémoires de l'Ac. de Stanislas*, Ve série, t. X, 1892, Nancy, 1893, p. 253 sq., tirage à part, Nancy, 1893, p. 12 sq.) et en 1490, Anne de Bretagne. Tel fut aussi le cérémonial du mariage de l'archiduchesse Marguerite avec Philippe le Beau, duc de Savoie en 1501. E. Blum, *Le mariage par procuration dans l'Ancien Droit*, dans *Nouvelle revue historique de droit*, 1917, p. 199. Et tel était, semble t il, le cérémonial de tout mariage princier dans les pays occidentaux, comme on le voit dans la description du mariage de Frédéric III avec Éléonore de Portugal (1452), dont Æneas Sylvius dit, pour conclure, qu'il s'accomplit selon « la coutume des Allemands, quand il s'agit du mariage des princes », et dans les ordonnances faites par Henri VII d'Angleterre pour sa maison. E. Chénon, *Recherches historiques*, p. 86 sq. Cette coutume des princes trouvait aussi son application chez les particuliers, voire dans les prisons, comme en témoigne un *Registre criminel du Châtelet de Paris*, cité par Chénon, *ibid.*, p. 28, note 1. L'importance du fait de la consommation est encore soulignée par la *benedictio thalami*, *ibid.*, p. 81 sq. Et les coutumes décident généralement que la femme mariée ne gagne son douaire que par la consommation du mariage. Ainsi Beaumanoir, *Coutumes de Beauvoisis*, édit. Salmon, n° 460 : « Douaires est aqnis à la fame si tost comme loiaus mariages et compaignie charnelle est fete entre li et son mari, et autrement non. » Dans certaines coutumes des Flandres, la femme n'est soumise à la puissance de son mari qu'après la première nuit de cohabitation. La coutume d'Eecloo, comme celle de Courtrai, subordonne la confusion des patrimoines à la consommation du mariage. Eecloo, rub. 12, a. 1; Courtrai, rub. 12, a. 1 : « Le mari et la femme après la consommation du mariage sont communs tant de tous leurs biens que de leurs corps. » L. Lotthé, *Le droit des gens mariés dans les Coutumes de Flandre*, Paris, 1909, p. 26, p. 61 sq. L'importance civile de ce « premier coucher » a été bien mise en lumière par Hanauer dans le mémoire précité, p. 16-28, où des textes nombreux sont rassemblés, empruntés au *Miroir de Saxe* aussi bien qu'aux coutumes du Nord et du Centre de la France.

Tous ces textes et ces faits montrent bien que, dans les usages et dans les croyances populaires, la consommation garde une très grande importance, pour la formation du lien matrimonial. Mais l'Église, malgré ces dispositions coutumières et la force des traditions juives ou germaniques, a maintenu très rigoureusement et sans tergiverser à partir du XIIIe siècle, la théorie consensuelle.

Le principe général est donc que le consentement fait le mariage. La théorie du consentement est l'œuvre des théologiens autant que des canonistes. Certains chapitres de cette théorie : contenu, caractères essentiels, fonction précise du consentement, sont dus presque uniquement aux commentateurs des *Sentences*; à d'autres : qualités, expression du consentement, ils ont donné une ampleur remarquable.

c) *Contenu du consentement.* — Le consentement est la cause de l'*ordinatio ad unum* qui fait le mariage. Seulement, il s'agit de définir l'objet de cette *ordinatio*. En quoi consiste le consentement, quelle volonté expriment les époux?

Avec Hugues de Sainte-Victor et Pierre Lombard, les théologiens répondent : la volonté de réaliser l'association conjugale. Mais quelles sont les conséquence simplicites de cette association? Suppose-t-elle la volonté de réaliser l'union charnelle? On se rappelle la réserve des premiers scolastiques sur ce point. Au XIIIe siècle, la réponse de tous les docteurs est fort nette : « ...Ce n'est pas la volonté d'habiter ensemble, ni d'avoir des relations charnelles, qui est cause efficiente du mariage, écrit Guillaume d'Auxerre, c'est la volonté plus générale d'établir l'association conjugale et cette association comprend bien des choses : cohabitation, relations charnelles, services mutuels et pouvoir de chaque époux sur le corps de l'autre. » *Summa aurea...*, Paris (Pigouchet), 1500, fol. 286; cf. J. Strake, *Die Sakramentenlehre des W. von Auxerre*,

Paderborn, 1917, p. 201. Il y a là encore un peu de désordre, qui sera corrigé vers le milieu du XIIIe siècle. Saint Thomas, après avoir fait observer que le mariage n'est pas essentiellement la *copula carnalis* mais une association en vue de cette *copula*, ajoute qu'il est juste de dire que le *consensus in copula carnali* est seulement implicite, *quia potestas carnalis copulæ in quam consentitur est causa carnalis copulæ, sicut potestas utendi re sua est causa usus.* Dist. XXVIII, a. 4, sol. Mêmes expressions dans Richard de Mediavilla, dist. XXVIII, a. 2, q. IV, et dist. XXX, a. 2, q. II. Mais l'opinion d'après laquelle les époux s'engagent simplement à ne point avoir de relations avec une autre personne que celle à qui ils ont donné leur foi garde des partisans. Elle est encore professée par Jacques Almain. D'autres docteurs, en revanche, enseignent que le consentement absolu et exprès *in copulam carnalem* est requis.

La distinction entre la *potestas* et l'*usus*, le pouvoir de réaliser l'union charnelle et l'exercice de ce pouvoir, est donc clairement enseignée. *Consensus qui matrimonium facit est consensus in mutuam suorum corporum potestatem*, écrit saint Bonaventure. *In IVum Sent.*, dist. XXVIII, art. un., q. VI. Les époux se concèdent l'un à l'autre un droit absolu mais rien ne les oblige à en user. Toutes les raisons que l'on invoque pour prouver que les époux consentent *in carnalem copulam* doivent être bien entendues en ce sens qu'ils se reconnaissent un pouvoir, non qu'ils s'engagent à l'exercer. Ainsi la formule : *consentio in te ut non cognoscas me*, est contre la substance du consentement matrimonial, comme contraire à la *potestas*. Et c'est aussi la *potestas*, non point l'exercice de cette *potestas*, qui distingue l'association conjugale de toute autre association. Et si la *copula* est le terme normal du mariage, on n'en peut induire que l'intention de la réaliser en est l'*initium*, car *matrimonium initiatum* et *matrimonium consummatum* ne sont point logiquement enchaînés; il n'y a entre eux qu'un rapport, le rapport de la puissance à l'acte. La consommation procure, sans doute, le principal bien du mariage, *prolem*, mais la procréation est une conséquence immédiate non point du mariage mais de l'acte conjugal auquel elle donne sa perfection; elle n'est pas, d'ailleurs, indispensable au mariage. Enfin, les paroles d'Adam : *Erunt duo in carne una*, s'expliquent par la nécessité pour le premier couple humain d'assurer la multiplication de l'espèce.

Ainsi s'expriment les commentateurs de la distinction XXVIII de Pierre Lombard et spécialement Albert le Grand, saint Bonaventure, saint Thomas, Duns Scot, de qui nous avons résumé les arguments. La conclusion de saint Bonaventure est particulièrement expressive : *aliter datur potestas corporis in contractione matrimonii, aliter in consummatione.* La *potestas carnalis copulæ* est incluse dans le consentement matrimonial, mais l'exercice du droit peut être lié.

Il faut donc admettre que Marie accorda à Joseph la *potestas*. L'explication de cette apparente singularité est l'objet des *Commentaires* sur la distinction XXX des *Sentences*, dont l'histoire appartient à la mariologie. Notons seulement que l'explication de saint Augustin, à savoir que le vœu de Marie était conditionnel, *nisi Deus aliter ordinaret*, est demeurée la plus commune. Les scolastiques admettent que le mariage de Marie ne fut point en tous les sens du mot, parfait : il l'est *quantum ad esse*, non point *quantum ad operationem.* Quant à la haute convenance de ce mariage, saint Thomas l'explique ainsi : il fallait que la sainte Vierge représentât l'Église, qui est vierge et épouse; que la généalogie du Christ fût régulièrement constitutée, or elle ne s'établit point par les femmes, en Israël; que le Christ donnât par sa nativité une approbation au mariage; que la perfection de Marie apparût dans tout son éclat puisqu'elle est demeurée vierge dans le mariage. Saint Thomas, dist. XXX.

d) Qualités du consentement. — Le consentement qui fait le mariage, c'est le consentement *actuel.* Les commentateurs des *Sentences* l'établissent sur la distinction XXVIII de Pierre Lombard, où ils définissent la valeur des fiançailles jurées : le serment ne change point la signification de la promesse, simplement, il la confirme. Mais le futur ne devient pas le présent, parce que l'on a fortifié le pacte. Saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XXVIII, q. I, a. 1. La valeur du serment était fort mal appréciée par certains docteurs, si l'on s'en rapporte aux objections présentées et répétées par les grands scolastiques. *Implere juramentum est de jure divino :* le serment engage l'homme envers Dieu, et rien ne peut abolir cette obligation qui est plus forte que toute obligation purement humaine. Celui qui a juré d'épouser une personne certaine ne saurait donc, par de simples *verba de præsenti*, effacer la garantie divine. Saint Thomas répond que le mariage subséquent avec une autre personne rend illicite le serment primitif, *ibid.*, ad 1um.

Si le consentement doit être actuel, cela n'implique pas qu'il doive être pur et simple. La notion de contrat consensuel permit aux canonistes de justifier l'emploi de la condition dans le mariage. C'est dans leurs commentaires sur le c. 16, caus. XXVIII, q. I (Laodicée 31), qui traite du mariage conclu entre un chrétien et un infidèle et où l'on voulut voir un contrat sous condition de conversion, que les canonistes formèrent la théorie des conditions. Hussarek von Heinlein, *Die bedingte Eheschliessung*, Vienne, 1892, p. 26 sq. Ce n'est qu'à partir d'Huguccio que la validité des conditions est communément admise. Mais à cause de la nature spéciale du mariage (soulignée par Huguccio, cf. Hussarek, p. 74 sq.), il fallut modifier sensiblement la théorie romaine : les canonistes n'admirent point, en général, la rétroactivité des effets du contrat, quand la condition se réalise.

La théorie des conditions reçut dans la doctrine de très amples développements. Les critères posés par les *Décrétales* furent interprétés avec une faveur évidente pour le mariage. Innocent IV admet que les conditions contraires à la substance du mariage, les seules qui le rendent nul, ne peuvent produire leur effet que si les deux parties y consentent expressément. *Apparatus*, in c. 7, X, IV, XV. Parmi les clauses contraires à la substance du mariage, les docteurs se demandent s'il faut placer la condition d'observer la continence. Panormitanus répond affirmativement pour le cas où il y a pacte exprès; mais il ajoute que la volonté tacite de ne point consommer le mariage n'est pas un obstacle à sa validité, comme le montre l'exemple de Marie et Joseph. Panormitanus in c. 16, X, IV, I.

Sur la condition, voir, outre l'ouvrage de Hussarek von Heinlein et les fines critiques de F. Brandileone, *Saggi...*, p. 383-392 : Manenti, *Della inapponibilità del condizioni...*, Sienne, 1889, p. 47 sq.

Le consentement doit, évidemment, être intérieur. S'il manque chez l'un des époux, il n'y a point mariage au for interne. Ce qui fournissait aux sophismes un beau sujet : l'impossibilité de connaître la pensée ferait que les relations conjugales ne peuvent jamais s'établir sans risque de fornication. Albert le Grand répond avec raison que ce risque n'est point général, le déguisement de la pensée restant exceptionnel, que l'Église ne peut juger que selon les apparences et le conjoint aussi, que, donc, le signe du

consentement, même mensonger, permet à l'époux de bonne foi d'exercer les droits qui résultent de son contrat. Dist. XXVII, a. 1, ad 5um et 6um. La distinction des deux fors, la nécessité d'une présomption légale sont nettement établies par saint Bonaventure. Dist. XXVII, a. 2, q. II.

L'hésitation, chose curieuse, était plus grande chez les canonistes. Une décrétale fameuse d'Innocent III, relative à un consentement feint, X, IV, I, 26, faisait « prédominer la vérité absolue même dans le *forum internum* ». Esmein, *op. cit.*, t. I, p. 305. Et la *Glose ordinaire* de Bernard de Parme dit expressément sur ce texte : « Le mariage simulé n'est point un mariage. » Mais elle s'écarte immédiatement de cette maxime. Et les décrétalistes voulurent entendre la décrétale d'Innocent III comme applicable seulement au for interne. Cette question du consentement feint n'eut jamais dans leurs ouvrages ni dans la législation ecclésiastique du Moyen Age une solution parfaitement claire.

e) Vices du consentement. — La théorie des vices du consentement, la crainte et l'erreur, est presque toute entière l'œuvre de la doctrine.

Les menaces de nature à impressionner *constantem virum vel constantem feminam* sont une cause de nullité, et les canonistes disent, en général, de nullité absolue. Panormitanus ajoute que la *copula carnalis* volontaire purgera la *metus* et validera le mariage, sans effet rétroactif. In c. 28, X, IV, I. Mais la théorie de la violence, c'est encore les théologiens qui l'ont développée, dans leurs *Commentaires* sur la distinction XXIX de Pierre Lombard. Avec Aristote ils distinguent la violence simple, *quæ facit necessitatem absolutam*, qui est irrésistible, brutale, et la violence mixte, *quæ facit conditionatam necessitatem*, celle, par exemple, que subit le capitaine qui, pour éviter le pire, jette ses marchandises à la mer. Seule, cette seconde violence qui se confond avec la *metus* peut affecter la volonté. Pour être cause de nullité, il faut avons-nous dit, qu'elle soit de nature à impressionner un homme bien équilibré. Très finement, les théologiens font la psychologie du *constans vir*. Albert le Grand le caractérise *ex virtute, statu, tempore et loco*; saint Thomas, d'après la qualité du danger qu'il redoute normalement et son appréciation de l'urgence.

L'erreur est un des empêchements que les classiques étudient avec le plus d'attention. Robert de Courson, par exemple, lui consacre son plus long chapitre. A la suite de Gratien et de Pierre Lombard, la doctrine envisage successivement l'erreur sur la personne, sur les qualités, sur la fortune, sur la condition.

Chez les canonistes, l'erreur sur la personne fut le sujet de *Gloses* fameuses et pittoresques sur la cause XXIX, q. I, § *Quod autem*, et l'on aboutit à cette conclusion que le mariage est nul quand l'un des conjoints s'est trompé sur l'individualité civile et sociale de l'autre partie, le croyant, par exemple, fils de tel roi, non s'il s'est trompé sur ses qualités, le croyant à tort fils de roi. L'erreur sur la qualité, en effet, n'entraîne point nullité, sauf s'il s'agit d'*error conditionis* : si un homme libre épouse une esclave — non point une serve — la croyant libre ou si une femme libre épouse un esclave, le mariage est nul; cf. Thaner. L'erreur sur la fortune est sans conséquence juridique. Esmein, *op. cit.*, t. I, p. 311-335.

Dans leurs *Commentaires* sur la distinction XXX des *Sentences*, les théologiens approfondissent la notion de l'erreur. Le consentement est un acte de la volonté qui présuppose un acte de l'intelligence. Si la connaissance intellectuelle est empêchée par l'erreur — Albert le Grand montre fort bien de quelle connaissance il s'agit — comment l'acte volontaire aurait-il quelque valeur? Cependant pour que toute valeur lui soit déniée, il faut que l'erreur porte sur un élément essentiel : sujet ou contenu du consentement. Donc l'erreur sur la personne est (de droit naturel) dirimante et l'*error conditionis* aussi, puisque le *servus* ne peut donner à son conjoint la *potestas* sur son corps sans consentement du maître. Toute autre erreur, par exemple sur l'orthodoxie du conjoint, est sans effet. Les objections discutées par les scolastiques, et que nous ne pouvons exposer ici, ne sont point sans intérêt pour la connaissance des idées sociales au Moyen Age.

f) L'autorisation divine. — La volonté des époux n'est pas autonome et souveraine. Elle ne produit son effet qu'avec l'autorisation de Dieu qui s'est manifestée, d'une manière générale, lors de l'institution primitive du mariage et qui, dans chaque contrat, ratifie en quelque sorte le consentement intérieur des époux. Ce consentement est l'occasion, la condition indispensable de l'opération divine qui lie les époux; la conjonction, la relation même qui est le mariage a toujours Dieu pour auteur. *Consensus utriusque personæ est causa proxima matrimonii, sed simul cum institutione divina*, conclut saint Bonaventure, *In IVum Sent.*, dist. XXVII, a. 2, q. I. Le consentement est bien la cause efficiente du mariage, mais non point la cause de sa conservation : le soleil est *causa efficiens et conservans luminis*, le couteau *causa efficiens vulneris*, non point *causa conservans*, et de même le consentement suffit *ut matrimonium fiat, non ut permaneat*, *ibid.*, ad 3um. *Conjunctio sive ipsa relatio quæ est matrimonium semper est a Deo*, dit saint Thomas.

Cette intervention divine explique l'inexistence du mariage quand le consentement des époux n'est pas intérieur ou définitif. Saint Bonaventure, dist. XXVIII, art. un., q. II. Que le consentement ne puisse être donné qu'avec l'autorisation de Dieu, maître de tous les corps, Pierre de Tarentaise l'affirme énergiquement : *In IVum Sent.*, dist. XXVII, q. II : *Respondeo quod ad hoc ut vere contrahatur in foro conscientiæ et Dei qui cordium novit occulta requiritur verus consensus interior quamvis non sufficeret sine institutione divina, quia cum vir et mulier plenarie subsint dominio Dei, non liceret uni transferre corpus suum in potestatem alterius nisi concurrente ad hoc Domini voluntate et auctoritate.* Et Richard de Mediavilla est tout pénétré de l'importance de cette doctrine. Dist. XXVII, a. 2, q. I et a. 10, q. II. Cf. Lechner, *Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla*, Munich, 1925, p. 367, 377, 413. Mais Duns Scot proteste, en faveur de la liberté humaine, dans un passage dont on notera l'importance : Dieu a donné la liberté à l'homme, se bornant à exiger de lui l'observation des préceptes du Décalogue. Ainsi, rien n'empêche un homme de se vendre comme esclave, encore que cette opération ne soit point spécialement approuvée par les Écritures : dans cette vente, il transfère à autrui la *potestas* sur son corps, ainsi que dans le contrat de mariage. De même, l'homme peut disposer de tous ses biens : et la raison en est que, dans la mesure où Dieu n'a point soumis à des obligations spéciales envers lui l'homme et ses biens, il a laissé champ libre à la volonté humaine. *Op. oxon.*, dist. XXVI, q. un., n. 10.

On le voit, le débat s'est élevé à de grandes hauteurs. C'est le problème de la liberté de l'homme qui est en jeu. Mais quelle que soit l'opinion des théologiens sur le rôle de la volonté divine dans la formation de chaque mariage, et sur ce point encore on pourrait suivre la double tradition thomiste et scotiste, ils sont d'accord pour reconnaître que l'institution divine du mariage suffit à en faire un contrat d'une catégorie toute spéciale. Elle suffit, notamment,

à en faire un contrat indissoluble. Cette permanence du contrat est un des points essentiels de la différence entre le droit romain et le droit chrétien. Les théologiens y insistent volontiers : *illa autem conjunctio quæ respicit totum conjunctum et est matrimonium essentialiter, non est affectio animorum, vel approximatio corporum, sed quoddam vinculum obligatorium, quod non perimitur, sive affectu sive corpore separentur*, dit saint Bonaventure, *In IVum, Sent.*, dist. XXVII, a. 1, q. I, ad 4um et 5um.

g) La formation du contrat. — En principe, le mariage est contracté par les époux eux-mêmes. Mais il peut aussi se former entre absents, être contracté par lettre, cf. *Glose* in c. 8, caus. XXX, q. V, ou par un procureur qui doit être pourvu de mandat spécial, ne peut déléguer, et dont la révocation entraîne nullité des engagements pris par lui, alors même qu'il l'aurait ignorée. *Sexte*, I, XIX, c. 9; cf. J. Bancarel, *Le mariage entre absents en droit canonique*, thèse, Toulouse, 1919, spécialement p. 24 sq. ; E. Blum, *art. cit.*

Le consentement doit être exprimé *in facie Ecclesiæ.* Les époux se présentent devant la porte de l'église. C'est là que le prêtre les interroge sur les divers empêchements et, d'après Étienne de Bourbon († 1262), que se fait l'échange des *verba de præsenti*. C'est là que, dans les pays soumis aux usages germaniques, se font, dès le XIe siècle, la *desponsatio*, la *dotatio*. *Postquam fuerit mulier viro desponsata et legaliter dotata, introeat cum marito ecclesiam* (Cologne, XIe siècle, dans Hittorp, col. 177). Beaucoup de grandes églises du Moyen Age ont ainsi une « porte du mariage », qui est souvent ornée de sculptures symboliques : Dieu bénissant Adam et Ève, le Mariage du Christ et de l'Église, les vierges sages et les vierges folles. Falk, *op. cit.*, p. 3 sq., signale plusieurs de ces portes en Allemagne, et notamment celle de Saint-Sebald à Nuremberg (fin XIVe siècle).

La forme même du consentement donna lieu à controverse. D'abord, le consentement peut-il être tacite? Les casuistes ne manquaient point de mauvais arguments pour le prouver. On peut le voir dans la discussion que consacrent les commentateurs des *Sentences* au consentement tacite, v. g. saint Bonaventure, l. IV, dist. XXVIII, a. un., q. IV. Mais déjà Huguccio explique bien la nécessité de paroles ou de signes *per quæ Ecclesiæ fiat fides de matrimonio contracto*, *op. cit.*, p. 804. Il se contente, à la vérité, de signes très modestes. *Pone quod puella verecundia erubescit loqui, et tamen patitur subarrari et dotari. Nonne ipsa patientia et taciturnitate consensus exprimitur, quamvis lingua nichil dicat? Op. cit.*, p. 805. Jusqu'au milieu du XIIIe siècle, cependant, l'opinion commune exigeait des paroles de ceux qui pouvaient parler. Hostiensis le constate avant de défendre l'opinion contraire qui, à la fin du Moyen Age, est dominante.

Les *verba* varient d'une Église à l'autre. La coutume locale les arrête ou permet de les interpréter. Ce qui fut le sujet de toute une littérature exégétique au Moyen Age. Voir les textes du *Liber practicus de consuetudine Remensi*, n° 157, p. 151 et n° 256, p. 204, cités par Esmein, t. I, p. 169.

Mais il ne faudrait pas imaginer que la pratique du contrat consensuel s'établit d'un seul coup avec toute sa simplicité dans la chrétienté pénétrée d'usages germaniques. Le chapitre le plus intéressant et le plus délicat d'une histoire du contrat de mariage pendant la période du XIe au XVe siècle aurait pour sujet la transformation de ces anciens usages et le rôle qu'y joua l'Église. En voici les données essentielles.

La doctrine canonique du mariage *per verba de præsenti* confirmait simplement la pratique courante dans les pays où s'était maintenue l'application du droit romain. Dans les régions de l'Italie où régnait le droit lombard, elle contribua très fortement à la dégradation des formes anciennes : d'après Brandileone, la femme, devenue sujet de droit, se substitue à son mundoald, dont la *desponsatio* devient une simple promesse du fait d'autrui; la transmission du *mundium* finit par ne plus être un élément essentiel dans la formation du mariage. Brandileone, *op. cit.*, p. 246 sq.; Calisse, *Diritto ecclesiastico e diritto longobardo*, Rome, 1888. A partir du XIIe siècle, la *datio parentum* est en voie de disparition, non seulement en Italie, mais dans toute la chrétienté. Les rituels d'Auxerre (XIVe s.), de Paris (XVe s.) ne la mentionnent plus. Martène, *op. cit.*, p. 131 sq., 134 sq.

Le fait qui nous intéresse spécialement ici, c'est qu'au moment où s'effacent les antiques solennités, grandit le rôle du prêtre dans la cérémonie. Les historiens ne s'accordent point pour l'attribution de ce rôle. Selon Friedberg, *op. cit.*, p. 93 sq., le prêtre aurait remplacé l'orateur de la *datio* germanique, cet orateur qui constate la réunion des conditions nécessaires et règle les formalités; selon Sohm, *op. cit.*, p. 164, il remplacerait le tuteur. Des ouvrages, qui ne s'accordent guère, ont été consacrés partiellement à ce sujet : H. Cremer, *Die kirchliche Trauung historisch, ethisch und liturgisch, ein Versuch zur Orentierung*, Berlin, 1875; voir un art. de Dieckhoff sur ce livre, dans *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1876, p. 801-829; A. W. Dieckhoff, *Die kirchliche Trauung...*, Rostock, 1878. Notre collègue, M. Champeaux, qui étudie la question et à qui nous avons emprunté les conclusions et la plupart des exemples qui vont suivre, est enclin à admettre qu'à partir du XIe siècle la tradition de la *sponsa* fut généralement faite au prêtre en vue de la translation à l'époux.

Des textes nous montrent la substitution du prêtre aux parents pour le transfert du *mundium*. Ainsi, le *Liber ordinum* publié par dom Férotin, d'après quatre mss. du XIe siècle, et qui était en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe, contient un *ordo ad benedicendum eos qui noviter nubunt* qui montre la *traditio* faite par les parents au prêtre lequel transfère lui-même la femme à l'époux. *Quum venerint hii qui conjungendi sunt, expliciter secundum morem missa antequam absolvat diaconus, accedunt ad sacerdotem juxta cancellas. Et venientes parentes puellæ aut aliquis ex propinquis, si parentes non habuerit*, TRADIT PUELLAM SACERDOTI. A la fin de la cérémonie TRADIT SACERDOS PUELLAM VIRO. *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, Paris 1901; cf. Freisen, *Eheschliessung in Spanien*, 1918. Le rituel d'Arles (XIIIe siècle), prescrit la même *traditio*. Les parents *antequam dicatur Pax Domini... tradant eam sacerdoti*. Martène, *op. cit.*, p. 130. A Rouen, au XIVe siècle, le prêtre renouvelle les bans devant la porte de l'église : *Et si tunc aliquod impedimentum non intervenerit, det eam marito.* Il demande à l'homme : *N. veux-tu avoir N. à femme et épouse, et la garder saine et inferme, et lui faire loyale partie de ton corps et de tes biens, ne pour pire ne pour meilleure tu ne la changeras tout le temps de sa vie. Tunc vir respondeat : Volo, aut Ouyl. Postea dicat viro : Que lui bailletu? Vir respondeat : Ma foy.* Même interrogatoire de la femme. *Tunc sacerdos det eam viro, dicens verbis latinis : Et ego conjungo vos*, etc. Martène, *op. cit.*, p. 132.

D'autres textes montrent le prêtre donnant les époux l'un à l'autre : c'est le cas des rituels d'Amiens, de Limoges, de Liége. Martène, p. 134, 136, 138.

Le rôle du prêtre est, parfois, celui d'un instigateur : *faciat parentes siculi mos est dare eam*, dit un rituel de Rennes (XIe s.). A Lyre (XIIe s.), la dation n'est faite par les parents qu'après que le prêtre a requis le consentement des deux époux. Ailleurs, le prêtre est collaborateur et garant. En même temps que le *sponsus*, il passe l'anneau au doigt de la *sponsa*,

ou bien il récite avec l'époux la formule du consentement, ou bien il tient les mains des deux époux pendant la promesse. Un relevé complet, puis un classement chronologique et géographique de tous les textes connus serait indispensable pour permettre peut-être des conclusions. Dès à présent, la participation du prêtre, au contrat de mariage, à des titres divers, qui ont pu changer à mesure que s'affaiblissait le *mundium*, est un fait bien établi et non sans importance pour l'histoire de l'action et de la juridiction de l'Église en matière matrimoniale.

Celui qui contracte mariage sans les solennités coutumières, et à plus forte raison sans témoins, accomplit un acte incontestablement valide, mais illicite. La clandestinité constitue une violation de la coutume générale de l'Église. Ceux qui s'en rendent coupables commettent un péché et sont passibles de peines canoniques. Voir les Commentaires des canonistes sur *X*, IV, III, *De cland. desp.* Et si l'on découvre, après coup, quelque empêchement ignoré des époux lors du contrat, les avantages du mariage putatif seront refusés aux enfants, *ibid.*, et IV, XVII, 14.

Les canonistes de la fin du Moyen Age ne sont point d'accord sur la notion même de clandestinité. Certains, comme Panormitanus, admettent qu'*Ecclesia* peut signifier un groupe de fidèles, Panorm., in c. 3, *X*, IV, III, n. 9, et que l'on ne peut appeler clandestin un mariage publiquement contracté, alors même que l'Église n'y aurait aucune part. Voir les diverses opinions dans le *De matrimonio* de Joh. Lupus, *Tract. univ. juris*, t. IX, fol. 44 sq. Un mariage clandestin pouvait être régularisé par une célébration postérieur *in facie Ecclesiæ X*, IV, III, 3. Le grave inconvénient de la clandestinité, c'est l'extrême difficulté de la preuve. L'accord s'était fait, malgré quelques difficultés, sur l'application aux causes matrimoniales de la règle ordinaire : *Actori incumbit probatio.* Mais quels moyens de preuve étaient recevables? Quand le mariage était célébré *in facie Ecclesiæ*, il suffisait que deux témoins vinssent en déposer. Ce concours était d'ailleurs nécessaire, car aucun registre ne contenait mention des mariages. A défaut de solennités, il fallait que deux témoins eussent entendu prononcer les paroles de présent, rencontre qui semble peu commune, ou qu'un acte authentique eût été rédigé devant notaire, ce qui était rare. On tenait généralement que l'acte de constitution de dot ne prouve point le mariage, parce qu'il ne le vise qu'accessoirement et qu'il est souvent rédigé avant l'échange des *verba de præsenti*. Enfin, l'aveu des parties est sans force. Il fallait donc souvent se contenter de présomptions, dont les plus importantes sont celles qui résultent du port de l'anneau et de la possession d'état. Le port de l'anneau fait présumer le mariage dans les pays où seules les femmes mariées sont autorisées par la coutume à porter l'anneau. Quant à la possession d'état, les docteurs exposaient sur le c. 11, *X*, II, XXIII, une théorie compliquée d'où il résulte que la cohabitation de deux personnes qui se comportent extérieurement comme des époux (*tractatus*) faisait présumer le mariage, et quand la commune renommée (*fama*) y ajoute son appui, certains admettent, avec Innocent IV et Panormitanus, que la preuve est complète : mais c'est là un sujet de grandes controverses. Esmein, *op. cit.*, t. I, p. 189-201. La clandestinité, on le voit, laissait subsister une dangereuse incertitude sur l'état des personnes. Aussi, dès le Moyen Age, elle a donné lieu, nous le verrons, à des protestations nombreuses.

b) Effets du contrat. — Le contrat de mariage établit entre les époux un état permanent : toutefois, les théologiens classiques ne s'accordent point à reconnaître ce lien de causalité : *Matrimonium non est aliquid causatum ab illo contractu matrimoniali, sed derelictum; unde et quando dicitur contractus matrimonialis... debet accipi causa pro dispositione prævia, sicut apertio fenestræ dicitur causa illuminationis domus.* Guillaume de Vaurouillon, *In IVum Sent.*, dist. XXVII, *op. cit.*, fol. 397. C'est la leçon de Scot, *Opus oxon.*, dist. XXVII, q. II, n. 2 : *Non est dicendum quod (consensus) sit proprie causa efficiens illius vinculi : sed est dispositio prævia, sicut baptizari et ordinari est prævia dispositio ad characterem.* Mais la plupart des docteurs font dépendre directement le *vinculum conjugale* de l'échange des consentements qui est le contrat. Pour définir ce résultat, *matrimonium, vinculum conjugale*, théologiens et canonistes pouvaient choisir entre plusieurs textes classiques ; le *Digeste* et les *Institutes*, Hugues de Saint-Victor et Pierre Lombard leur proposaient des formules diverses, que saint Thomas caractérise, *In IVum Sent.*, dist. XXVII, q. I, a. 1, quæst. 3. Certains auteurs se contenteront des termes les plus généraux : *conjunctio maris et feminæ*. Notion trop large, qui assimile la famille de l'homme « au ménage des cigognes et des colombes », comme dit Pierre de la Pallu, *In IVum Sent.*, dist. XXVI, q. I, Venise, 1493, fol. 138. La définition que proposait Pierre Lombard a été adoptée par tous les théologiens classiques, non sans discussion et minutieuse analyse. Chacun des termes en a été soumis au contrôle de l'étymologie, de la tradition, de la logique.

Pourquoi le nom de *matrimonium*, puisque la dignité du père l'emporte sur celle de la mère? *Vel nuptiæ*, alors que les *nuptiæ* ne sont point de l'essence du mariage? Et quant à la *conjunctio*, elle diffère du lien matrimonial comme l'effet de la cause. On demandait encore pourquoi il n'est question que de *conjunctio maritalis*, comment on peut admettre l'*individua consuetudo vitæ* entre des époux dont le caractère, les usages sont parfois différents, dont les mérites sont toujours distincts?

Cette exégèse pointilleuse était déjà pleinement développée à la fin du XIIe siècle, comme on peut le voir dans la *Somme* de Simon de Tournai, Bibl. Nat., ms. lat. *3203*, fol. 215 et sq. Albert le Grand et saint Thomas exposent et résolvent toutes les difficultés. Se conformant aux explications des *Décrétales*, ils justifient par le rôle de la mère le nom et les diverses étymologies qui peuvent être proposées de *matrimonium, matris munium, matrem muniens, matrem monens*; les étymologies d'Augustin et d'Isidore de Séville sont également rappelées. Ce mot sert à caractériser les effets du mariage. *Nuptiæ* signifie la cause, qui est la *desponsatio; conjunctio*, l'essence. Cette *conjunctio* existe bien dans le mariage, puisque *ubicumque est adunatio aliquorum, ibi est aliqua conjunctio*. Elle ne diffère point du mariage, *vinculum quo ligantur formaliter non effective*. Et si l'on dit *conjunctio maritalis*, le *mulier propter virum* de saint Paul l'explique. Enfin, les diversités qui se rencontrent dans les époux n'empêchent pas plus la *conversatio ad conjunctionem* que les diversités des hommes n'empêchent la vie de la cité, la *communicatio civilis*. Albert le Grand, *In IVum Sent.*, dist. XXVII, a. 2; saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XXVII, q. I, a. 1.

La notion générale que saint Thomas avait proposée de l'état de mariage, *quædam relatio de genere conjunctionis*, a donné lieu à des controverses. Pierre Auriol, *op. cit.*, dist. XXVI, q. I, a. 1, fait observer que le mariage n'entraîne aucun changement *in fundamento vel ratione fundamenti;* et Pierre de la Pallu, *op. cit.*, dist. XXXI, q. I, voit dans le lien de mariage *aliquid absolutum in corpore*. Capræolus maintient contre ces opposants la doctrine thomiste *op. cit.*, p. 503 sq. Dès le XIIIe siècle, les expressions *conjunctio*

maris et feminæ rencontraient bien des résistances. Toutes les fois que s'établissent les relations conjugales, un nouveau mariage ne serait-il pas formé, si l'on s'en tient à la lettre de la définition? Et le mariage ne survit-il point quand ces relations sont interrompues? Saint Bonaventure consacre toute une question à ces débats, dont la conclusion n'est point vaine, puisqu'elle sépare très nettement la formation et l'exercice des droits du mariage : *quædam conjunctio dicitur vinculum, quædam facit vinculum, quædam est usus vinculi*, et cette dernière, seule, est réitérée; ce qui n'aboutit point à multiplier le mariage, *quoniam non est genus in essendo, sed actus in utendo sive usus in agendo. In IVum Sent.*, dist. XXVII, a. 1, q. 1, ad 1um.

Ces droits que le mariage crée entre les époux, les théologiens les exposent sans une terminologie bien ferme : *relatio dominii... non... relatio servitutis, sed... relatio possessionis*, dit, par exemple, Pierre Auriol, dist. XXVI, *loc. cit.*, p. 170. La difficulté, c'était surtout d'expliquer comment, à la différence des autres contrats consensuels qui font naître un droit personnel, le mariage créait immédiatement un droit réel. C'est, dit Hostiensis, que le mariage crée un rapport spirituel : *Nec eget consensus iste traditionis adminiculo corporalis; nam spiritualia magis consistunt in bona voluntate et intellectu animi quam in facto seu apprehensione corporali.*

Les droits et devoirs des époux, en ce qui concerne les relations conjugales sont égaux. Albert le Grand, *In IVum Sent.*, dist. XXXII, a. 1; saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XXXII, q. 1, a. 3. Canonistes et théologiens les dissuadent d'établir immédiatement ces relations, et leur accordent un délai d'un mois, pour des raisons qu'expose bien Albert le Grand, *loc. cit.*, dist. XXVII, a. 8. Certains rituels, comme celui de Saint-Florian (XIIe siècle), édit. Ad. Franz, Fribourg-en-B., 1904, p. 46, recommandent une abstention de 2 ou 3 jours, *ut filios non spurios sed hæreditarios Deo et sæculo generent.* Cf. Livre de Tobie, VIII, et comparer avec la *sessio triduana* exigée lors du transfert des biens. La doctrine prévoit minutieusement les temps et les circonstances où la continence devra être observée, pendant toute la durée du mariage.

Dans le gouvernement de la famille, le mari est le chef. Albert le Grand, *loc. cit.*

Les enfants issus du mariage sont légitimes; ceux qui sont nés antérieurement au mariage peuvent être légitimés; cf. R. Génestal, *Histoire de la légitimation des enfants naturels en droit canonique*, Paris, 1905. Voir bibliographie dans Sägmüller, *Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts*, 3e édit., Fribourg-en-B., 1914, t. II, p. 223 sq.; ajouter : L. Gougaud, *La légitimation des enfants sub pallio d'après les anciens Rituels*, dans *Revue d'histoire du droit*, t. VII, 1926, p. 38-46.

i) Conclusion. — La notion contractuelle du mariage a donc été fixée au cours de la période classique. D'abord, le mariage qui avait longtemps été une alliance entre familles devient vraiment une alliance conclue entre les époux. Les volontés individuelles sont libérées de l'emprise des volontés familiales, et donnent naisance au contrat. A l'ancienne théorie de la *copulatio* — naturelle dans les droits qui considèrent la femme comme *objet* plutôt que comme sujet du contrat — s'est substitué le concept d'une obligation née de l'échange des consentements, d'un contrat qui fonde le *jus ad corpus*, mais qui est parfait avant la *commixtio sexuum*. Le mariage n'a plus son point de départ dans l'union charnelle, le *debitum conjugale* est l'effet du contrat. Toutefois, certains grands scolastiques regardent le contrat de mariage comme un échange d'objets, une double tradition symbolique et volontaire; ils n'ont pas entièrement dégagé la notion de contrat purement consensuel, faute d'avoir bien compris la fonction de la *cause* dans les obligations. Il leur a manqué de reconnaître explicitement que le mariage, s'il s'apparente à l'échange ou à la société, a cependant une cause propre, qui lui donne sa physionomie et le sépare profondément de tous les autres contrats. Il ne faudrait point exagérer cette lacune dans la construction des théologiens et des canonistes. En reconnaissant aux *verba de præsenti* la force obligatoire, ils avaient dégagé le mariage de tout formalisme, de tout « réalisme », ils l'avaient donc implicitement agrégé à la catégorie des actes consensuels. Les rapprochements qu'ils ont proposés avec d'autres figures très différentes sont imputables à une confusion des nuances du droit : le progrès de l'analyse juridique nous préserve aujourd'hui de ces illusions.

3. *La justification du sacrement.* — Ce contrat, dont les canonistes et les théologiens ont fixé la nature, les conditions et les effets, est un sacrement. C'est à ce titre que les théologiens l'ont toujours étudié.

a) Le mariage est un sacrement. — Quelques textes d'une autorité universelle ont, à partir de la fin du XIIe siècle, affirmé, en face de l'hérésie, ce caractère sacramentel du mariage. Au concile de Vérone (1184), Lucius III publia un long décret contre les hérétiques de son temps. Ce décret passa dans la *Compilatio prima*, V, VI, 11 et dans les *Décrétales* de Grégoire IX, V, VII, 9 (*Ad abolendam*) et fut ainsi l'une des bases de la doctrine sacramentaire des canonistes.

Universos, qui de sacramento corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi, vel de baptismate, seu de peccatorum confessione, matrimonio vel reliquis ecclesiasticis sacramentis aliter sentire aut docere non metuunt quam sacrosancta Romana Ecclesia prædicat et observat... vinculo perpetui anathematis innodamus.	Tous ceux, qui, sur le sacrement du corps et du sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, sur le baptême, la confession des péchés, le mariage et les autres sacrements de l'Église, ne craignent pas de penser et d'enseigner autrement que ne prêche et pratique la sacrosainte Église romaine, nous les enchaînons du lien de l'anathème perpétuel.

Deux célèbres professions de foi, celle adressée en 1210 par Innocent III aux évêques des provinces où résidaient les vaudois, et celle des Églises grecque et latine au deuxième concile de Lyon (1274) comptent le mariage parmi les sept sacrements. Denzinger-Bannwart n. 424 et 465. Ces deux professions de foi insistent sur les caractères du mariage : indissolubilité, monogamie qui n'exclut d'ailleurs point la possibilité des seconde noces.

Il figure dans les énumérations septénaires du milieu du XIIe siècle, Pourrat, *La théologie sacramentaire*, p. 243 sq., et à partir du début du XIIIe siècle, il n'est plus de canoniste ou de théologien qui ne le mette dans la liste des sept sacrements. G. L. Hahn, *Doctrinæ romanæ de numero sacramentorum septenario rationes historicæ*, Vratislava, 1859, p. 24 (pour les théologiens); l'article si substantiel de F. Gilimann, *Die Siebenzahl der Sakramente*, dans *Der Katholik*, 1909, p. 182 sq., déjà cité, et Geyer, *Die Siebenzahl der Sakramente in ihrer historischen Entwicklung*, dans *Theologie und Glaube*, 1918, p. 325 sq.

b) Problème des causes efficientes et des causes finales. — Pourquoi, se demandent les théologiens, le consentement est-il nécessaire dans ce sacrement? Albert le Grand répond dans un texte que nous avons déjà cité : *Istud sacramentum... consistit in... contractu. In IVum Sent.*, dist. XXVII, a. 6. L'identité du contrat et du sacrement autorise le rôle de la volonté humaine. Mais elle ne le justifie pas pleinement.

a. — D'abord, le consentement peut-il être *cause efficiente* à la fois du contrat et du sacrement? *Direr-*

sorum specie sunt diversæ causæ efficientes : sed sacramentum et contractus justitiæ sunt diversa specie : ergo diversæ sunt causæ efficientes : sed consensus est contractus causa : ergo non est causa matrimonii. Albert le Grand, *In IVum Sent.*, dist. XXVII, art. 4. — La difficulté était encore d'expliquer comment un acte purement humain peut être cause efficiente d'un signe de sainteté, engendrer, en fin de compte, un effet transcendant, la grâce. Le consentement manifeste la volonté de l'homme. N'est-ce point la volonté divine qui fait le sacrement? *Matrimonium est sacramentum : sed in omni sacramento efficiens est divina virtus, ut dicit Augustinus ; ergo in matrimonio causa efficiens est divina virtus : ergo consensus mutuus non est efficiens causa matrimonii.* Albert le Grand, *ibid.*

Albert le Grand résoud la question, selon le procédé qu'il affectionne, par une distinction : des sacrements purement divins, il sépare ceux qui sont en rapports directs avec l'activité de l'homme : la pénitence, le mariage : *Istud sacramentum, ut prius determinatum est, non est tantum divinum; et dictum Augustini intelligitur de sacramentis tantum divinis : istud autem cum sit circa actus hominum, ab actibus hominum dependet, sicut et pænitentia in quibusdam actibus suis. Ibid.*

Saint Thomas répond plus directement à la question en distinguant la cause première et les causes secondes instrumentales : *Sacramentorum prima causa est divina virtus, quæ in eis operatur salutem, sed causæ secundæ instrumentales sunt materiales operationes ex divina institutione efficaciam habentes; et sic consensus in matrimonio est causa. In IVum Sent.*, dist. XXVII, q. I, a. 2, sol. 1, ad 1um. L'opinion commune vers la fin du Moyen Age est exprimée par Thomas de Strasbourg († 1357), dist. XXVI : *Matrimonium non solum causaliter dependet ab humana voluntate, sed principaliter dependet ex divina institutione.* Le mariage n'est pas un contrat purement humain, déclare saint Bonaventure, mais, à cause de son indissolubilité, *tenet rationem sacramenti.*

On ne s'étonnera point de retrouver appliquées au sacrement les expressions mêmes dont les théologiens ont usé pour caractériser le rôle assigné dans le contrat à la *commixtio carnalis*. Ainsi, saint Bonaventure : *Si loquamur quantum ad esse necessitatis, verum est quod sacramentum matrimonii esse habet sine commixtione carnis, si autem quantum ad esse pleniludinis, sic est de ejus integritate. In IVum Sent.*, dist. XXVI, a. 2, q. III. Et la logique leur commande également de ne point imposer pour l'existence du sacrement des solennités non requises pour l'existence du contrat. Il faut considérer comme tout à fait fantaisiste, par exemple, cette *Glose* du XIVe siècle que Thaner a signalée dans les *Comptes rendus* de l'Académie de Vienne, t. LXXIX, p. 231, et qui, se fondant sur la décrétale du pseudo-Évariste, exige la dot pour la formation du sacrement. La seule difficulté sérieuse sur le point qui nous occupe sera de déterminer le rôle de la bénédiction nuptiale. Comme elle suppose une analyse approfondie du sacrement (forme, ministre, efficacité), nous l'examinerons dans la seconde série de problèmes.

Les conséquences de l'identité du contrat et du sacrement, en ce qui concerne la formation du lien, sont multiples. Nous avons déjà signalé que, si le consentement fait produire immédiatement au contrat tous les effets sans aucune *traditio*, c'est par faveur pour le sacrement. De la même idée, les canonistes tirèrent un correctif assez curieux à la théorie générale des vices. Dans les contrats consensuels, le *dolus dans causam contractui*, la manœuvre frauduleuse qui provoque la formation du contrat, est une cause de nullité. Mais comme elle procure, en fin de compte, un bien spirituel, on ne l'appellera point dol. Panormitanus, in c. 3, X, III, XVII. En fait, cependant le dol aura souvent pour résultat d'occasionner une erreur qui, dans les cas les plus graves, sera cause de nullité.

b. — Le problème de la causalité efficiente étant résolu, la difficulté renaissait, plus grave, quand on considérait le problème des *causes finales.*

Peut-on admettre que le sacrement se forme quand les époux ont en vue une fin peu honorable, la richesse ou le plaisir? Incontestablement : *Nec tamen malus finis sacramentum contaminat, sicut in Jacob qui duxit Rachelem ob pulchritudinem.* Pierre de Poitiers, *Sententiarum libri V*, l. V, c. XVII. Cette solution empruntée à Pierre Lombard n'est pas seulement en harmonie avec la tendance objective de Pierre de Poitiers (que l'on se rappelle son application au baptême de la notion d'*opus operatum*). Elle s'accorde avec la notion canonique de la cause dont on connaît le développement au XIIIe siècle. Capitant, *De la cause des obligations*, 3e édit., Paris, 1926. La richesse, la volupté sont-elles autre chose que le motif, et celui qui se marie n'accepte-t-il point nécessairement, avec l'unité et l'indissolubilité, toutes les charges du mariage ? *Consensus etiam iste, etsi amore libidinis fit, tamen matrimonialis est, non fornicatorius, aut amatorius; non enim in solam libidinem consentit, sed in omnia onera matrimonii.* Le sacrement existe donc, quelles que soient les dispositions de ceux qui le reçoivent : si ces dispositions sont coupables, ils commettent un péché. Guillaume d'Auvergne, *op. cit.*, t. I, p. 519. Les grands scolastiques ont confirmé cette doctrine. *Intentio Ecclesiæ quæ intendit utilitatem ex sacramento provenientem est de bene esse sacramenti et non de necessitate ejus*, déclare saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XXX, q. I, a. 3, ad. 3um. Celui qui ne tient pas compte des fins proposées par Dieu et par l'Église pèche, mais reçoit validement le sacrement : *Iste consensus, licet sit peccatum mortale, tamen proprie est causa efficiens matrimonii non in quantum malus sed in quantum bonus et in quantum a Deo est : dicimus enim quod omnis actio, in quantum actio, bona est et est a Deo.* Le mal n'est point facteur de bien en tant que mal, mais par le bien qui y est annexé. Ainsi, la cupidité qui est un mal a beaucoup de conséquences louables, notamment l'activité commerciale.

c) Unité du sacrement. — La conclusion qui résulte implicitement de tous ces débats sur la causalité, c'est que le contrat de mariage ne peut exister entre chrétiens sans le sacrement : le consentement est, dans le même instant, la cause efficiente du contrat et du sacrement. Mais pouvait-on parler *du* sacrement et n'y a-t-il pas, en réalité, dans le mariage plusieurs sacrements?

Le vocabulaire même suggérait une première difficulté, que Prévostin expose et résoud ainsi : « On élève couramment cette objection : le mariage est appelé sacrement et le troisième bien du mariage est également appelé sacrement. S'agit-il du même sacrement ou de deux sacrements? Il semble qu'il y a pluralité, puisque le second sacrement est désigné comme bien du premier. En revanche, la signification de l'un est exactement identique à celle de l'autre, ce qui conduirait à conclure : un seul signe, un seul sacrement. » *Solutio : Magister Petrus dicebat, quod est aliud, et illud, quod dicitur bonum conjugii, appellat inseparabilitatem. Videtur tamen esse dicendum aliter, etiam quod nec connumeratio est recipienda. Nec est dicendum, quod sit idem sacramentum vel aliud, sed dicitur homo imago Dei propter rationem et ipsa ratio dicitur imago Dei, non tamen eadem vel alia imago, ita matrimonium dicitur sacramentum propter bonum conjugii, quod sic vocatur, scilicet inseparabilitas, et*

ipsum bonum dicitur sacramentum sed nec idem nec aliud. Cité par F. Gillmann, *Zur Sakramentenlehre des W. von Auxerre*, Wurzbourg, 1918, p. 39.

On trouvera des expressions analogues dans Guy d'Orchelles, *ms. cit.*, fol. 90, dans Roland de Crémone, *ms. cit.*, fol. 134. Cette distinction des deux sens de *sacramentum* est une difficulté courante que l'on voit déjà exposée dans la *Somme* de Roland et dans celle d'Huguccio, *loc. cit.*, p. 758.

Le mot *sacramentum*, dans l'énumération augustinienne des biens du mariage, *fides, proles, sacramentum*, signifie donc l'indissolubilité, et c'est à raison de cette indissolubilité que le mariage est appelé sacrement. Cette première discussion a pour principal avantage de souligner le caractère par où le mariage diffère profondément des autres contrats. Le consentement peut assurer la formation mais non la permanence du lien conjugal : *Matrimonium habet causam efficientem consensum, sed non conservantem. Est ergo consensus causa ut matrimonium fiat, non ut permaneat.* S. Bonaventure, dist. XXVII, a. 2, q. I, ad 2um et 3um. Il crée la *mutua obligatio*, non point l'*obligationis mutuæ indissolubilitas... et quamvis primum sit hominis, secundum est instituentis; et ratione illius indissolubilitatis, præcipue matrimonium tenet sacramenti et signi sacri.* S. Bonaventure, dist. XXVI, a. 1, q. II, ad 4um. Le premier trait du sacrement, c'est qu'il est le signe d'une réalité spirituelle. Décrétistes et théologiens, jusqu'au début du XIIIe siècle, insistent avant tout sur ce trait fondamental : *sacramentum quia sacræ rei signum*, ainsi caractérisent-ils le mariage. Raoul l'Ardent, Paucapalea, R. de Courson, bien d'autres encore transcrivent pour l'appliquer au mariage la définition augustinienne du sacrement popularisée par Hugues de Saint-Victor et P. Lombard. Or dans le mariage, deux réalités sont signifiées. C'est pourquoi Hugues de Saint-Victor admettait deux sacrements. La même opinion est exprimée par des canonistes, par exemple Étienne de Tournai, in c. 17, Caus. XXVII, q. II, *ad verbum Christi et Ecclesiæ sacramentum : Alterum ergo sacramentum est in desponsatione, alterum carnis in commixtione.* La *Glose* ordinaire du *Décret* sur le c. 2, dist. XXVI, au mot *De sacramento*, reconnaît un triple sacrement : la conjonction des âmes *per verba de præsenti* signifie la conjonction du Christ et de l'âme fidèle, la *commixtio carnis*, l'union du Christ avec l'Église, la *conjunctio corporum*, l'union de Dieu et de l'humanité. Même explication dans la *Glose* ordinaire sur le c. 5, *X*, I, XXI. Prévostin reconnaît aussi un *triplex sacramentum*. Cf. Lechner, *op. cit.*, p. 378, n. 4, qui cite le ms. latin *6985* de Munich, fol. 131 v°.

Cette interprétation était la conséquence logique d'une définition du sacrement qui tient trop exclusivement compte du symbole et qui conduisait aussi certains auteurs, comme Simon de Bisiniano, à admettre la dualité du sacrement dans le baptême.

Dès la fin du XIIe siècle, l'attention des commentateurs se fixe, plutôt que sur la *res sacra*, sur le *signum*. Huguccio observe que si, dans le mariage, deux choses sont signifiées, il y a unité de signe : *Nec sunt ibi duo sacramenta, ut dixit Mag. Jo., sed unum sacramentum, id est unum significans, scilicet matrimonium et duo significata, scilicet conjunctio animæ ad Deum per caritatem et conjunctio Christi et Ecclesiæ per naturam. Summa..., loc. cit.*, p. 764.

Les théologiens de la même époque diront aussi clairement que l'unité du sacrement n'est point contrariée par la double union, spirituelle et corporelle, des époux : *Sacramentum est hic consensus animarum et carnalis copula, nec sunt duo sacramenta, sed unum sacramentum unionis Christi ad Ecclesiam, quæ fit per charitatem et corporalis quæ fit per naturæ conformitatem. Cujus etiam signum est carnalis copula, sicut consensus animarum spiritualis unionis.* Pierre de Poitiers, *op. cit.*, l. V, c. XIV, *P. L.*, t. CCXI, col. 1257. — Telle est encore l'idée d'Étienne Langton. *Non tamen sunt duo matrimonia sed unum.* Avant la *commixtio sexus*, le mariage représente l'union du Christ et de l'Église militante, après la *commixtio sexus*, l'union du Christ et de l'Église triomphante. *Summa*, Bibl. Nat., ms. lat. *14 556*, fol. 166.

Au XIIIe siècle, certains canonistes continueront d'enseigner la théorie du *duplex sacramentum :* ainsi G. de Trano, *Summa in titulos decretalium*, Venise, 1570, *in tit. De bigamis*, n. 2, fol. 36. Mais la théorie unitaire semble unanimement admise par les théologiens. L'explication du signe est amplement développée par plusieurs d'entre eux, ainsi par Robert de Courson, dans sa *Summa* au début de la *Quæstio de matrimonio : Sicut inter contrahentes usualiter, primo, fit desponsatio per verba de futuro, secundo, per verba de præsenti fit contractus matrimonialis in facie Ecclesiæ, tertio, sponsa traducitur in amplexus sponsi, ita inter Christum et Ecclesiam factum est. Nam Christus, qui est sponsus et caput Ecclesiæ, primo, despondit Ecclesiam in primo Abel justo, quasi per verba de præsenti, ubi divinitas, tamquam os osculans, sibi conjunxit humanitatem, quasi os osculatum, ex quibus confectum est illud verum osculum, de quo dicitur : Osculetur me osculo oris sui. Et per illum consensum in osculo illo significatum matrimonium, prius initiatum, tunc est consummatum, sed non erit ratum nisi in fine, quando traducetur sponsa in amplexus sponsi. Est autem matrimonium copulationis divinitatis et humanitatis, et copulationis Christi et Ecclesiæ significatum. Ideo, dicitur sacramentum quia est utriusque tam sacræ rei signaculum.* On trouvera des expressions analogues dans la *Somme* du maître de Robert de Courson, Pierre le Chantre, Bibl. Nat., ms lat. *3258*, fol. 182, dans Simon de Tournai, Bibl. Nat., ms. lat. *3114* A, fol. 215. Sur l'union du Christ et de l'Église, cf. M. Grabmann, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*, 1903, p. 249-266. Bien des théologiens remarquent la dissolubilité de l'union du Christ et de l'âme fidèle : le péché détruit cette union. Robert de Crémone, le note, *ms. cit.*, fol. 132 et c'est aussi ce qui explique la possibilité d'entrer en religion avant la consommation du mariage. Tandis que l'union du Fils de Dieu et de la nature humaine est indissoluble et donc le mariage consommé qui la symbolise. Cf. Guillaume d'Auxerre, *op. cit.*, l. IV, tr. IX, c. II, q. 2; Saint Antonin de Florence, part. III, tit. XIV, c. 9, col. 677.

La considération de l'unité du signe levait une dernière objection : celle tirée de la dualité de sujet, dont l'exposé est très clairement fait par Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea in IV libros Sent.*, Paris, (Pigouchet), 1500, fol. CCLXXXV : *Cum enim matrimonium sit conjunctio maris et feminæ et ibi sunt duæ dictiones quæ sunt relatio et correlatio, maritus enim dicitur uxoris maritus et uxor mariti uxor, quæritur an utraque illarum conjunctio per se sit matrimonium an ille duæ simul acceptæ ita quod neutra sit utraque per se : ergo ibi sunt duo matrimonia; ergo duo sacramenta.* — La réponse est facile : Il y a deux sujets, mais unité d'effet et de signe : d'effet, car les deux conjonctions réalisent l'unité de chair; de signe, car elles signifient l'union du Christ et de l'Église, au dire de l'Apôtre... double principe d'unité, comme dans l'eucharistie. Cf. Strake, *Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre*, Paderborn, 1917, p. 201. Il s'agit là d'une difficulté exposée par presque tous les scolastiques. Nous l'avons relevée dans Eudes d'Ourscamp. On la trouverait dans Roland de Cré-

mone, fol. 131, et Duns Scot l'énonce avec netteté, *Report. paris.*, dist. XXVII, q. II.

Toutes ces difficultés, on le sait, ne sont pas propres au mariage. La multiplicité de sacrement, certains, nous l'avons vu, croyaient l'apercevoir dans le baptême, et d'une façon générale, les scolastiques ont une certaine tendance à appeler sacrement les actes successifs d'un sacrement. Ainsi pour la pénitence, cf. Schmoll, *op. cit.*, p. 113, pour l'extrême-onction, A. J. Kilker, *Extreme-onction*, Washington, 1926, p. 42.

d) Le mariage des infidèles est-il un sacrement? — Peut-on dire, enfin, que tout contrat de mariage valable soit un sacrement ou bien faut-il réserver le sacrement aux chrétiens ?

Plusieurs décrétales appellent *sacramentum* le mariage des infidèles. En l'année 1201, Innocent III écrit à l'évêque de Tibériade : le baptême ne dissout pas le mariage, *quum sacramentum conjugii apud fideles et infideles existat*, Potthast, n. 1325; *X*, IV, XIX, 8. Et en 1206, il expose, à l'évêque de Ferrare... qu'il pourrait sembler, *videri posset*, que *et sacramentum conjugii et sacramentum etiam eucharistiæ a non baptizatis recipi potest*. Potthast, n. 2749; *X*, III, XLIII, 3. Honorius III énonce, parmi les cas qui n'admettent point transaction : *Conjugii sacramentum, quod, quum non solum apud Latinos et Græcos, sed etiam apud fideles et infideles existat, a severitate canonica circa illud recedere non licebit*. Potthast, n. 5831; *X*, I, XXXVI, 11 (a. 1218). L'un de ces textes (*X*, III, XLIII, 3) énonce, comme simplement concevable, *videri posset*, l'idée que la croyance en Jésus-Christ permet aux non-baptisés de recevoir le sacrement. Les deux autres emploient le mot *sacramentum* dans un sens très large, pour exprimer que le mariage a son fondement dans le droit naturel, que Dieu, en l'instituant, lui a donné certains caractères universels. C'est en ce sens que Boniface VIII écrit : *Matrimonii vero vinculum ab ipso Ecclesiæ capite rerum omnium conditore, ipso in paradiso et in statu innocentiæ instituente, unionem et indissolubilitatem acceperit*. *Sext.*, II, XV, c. un. Innocent III, dans une décrétale de l'année 1199 marque bien la séparation traditionnelle entre le mariage des fidèles et celui des infidèles : le premier est *verum et ratum*, le second n'est que *verum*: *Nam etsi matrimonium verum quidem inter infideles existat, non tamen est ratum. Inter fideles autem verum quidem et ratum existit, quia sacramentum fidei, quod semel est admissum, nunquam amittitur; sed ratum efficit conjugii sacramentum, ut ipsum in conjugibus illo durante perduret*. Potthast, n. 681. *X*, IV, XIX, 7.

Les scolastiques, vers le milieu du XIIIe siècle, réunissent les arguments *pro* et *contra* dans leurs commentaires sur la distinction XXXIX des *Sentences*. Le mariage des infidèles, déclare saint Bonaventure, *habet tantum semiplene rationem officii, remedii, sacramenti*. — *Matrimonium tale est aliquo modo sacramentum habitualiter, quamvis non actualiter, eo quod actu non contrahunt in fide Ecclesiæ*, dit saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XXXIX, q. I, a. 2, ad 1um. Le mariage des infidèles ne peut être un sacrement comme celui des chrétiens, puisque le baptême est la porte d'entrée des sacrements : *Secundum quod est sacramentum, non habet perfectam indissolubilitatem nisi secundum quod fundatur in baptismo et fide*. Albert le Grand, *In IVum Sent.*, dist. VI, a. 6.

L'opinion commune est donc que le mariage des infidèles est simplement *verum*. Encore plusieurs contestent-ils cette qualité. On trouvera leurs arguments dans les *Commentaires* précités sur la distinction XXXIX. Richard de Mediavilla professe cette opinion sévère, dist. XXXIX, q. III, a. 1. Duns Scot le reprend sur ce point. *Opus oxon.*, dist. XXXIX, q. un.

2° *Deuxième série de problèmes : l'analyse du sacrement.* — 1. *La composition du rite sacramentel.* — Un seul contrat, un seul sacrement, un seul contrat-sacrement de mariage : telle est la conclusion à laquelle se rallient presque tous les auteurs classiques. Dans le mariage doivent donc se trouver tous les traits auxquels la doctrine commune au XIIIe siècle reconnaît un sacrement : matière et forme, grâce, institution divine. C'est à dégager ces traits que vont s'employer les théologiens, surtout à partir d'Albert le Grand.

a) Position du problème. — L'analyse du rite sacramentel qu'imposa la généralisation de la conception hylémorphiste, dans la première moitié du XIIIe siècle, pouvait troubler la doctrine du contrat-sacrement au moment où elle atteignait la perfection.

Tandis, en effet, que le contrat est réalisé par le simple consentement mutuel, le sacrement requiert, d'après l'interprétation hylémorphiste, un double élément : la matière et la forme, qui paraissent introduire quelque part de réalité et de solennité dans le contrat-sacrement.

Les origines de la théorie hylémorphiste du sacrement ne sont pas bien élucidées. On lui donne généralement pour introducteur Guillaume d'Auxerre. Cf. P. Schanz, *Die Lehre von den heiligen Sacramenten*, Fribourg-en-B., 1893, p. 103. Certains auteurs proposent de remonter plus haut. En tout cas, l'application à chacun des sacrements ne semble pas antérieure à l'année 1230. Aisée pour le baptême et l'eucharistie, elle était plus délicate pour la pénitence, cf. Schmoll, *op. cit.*, pour l'extrême-onction, cf. Kilker, *op. cit.*, p. 24 sq., et surtout pour le mariage.

Certains docteurs renonçaient à l'analyse. Alexandre de Halès rapporte une opinion d'après laquelle il n'est pas besoin de matière dans les sacrements de la Loi de nature, *Summa*, part. IV, q. V, membr. 1, a. 1, Cologne, 1622, fol. 90. Et le cardinal Jean Le Moine enseigne encore : *In matrimonio carnali non est proprie materia vel forma*. Gl. *in c. Si infantes, De despons. impub.*, *n.* 5, dans *In Sextum Commentaria*, Venise, 1585, fol. 312. Scot, lui aussi, déclare que le sacrement de mariage n'a point de matière. *Report. paris.*, dist. XXVIII, n. 23. Mais bien peu de théologiens ont reculé devant la difficulté du sujet. L'un des plus anciens témoins, sans doute, de l'application au mariage de l'hylémorphisme aristotélicien est Hugues de Saint-Cher qui, sur plus d'un point, a fait avancer la doctrine (N. Paulus l'a montré, par exemple, pour les Indulgences). *Melius potest dici, scilicet quod consensus in copulam maritalem per verba de præsenti expressus est sacramentum et ipse est quasi materia sacramenti; forma verborum est quasi forma sacramenti ejusdem*. Ms. de Bâle, fol. 139.

b) La matière. — Presque tous les théologiens, désormais, vont essayer de définir la matière et la forme du mariage.

Seulement le mot *matière* a, selon les auteurs, une signification plus ou moins concrète et sensible. Il en est qui croient discerner la matière dans le corps même des contractants : *Sicut in contractibus rerum res quæ transferuntur per conventionem ipsam sunt materia : sic corpus quod transfertur quoad potestatem est materia in matrimonio*, écrit Pierre de la Pallu, *In IVum Sent.*, dist. XXVI, q. IV, Venise, 1493, fol. 111. Opinion qui sera enseignée par saint Antonin de Florence, au XVe siècle. — D'autres regardent comme matière les paroles prononcées par le premier des époux qui engage sa foi. *Verbum primo prolatum ab altero (suscipientium sacramentum) habet rationem materiæ*, écrit Richard de Mediavilla, *Sup. IVum Sent.*, dist. XXVI, q. II, ad 1um. Certains canonistes appuyaient cette interprétation sur le canon *Detrahe*,

Caus. I, q. I, c. 54, comme le rapporte G. de Montlauzun, dans son *Sacramentale*, Bibl. Nat., ms. lat. *3205*, fol. 57. Et Capræolus considère cette interprétation comme conforme à l'esprit de saint Thomas ou encore cette autre : *Consensus interior expressus aliquo modo et sensibilis factus. Defensiones...* éd. Paban et Pègues, Tours, 1906, t. VI, p. 501. — Tel autre, joignant des opinions extrêmes, reconnaît la matière à la fois dans le consentement et dans la *conjunctio corporum* : c'est le cas de Rob. Fitsacre, ms. *XLIII* d'Oriel College (Oxford), fol. 207.

L'opinion appelée à la plus grande fortune est celle, nuancée, d'Albert le Grand et saint Thomas : il faut reconnaître la matière dans les dispositions et les actions des époux : *...quia talis materia non est nisi in illis sacramentis quæ totam rationem efficiendi trahunt a passione Christi, et sacramentis quæ sunt in Christo, sicut est baptismus Christi, passio Christi, resurrectio Christi, et hujusmodi. In his autem quæ sunt circa opera nostra, sunt materia aliqua nostra, vel nos sub aliqua dispositione : sicut in pænitentia dolor est materia, et in matrimonio nos sub potentia commixtionis sexuum existentes.* Albert le Grand, *In IVum Sent.*, dist. XXVI, a. 14, ad q. I, ad 2um. Et saint Thomas : *Sacramentum matrimonii perficitur per actum ejus qui sacramento illo utitur, sicut pænitentia; et ideo, sicut pænitentia non habet aliam materiam nisi ipsos actus sensui subjectos, qui sunt loco materialis elementi, ita est de matrimonio. In IVum*, dist. XXVI, q. II, a. 1, ad 2um.

c) *La forme.* — Bien plus grave était le problème de la détermination de la forme. Le contrat de mariage, purement consensuel, se réalise par le simple accord des volontés. L'identité du contrat et du sacrement sera-t-elle sauve si l'on exige pour la formation du sacrement que cet accord se manifeste selon une certaine forme?

La difficulté ne fut pas immédiatement aperçue. Albert le Grand se borne à reconnaître la forme dans le *consensus per verba de præsenti*, et saint Thomas dans les *verba*. *In IVum Sent.*, dist. XXVI, q. II, a. 1, ad 1um. Mais Duns Scot précisa toute la portée du problème. Dans ses commentaires d'Oxford, il pose nettement la question de la forme du sacrement. Dist. XXVI, q. un., n. 14 sq. Dieu a-t-il imposé une formule ou bien faut-il considérer tout contrat comme un sacrement? *Vel enim Deus instituit ita indeterminatum signum, ut sit signum efficax gratiæ, sicut indeterminatum signum requisitum ad contractum : vel magis determinavit illud, quod debet esse efficax gratiæ, quam ex impositione humana determinetur signum sufficiens ad contractum; et si sic, vel determinavit aliqua verba præcise, puta, accipio te in meam, vel in meum; vel determinavit indifferenter quæcumque verba exprimentia talem consensum.* Si Dieu a strictement déterminé la forme, arrêté les paroles précises que les époux doivent prononcer pour recevoir la grâce, il s'ensuit que, bien souvent, un contrat de mariage est passé sans que le sacrement y soit joint, puisque les formes du contrat sont libres et, pratiquement, diverses comme la coutume. Si la seule prononciation de paroles est requise, certains mariages encore ne seront que des contrats : ainsi le mariage des muets. Scot ne se décide point à proposer une solution ferme. Il définit le sacrement : *expressio certorum verborum*, mais avec cette réserve que, si les *verba* ne sont point nécessaires, on se contentera de signes équivalents. *Ibid.*, n. 17. Dans son *Commentaire* de la dist. XXVII, il laisse encore pendante la question de savoir si le mariage par lettres est un sacrement.

Dans les *Reportata parisiensia*, la pensée de Scot est plus clairement exprimée. Après avoir montré que le contrat peut se former sans paroles, que n'importe quel signe sensible suffit pour que les parties soient liées, il ajoute que le sacrement, au contraire, ne peut être conféré sans un signe sensible déterminé et des *verba certa*. *Ad sacramentum autem matrimonii requiritur signum sensibile determinatum, ut audibile et certa verba, quia sine certis verbis non est sacramentum matrimonii, licet possit esse contractus ad matrimonium sine certis verbis... Istud autem signum audibile, quod est necessarium ad matrimonii sacramentum, vel ipsa certa verba, sunt forma ipsius sacramenti.* L'Église, en effet, n'admet point n'importe quel signe sensible, elle exige les *verba de præsenti : Nisi enim hoc sacramentum haberet pro forma totali signum sensibile determinatum, ut certa verba, non esset unum sacramentum forte... et tunc forma ipsius sacramenti esset latissima, quia quæcumque signa sensibilia essent forma, quod non tenet Ecclesia catholica; sed quod tantum fiat determinate per verba de præsenti. Ibid.*, n. 23. Les personnes qui ne peuvent échanger les paroles contracteront mariage mais ne recevront point le sacrement : c'est le cas des absents qui peuvent contracter par lettre ou par procureur (n. 22), des muets (n. 23), de ceux que leurs parents ont conjoints. Dist. XLII, n. 24. Dans tous ces cas exceptionnels, il y a séparation, disjonction du contrat et du sacrement. A ceux qui passeraient le contrat sans recevoir le sacrement, Dieu ne refusera point une certaine grâce, *quia Deus assistit ibi propter difficultatem contractus honesti;* mais cette grâce sera moindre que celle qui est attachée au sacrement. *Opus oxon.*, dist. XXVI, q. un, n. 15.

Cette opinion de Scot était appelée à une grande fortune. Déjà, au XIVe et au XVe siècle, beaucoup de disciples du docteur subtil la professèrent. Jean de Bassoles fait remarquer à plusieurs reprises que l'Église tient pour constant *quod sacramentum quodlibet in verbis consistit.* Si des paroles ne sont point nécessaires, d'autres signes suffiront, *quod tamen non videtur mihi. In IVum Sent.*, dist. XXVI; voir encore dist. XXVII-XXIX. Vers le même temps, Hugues de Newcastle († 1321) semble avoir soutenu l'opinion de Duns Scot avec un certain éclat. Et la définition scotiste du sacrement de mariage, *expressio certorum verborum maris et feminæ*, sera reprise et discutée par toute la lignée des commentateurs de Scot, par Pierre d'Aquila, *In IVum Sent.*, dist. XXVI-XXVII, ad 1um, comme par Fr. de Marchia, Bibl. Nat., ms. lat. *3071*, fol. 161 sq., par Guy de Briançon, *In IVum Sent.*, dist. XXVI, Lyon, 1512, fol. CXCVIII, comme par Jean de Cologne, *Quæstiones*, Venise, 1472, fol. 222. On pourrait citer plusieurs dizaines d'auteurs et, si nous le notons, c'est pour que l'issue de cette opinion scotiste devienne plus intelligible : il ne s'agit pas d'un vague propos perdu dans l'œuvre de Duns Scot, comme on semble, en général, le croire. Les propos de Duns Scot sont rarement dépourvus de finesse, et ils n'ont presque jamais été voués à l'oubli. A la fin du Moyen Age, nombre de théologiens étaient enclins à admettre, après les *Reportata parisiensia* et l'*Opus oxoniense*, que sans *verba*, point de sacrement, ou tout au moins, comme Jean de Cologne, à exprimer un doute embarrassé.

Cependant Ange de Clavasio († 1495), dans sa *Summa angelica*, Paris, 1506, fol. CCLXXVIII, déclare que les théologiens et presque tous les canonistes n'exigent pour l'expression du consentement qu'un signe, et que l'existence du sacrement ne requiert qu'un signe sensible. Des commentateurs de Scot, comme Guillaume de Vaurouillon, défendront cette dernière doctrine, avec, il est vrai, des arguments inégalement sûrs, comme on peut le voir fol. 396 sq. Le fond de sa doctrine, Guillaume pouvait l'appuyer

sur l'autorité de grands scolastiques et notamment de l'un de ses modèles, saint Bonaventure : *In aliquibus autem [sacramentis] non venit vis a verbo exteriori, sed ab intrinseco, ut in pœnitentia quantum ad confessionem et in matrimonio; et in talibus sufficit qualiscumque fiat expressio, sive verbo, sive scripto, sive etiam quocumque nutu alio.* S. Bonaventure, dist. XXVIII, a. un., q. IV; voir encore Durand, dist. 1, q. III.

d) Le ministre. — Puisque le consentement est la cause efficiente du contrat et du sacrement de mariage et que son expression constitue la forme du sacrement, il semble que les époux doivent être considérés comme les ministres.

Les textes où cette affirmation logique est posée directement et sans restrictions ne sont cependant pas très nombreux; les textes qui représentent expressément le prêtre comme le ministre du mariage, on aurait également quelque peine à les découvrir. Mais il y a un grand nombre de textes qui paraissent insinuer l'une ou l'autre de ces conclusions et qu'il nous faut classer. La fonction du prêtre au contrat, nous l'avons déjà indiquée, col. 2192. Il s'agit, à présent, d'apprécier la portée de la bénédiction nuptiale. En termes précis : le sacrement est-il formé par les époux en même temps que le contrat, comme toute l'analyse générale du mariage nous l'a laissé supposer, ou bien le prêtre, bénissant les époux, en est-il le ministre?

Écartons provisoirement les textes qui attachent la grâce à la bénédiction nuptiale. Sans autre ambition que de grouper quelques éléments de décision — le sujet que nous allons effleurer appelle une longue étude — nous relèverons quelques idées importantes dans les conciles, les ouvrages des théologiens et plusieurs rituels.

Les IIIe et IVe conciles du Latran qui interdisent au prêtre d'exiger une somme d'argent pour la bénédiction nuptiale ont en vue la gratuité du sacrement. La vénalité est telle, en certaines Églises, dit le canon 7 du IIIe concile du Latran, que *pro sepulturis et exsequiis mortuorum, et benedictionibus nubentium, seu aliis sacramentis aliquid requiratur. ...Ne igitur hæc de cetero fiant, vel pro personis ecclesiasticis deducendis in sedem, vel sacerdotibus instituendis, aut sepeliendis mortuis, seu benedicendis nubentibus, seu aliis sacramentis conferendis seu collatis aliquid exigatur, districtius prohibemus.* X, V, III, c. 9. — Mêmes expressions dans le canon 66 du IVe concile du Latran (1215), X, V, III, c. 42 : *Quidam clerici pro exsequiis mortuorum et benedictionibus nubentium et similibus pecuniam exigunt.* Et le concile ordonne *ut libere conferantur ecclesiastica sacramenta.*

Des décrétalistes, nous le verrons, ont tiré de ces textes la conclusion que la bénédiction nuptiale confère le sacrement. Mais ici, le mot *sacramentum* doit être pris au sens large de chose sacrée. On applique le même nom à la bénédiction et aux sépultures. Aucun texte de concile général ne dit que le sacrement dépend de la bénédiction nuptiale. Et le style officiel distingue fort bien, comme le note Gibert, la *solennisation* du mariage, l'*administration* des autres sacrements. Sans doute, de nombreux conciles provinciaux, du XIIIe au XVe siècle, emploient pour caractériser les fonctions du prêtre qui bénit le mariage les mots : *conjungere, copulare,* mais il n'en faut point tirer des conclusions trop précises. Ces mots n'impliquent pas que le prêtre confère le sacrement; ils marquent seulement sa participation active à la tradition mutuelle des époux, et l'analyse du contrat nous en a déjà révélé la signification.

La doctrine fournit-elle une réponse plus claire? Il y a dans bon nombre d'auteurs des expressions ambiguës. Ainsi, Albert le Grand *In IVum Sent.*, dist. 1, a. 11 : « Le mariage peut être envisagé sous plusieurs aspects, soit comme office naturel, soit comme bien de l'Église, *et quoad hoc potest sufficienter effici per consensum in maritalem copulam. Sed tertio modo est in remedium, et sic ponitur sub clavibus Ecclesiæ et est in dispensatione ministrorum, et quoad hoc habet formam in facie Ecclesiæ expressam, et accipit benedictionem Ecclesiæ et efficitur Ecclesiæ, non quidem sacramentum secundum se, sed sacramentum Ecclesiæ, ut sit medicina ex vi clavium ipsius Ecclesiæ.* » Saint Thomas reprend plusieurs fois cette idée, ce vocabulaire même, d'abord en termes presque identiques, *In IVum Sent.*, dist. 1, q. I, a. 3, puis dist. XXV, a. 2, quæst. 1, ad 2um. Et encore *Contra gentes,* l. IV, c. 78 : *Matrimonium igitur, secundum quod consistit in conjunctione maris et feminæ intendentium prolem ad cultum Dei generare et educare est Ecclesiæ sacramentum; unde et quædam benedictio nubentibus per ministros Ecclesiæ adhibetur.* Dans la *Somme théologique,* IIa-IIæ, q. C, a. 2, in fine : *...dare pecuniam pro matrimonio, inquantum est naturæ officium, licitum est : inquantum vero est Ecclesiæ sacramentum, est illicitum; et ideo secundum jura prohibetur, ne pro benedictione nuptiarum aliquid exigatur.*

Saint Bonaventure ne fait pas une moindre part à la bénédiction nuptiale : *Matrimonium accipit rationem spiritualitatis et gratiæ, quando consensus jungitur benedictioni, ubi explicatur significatio, et obtinetur per benedictionem sanctificatio, et ideo in benedictione sacerdotali consistit ratio spiritualis præcipue.* Dist. XXVI, a. 2, q. II, ad 4um.

Il n'est pas utile de multiplier les citations de théologiens scolastiques : aucune ne rendrait l'idée plus claire. Et quant aux canonistes, nous nous bornerons à transcrire la *Glose* ordinaire sur le c. 1, X, IV, XXI qui interdit de bénir les seconds mariages : *quia sacramentum iterari non debet,* dit Bernard de Parme.

Les théologiens marquent donc une certaine répugnance à abandonner aux laïques l'administration d'un sacrement, et ils considèrent que la bénédiction appartiendrait dans la division précédemment analysée au cycle du sacrement; ils condamnent pour ce motif tout trafic pécuniaire dont la bénédiction serait le prétexte ou l'objet. Peut-on dire pour autant qu'ils font dépendre de la bénédiction la validité du sacrement? Il serait imprudent de l'affirmer : car ceux-là mêmes qui paraissent exiger la bénédiction exposent avec force, en d'autres passages, qu'elle n'est requise que *quantum ad honestatem,* non point *quantum ad virtutem matrimonii.* Quoi de plus net que l'enseignement de saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XXVIII, q. I, a. 3, ad 2um? Après avoir expliqué que l'absolution du prêtre est indispensable pour la rémission des péchés, il ajoute : *Sed in matrimonio actus nostri sunt causa sufficiens ad inducendum proximum effectum, qui est obligatio : quia quicumque est sui juris, potest se alteri obligare : et ideo sacerdotis benedictio non requiritur in matrimonio quasi de essentia sacramenti.* Et encore, dist. XXVI, q. II, a. 1, ad 1um : *Verba quibus consensus matrimonialis exprimitur, sunt forma hujus sacramenti, non autem benedictio sacerdotis quæ est quoddam sacramentale.* Le refus de bénédiction nuptiale aux secondes noces, saint Thomas l'explique par le *defectus sacramenti. Ibid.*, dist. XLII, q. III, a. 2, ad 2um. Albert le Grand expose que les prêtres administrent les seuls sacrements divins; quant aux sacrements humains, ils enseignent simplement *qualiter honeste et secundum Deum fiant.* Et ainsi il réfute l'objection : *Omne sacramentum Ecclesiæ consistit in operatione ministrorum Ecclesiæ.* *In IVum Sent.*, dist. XXVII, a. 1, ad 3um. A la fin

du Moyen Age, le thème n'a point varié : *Benedictio vero sacerdotis non pertinet ad essentiam hujus sacramenti : sed est quid sacramentale ad ejus solemnitatem pertinens*, écrit, par exemple, Nicolas des Orbeaux, dans son *Compendium singulare* déjà cité. Et le continuateur de Biel, *In IVum Sent.*, dist. XXV, q. II, a. 2, p. 8 : *Non est propria locutio, quod sacerdos conferat hoc sacramentum sicut cætera, sed conjuges sibi mutuo conferunt et accipiunt.*

Non est propria locutio : ces mots éclairent tout le débat. Au vrai, on ne s'est point mis d'accord sur le sens du mot : ministre. Dès lors, quiconque joue un rôle actif dans la cérémonie est appelé ministre. La preuve, nous la demanderons à ceux-là mêmes qui, nettement, déclarent que les contractants sont les ministres. Aucune formule n'est, en apparence, plus limpide que celle dont use Duns Scot : *Ministri sunt dispensantes sibi hoc sacramentum. Report. paris.*, l. IV, dist. XXVIII, n. 23 et 24. Mais Scot observe : si les contractants sont les ministres, les parents qui marient leurs enfants sont donc les ministres du sacrement comme du contrat. *Opus oxon.*, l. IV, dist. XXVI, q. un., n. 15 : *...aliquando patres contrahunt pro filiis vel filiabus, præsentibus eis, non exprimentibus signa propria : si ergo ibi est sacramentum, oportet dicere quod minister hujus sacramenti potest esse indifferenter quicumque potest esse minister in contractu matrimonii.* Dans les *Reportata parisiensia*, dist. XLII, n. 24, Scot semble renier cette opinion étrange, *quia parentes non conferunt eis gratiam*, dit-il avec raison.

Mais ses disciples reproduisirent souvent les termes de l'*Opus oxoniense*. Jean de Bassoles note très correctement que les contractants sont ministres du sacrement : *Unde sacerdos non requiritur in hoc sicut minister sed sicut solennisans factum, quod patet quia per seipsos ipsi contrahentes possunt nubere et nubunt, et sortiuntur sacramentum et vinculum et contrahunt. In IVum Sent.*, dist. XXVI. Mais il ajoute : « Si quelque autre peut être ministre, il semble que celui-là est ministre du sacrement qui est ministre du contrat de mariage; donc les parents qui contractent pour leurs enfants sont peut-être ministres du sacrement. » Et Guy de Briançon, à la fin du XVe siècle : « On dit que le ministre de ce sacrement peut être, indifféremment, quiconque peut être ministre au contrat de mariage. Tantôt, en effet, le ministre c'est le prêtre; tantôt l'homme et la femme, comme dans le mariage clandestin; tantôt un laïque et tantôt un clerc. Mais dans un mariage bien réglé, seul le prêtre est ministre, car un mariage bien réglé ne doit se faire que *in facie Ecclesiæ.* »

Les rituels ne fournissent point les éléments d'une conclusion générale. Au contraire, ils montrent la diversité des formules et combien il serait imprudent de prendre à la lettre certaines expressions. Ainsi, le prêtre est appelé ministre du sacrement dans un ancien rituel de Liége. Martène, *op. cit.*, p. 138. Or, il ne dit pas un mot qui ait l'air de forme; ce sont les époux qui se conjoignent et le texte ajoute que la bénédiction suit le contrat. On trouvera d'autres exemples de cette terminologie incertaine dans Gibert, *Tradition ou Histoire de l'Église sur le sacrement du mariage*, Paris, 1725, où sont classés chronologiquement de nombreux fragmente canoniques et liturgiques. La formule la plus commune est, semble-t-il, *Ego accipio te in meum, Ego accipio te in meam.*

2. *La collation de la grâce.* — Tandis que les scolastiques s'ingéniaient à distinguer les éléments du rite sacramentel, un autre problème, capital et qui exigeait une solution péremptoire, sollicitait leurs soins. Le sacrement n'est pas seulement un signe : il est un signe *efficace de la grâce* : les définitions classiques soulignent ce trait essentiel. *Cf.* Pourrat, *op. cit.*, p. 34 sq.

Il paraît donc vain de se demander si le mariage produit la grâce. Cependant, ni les canonistes tout remplis de préjugés juridiques et moraux, que nous allons envisager, ni, en général, les premiers scolastiques n'ont clairement aperçu la conclusion que leur imposait la logique.

a) La négation des canonistes. — Au temps où la plupart des théologiens se bornaient à indiquer le rôle médicinal du mariage, entre 1150 et 1250, de nombreux canonistes niaient formellement que le mariage conférât la grâce. Cette conclusion leur était imposée d'abord par une conception singulière de la simonie. Le rôle de l'argent dans la conclusion des mariages les étonne : le prêtre qui bénit reçoit son denier et le règlement des rapports pécuniaires est un des soins des époux ou de leurs familles, soin légitime ainsi que le montre l'exemple de Rébecca. Comment expliquer ces marchandages et ce trafic des choses saintes? C'est que, font observer la plupart des décrétistes dans leurs commentaires sur le c. 13, *Honorantur*, caus. XXXII, q. II, le mariage ne confère point la grâce. Ainsi raisonnent l'auteur de la *Summa parisiensis*, Jean de Faenza, Simon de Bisiniano, Sicard de Crémone. Et si Huguccio fait des réserves sur le raisonnement de ses contemporains, en notant que la simonie peut être commise hors du champ de la grâce, il admet, lui aussi, que le mariage ne produit point la grâce. Cf. F. Gillmann, *Die Siebenzahl der Sakramente*, p. 192. « Pourquoi, demande-t-on, l'argent intervient-il dans ce sacrement alors qu'il n'intervient pas dans les autres sacrements? Certains disent : à cause des charges du mariage... Mais la vraie raison, c'est que dans ce sacrement, la grâce de l'Esprit-Saint n'est pas conférée comme dans les autres... » *Glose* ordinaire sur le c. *Honorantur*. « Le mariage n'est point de ces sacrements qui donnent la consolation de la grâce céleste. » *Glose* ordinaire sur le c. *Quidquid invisibilis gratiæ*, Caus. I, q. I, c. 101. Les décrétalistes n'ont pas été moins nets sur ce point. Par exemple, G. de Trano et Hostiensis, dans leurs *Sommes*, au titre *De sacramentis non iterandis*, Bernard de Parme, in c. 9, *Cum in Ecclesiæ corpore*, *X*, V, III, *De simonia*, au mot *Benedictionibus*, reproduisent l'opinion des décrétistes : le mariage ne peut conférer la grâce, puisque le contrat comporte, sans encourir grief de simonie, des conditions pécuniaires.

Alors même que le mariage s'accomplirait sans concours d'argent, n'a-t-il pas, du moins, pour effet, d'éloigner de Dieu? *Qui enim duxit uxorem cogitur ad quæ mundi sunt, quomodo placeat uxori et divisus est*, dit Étienne de Tournai, p. 261. Pis encore, n'est-il pas cause de volupté? Comment les actes entachés de turpitude qu'il autorise et comporte seraient-ils considérés comme productifs de grâce par leur analogie avec la passion du Christ, source de toute grâce? Rufin exprime clairement ce qu'est le mariage pour les partisans de cette opinion : un signe purement figuratif. *Solum autem matrimonium... ita rem sacram in sexuum commixtione significat, quod eam lege turpitudinis impediente minime operatur; signum enim est [conjunctionis] Christi et Ecclesiæ non effectivum, sed duntaxat repræsentativum, sicut sacrificia pro peccato in Veteri Testamento justificationem impii figurabant, quam tamen nequaquam efficiebant.* Rufin, *Summa...*, p. 481. Le mariage est un sacrement *propter significantiam*, écrit l'auteur de la *Summa monacensis*.

Cette conception n'est point propre aux canonistes, comme on l'affirmera souvent à partir du XIVe siècle. Les théologiens et les moralistes du XIIe siècle ne se sont pas en général prononcés. Quelques-uns ont

nié la collation de la grâce : Abélard, Gandulphe; il faut ajouter Pierre le Chantre, *Verbum abbreviatum*, c. XXXVII, *P. L.*, t. CCV, col. 126 : *Sunt etiam spiritualia per quæ confertur vel collata augetur Spiritus Sancti gratia in aliquo, ut ecclesiastica sacramenta, præter matrimonium, ordines, officia etiam ecclesiastica.* Encore au XIIIe siècle, l'opinion que le mariage n'est pas un « sacrement spirituel » est exprimée par le manuscrit théologique d'Erlangen cité par Gillmann, *loc. cit.* Jacques de Vitry († 1240) écrit dans son *Historia occidentalis*, c. 36, Douai, 1596, p. 388 : « Les sacrements ont été institués pour être des signes et des moyens de sanctification. Mais le sacrement de mariage n'a point la vertu de produire ou d'augmenter la grâce, car sa fonction est purement médicinale : on le permet comme remède à la fornication, de même que l'on permet au moine l'usage de la viande et au malade de prendre des bains. » Guillaume Pérauld († 1250) dans sa *Summa virtutum ac vitiorum*, Anvers, 1588, t. I, fol. 128, énumérant les douze biens du mariage et les quatre fruits du douzième, ne parle point de la grâce.

Et Hugues de Saint-Cher dans l'une de ses œuvres, confirme, en somme, l'opinion de Rufin : *Hoc quod dicitur, sacramentum efficit quod figurat, intelligitur tantum de sacramentis institutis in Evangelio ; hoc autem institutum est ante Legem. In Epist. I ad Cor.*, c. VII, éd. Venise, 1703, t. VII, p. 88, col. 2. Ainsi, jusqu'aux premières décades du XIIIe siècle, l'opinion commune semble ne voir dans le mariage qu'un signe et les théologiens ne lui assignent généralement qu'une fonction médicinale, encore que l'efficacité du sacrement soit reconnue par plusieurs d'entre eux en termes résolus : Anselme de Laon, Hugues de Saint-Victor nous l'ont montré.

b) Solutions intermédiaires. — Quand les théologiens se mirent à enseigner explicitement, au début du XIIIe siècle, le rôle de la grâce dans le mariage, ce ne fut point sans tergiversation.

a. — Les uns considèrent le mariage comme ayant simplement pour effet de conserver la grâce. Ainsi s'exprime Guillaume d'Auxerre. « Nous avons exposé la doctrine des sacrements qui *confèrent* la grâce. Il nous faut maintenant nous occuper des sacrements qui *conservent* la grâce, c'est-à-dire du mariage, conservateur de la grâce, qui est une sorte de médecine préventive puisqu'il préserve de la fornication. » *Summa...*, fol. CCLXXV.

Il semble que l'on peut considérer encore comme représentant de cette opinion Alain de Lille, *Theologicæ regulæ*, reg. CXIV, *P. L.*, t. CCX, col. 681. Elle est jugée suffisante par la *Summa de fide catholica*, l. I, c. LXV, *P. L.*, t. CCX, col. 367.

b. — D'autres semblent voir dans la bénédiction nuptiale la source de la grâce : c'est peut-être l'avis de Guillaume d'Auvergne, cf. Ziesché, *Die Sakramentenlehre des W. von Auvergne*, dans *Weidenauer Studien*, Vienne, 1911, t. IV, p. 149-226. Les époux qui, contractant, ont en vue les causes finales que l'honnêteté assigne au mariage font un acte très saint. *De sacr. matrim.*, c. VI, *loc. cit.*, p. 519. Dieu leur accorde son aide pour atteindre les fins qu'ils se proposent, *ibid.*, c. IX, p. 520. Mais la *virtus sacramenti* appartient-elle au simple contrat passé entre deux fidèles, ou bien est-elle le fruit de la bénédiction nuptiale? La réponse de Guillaume d'Auvergne n'est pas d'une clarté parfaite. Il ne reconnaît la *virtus sacramenti* qu'au *sacramentum veri nominis*, celui qui a été accompagné de la bénédiction. C'est le texte sur lequel J. de Guibert met l'accent dans un savant article : *Le texte de Guillaume de Paris sur l'essence du sacrement de mariage*, dans *Recherches de science religieuse*, 1914, p. 422 sq. Mais il fait observer aussi que Guillaume, en un autre endroit (p. 520 de l'édition que nous avons pu utiliser) mentionne la bénédiction comme une *nouvelle* source de sainteté. Et Guillaume ne paraît-il point attacher au mariage contracté sans bénédiction du prêtre (pourvu que les époux n'aient point refusé ce rite malicieusement) la *virtus sacramenti? ...digne pieque suscipientibus sacramentum istud, reverenterque servare volentibus, ipsa virtute sacramenti præstatur multum refrigerium contra ardorem concupiscentiæ carnalis;* et il ajoute quelques observations curieuses, tirées des confidences qu'on lui a faites.

Nous hésitons à reconnaître dans les deux textes de saint Thomas que cite J. de Guibert un écho de Guillaume d'Auvergne. En revanche, nous avons relevé chez certains canonistes l'affirmation que la bénédiction nuptiale confère la grâce. Voir la *Glose* ordinaire, in c. 9, *Cum in ecclesiæ, X*, V, III. Peut-être même était-ce là une opinion populaire. *Aliquis nupsit in occulto,.. credit quod sollempnitas illa si adderetur aliquam gratiam conferret...* Ainsi commence une question du ms. latin. *3477* de la Bibl. Nat. (XIIIe s.), fol. 79.

Les *Commentaires* de Hugues de Saint-Cher et ceux de saint Bonaventure marquent le moment où l'hésitation fut le plus vivement exprimée : *In aliis sacramentis virtute sacramenti confertur gratia vel augmentum gratiæ sed non in matrimonio virtute matrimonii confertur gratia. Aliquando tamen datur vel virtute sacerdotalis benedictionis vel propter intentionem contrahentium. In Sent.*, ms. de Bâle, fol. 139. Parti de la négation, Hugues s'achemine vers la solution raisonnable, celle qui s'accorde avec la notion intégrale du sacrement. Saint Bonaventure tient pour certain que le mariage confère un certain don de grâce, *aliquid gratiæ donum*, à ceux qui le reçoivent dignement, *his qui ex caritatis consensu uniuntur ad procreandam prolem ad divinum cultum.* A raison du consentement et de la bénédiction de l'Église, *cujus est sacramenta debile tractare*, l'âme est *sublevata* de la corruption de la concupiscence, et la grâce est donnée *ad copulam singularem, utilem, inseparabilem*. Cette grâce constitue un remède contre le triple désordre de la concupiscence : l'inconstance ou manque de *fides*, la luxure qui exclut la procréation, l'instabilité qui exclut le sacrement. Dist. XXVI, a. 2, q. II, conclus. Cependant, le mariage ne confère point la grâce comme les autres sacrements : *Non datur gratia per eum modum, per quem in aliis sacramentis, sed solum auxilium gratiæ, sicut supra in principio visum est* (dist. XXVI, a. 2, q. II), *nisi forte ratione benedictionis adjunctæ, quæ vendentem faceret simoniacum.* Dist. XXX, a. un., *in fine. Licet in quantum est sacramentum Ecclesiæ, ratione benedictionis annexæ det etiam gratiam digne accedentibus*, dit encore saint Bonaventure, dist. XXXIX, a. 1, q. III, ad 3um. En plusieurs autres endroits, il exprime cette même idée. En somme, la cause et la portée de la grâce ne sont pas clairement reconnues par saint Bonaventure qui semble attacher une force excessive à la bénédiction nuptiale, et apprécier sans une suffisante largesse les fruits du sacrement. Mais, déjà, son contemporain Albert le Grand avait préparé la solution définitive.

c) L'affirmation de la grâce. — Avant de combattre les opinions contraires à la production de la grâce, Albert s'efforce de les ramener à l'unité. Il n'y a peut-être qu'un désaccord verbal entre ceux qui nient la grâce et ceux qui professent que le mariage a pour effet : *recessum a peccato, non autem ordinem ad bonum.* Cette grâce empêche le règne de la concupiscence, elle la contient dans les bornes prescrites par les fins et l'honnêteté du mariage. *Et dicunt probabiliter isti, quod hæc est causa quare quidam Patres videntur*

dicere, quod non confert gratiam, quia non confert eam in ordine ad bonum, sed a malo tantum : ad bonum autem habet quoddam impedimentum non ex se, sed ex consequentibus oneribus. In IVum Sent., dist. XXVI, a. 14, q. II, ad 1um.

A l'argument des canonistes, la réponse était particulièrement aisée. Le mariage est à la fois contrat et sacrement. Le contrat naturel ou civil peut s'accompagner de clauses pécuniaires. Ce qu'il est interdit de vendre, c'est le sacrement ou les cérémonies qui l'accompagnent. S. Thomas, IIa-IIæ, q. C, a. 2, ad 6um. Cf. S. Bonaventure, *op. cit.*, dist. XXVI, a. 2, q. II, ad 4um.

Aux objections d'ordre moral, Albert le Grand et saint Thomas répondent, nous l'avons vu dans leurs *Commentaires* sur la dist. XXVI : Le mariage est consommé *per actum honestum a Domino benedictum, cui in pœnam adjuncta est turpitudo concupiscentiæ.* Loin d'exciter l'appétit charnel, il le réprime, le dérive aux fins du mariage, empêche ses déviations. S. Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XXVI, q. II, a. 3, ad 4um. Enfin, l'amour mutuel des époux ne les conforme-t-il pas à la charité du Christ qui fut cause de sa passion? Comme les autres sacrements, le mariage nous conforme donc à la passion du Christ (Richard de Mediavilla ajoutera la réflexion malicieuse que l'on devine. Dist. XXVI, a. 2, q. III, ad 2um).

Tous ces éclaircissements devaient préparer la voie au triomphe de la doctrine définitive. Que le mariage confère la grâce, Albert le Grand considère cette opinion comme très probable : ... *non quodcumque bonum, sed hoc bonum quod facere debet conjugatus : et hoc est quod fideliter conjugi assistat et opera sua illi communicet, et prolem susceptam religiose nutriat, et hujusmodi. Et hæc etiam probabilis est multum. Loc. cit.* Dès le premier article de la question *De matrimonio secundum quod est sacramentum*, saint Thomas prend parti contre ceux qui font du mariage un simple signe : c'est parce que le mariage applique à l'homme, au moyen de signes sensibles, un remède sanctifiant opposé au péché, qu'il est un sacrement. *In IVum Sent.*, dist. XXVI, q. II, a. 1. Si le mariage n'était point cause de grâce, il ne différerait point des sacrements de l'Ancienne Loi, où il était déjà un signe et un remède, où, déjà, il autorisait les rapports sexuels. Et comment soutenir que le mariage préserve du mal sans incliner au bien? La même grâce qui prévient le péché dispose au bien, tout comme le même calorique chasse le froid et donne de la chaleur. Saint Thomas juge donc avec faveur l'opinion de ces théologiens qui enseignent la collation de la grâce : « Que le mariage chrétien est propre à conférer la grâce qui aide les époux à remplir les devoirs de leur état, ce sentiment est le plus probable, car quelque faculté que l'homme reçoive de Dieu, il reçoit aussi les secours dont il a besoin pour en faire l'usage convenable... Puis donc que le mariage donne à l'homme, en vertu de l'institution divine, la faculté d'avoir avec son épouse les rapports nécessaires pour la génération, il lui donne aussi une grâce sans laquelle il ne pourrait pas accomplir cet acte comme il convient, *et sic ista gratia data est ultima res contenta in hoc sacramento. Ibid.*, a. 3. Saint Thomas ne pense point, d'ailleurs, que la doctrine qu'il adopte ajoute rien d'essentiel à la leçon du Maître des Sentences : lui aussi professait que le mariage confère la grâce : *Gratia autem quæ in matrimonio confertur, secundum quod est sacramentum Ecclesiæ in fide Christi celebratum, ordinatur directe ad reprimendam concupiscentiam, quæ concurrit ad actum matrimonii; et ideo magister dicit, quod matrimonium est tantum in remedium; sed hoc est per gratiam quæ in eo confertur.* Dist. II, q. I, a. 1, quæst. 3, ad 3um. Saint Thomas semble donc classer Pierre Lombard parmi les tenants de la seconde opinion. Quant à lui, on ne peut douter qu'il soit disposé à admettre la troisième opinion : que le mariage confère aux époux toutes les grâces dont ils peuvent avoir besoin.

d) Les résistances. — Tandis que se dégageaient ces conclusions, les opinions anciennes gardaient un certain crédit. Humbert de Romans († 1277) écrit : *Benedictio sacerdotalis... cui annexae st divina gratia. De eruditione prædicatorum*, l. II, tract. II, c. 51, Barcelone, 1607, p. 396. Hugues de Strasbourg († 1281) se borne encore à appeler le mariage : médecine préservative. *Compendium theologiæ*, l. VI, c. V. Même réserve dans le *De matrimonio* de Robert de Sorbon († 1274); cf. Hauréau, *Notices de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, t. I, p. 189 sq.

Le problème prit une ampleur nouvelle au cours d'un épisode dont on n'a point remarqué l'importance pour le sujet qui nous occupe : l'affaire de Pierre-Jean Olive.

En l'année 1283, le ministre général des franciscains, Bonagratia, qui avait entendu au chapitre de Strasbourg de vives plaintes contre la doctrine de Pierre-Jean Olive, chef des spirituels, institua une commission de sept théologiens pour examiner une liste de propositions tirées des écrits de l'accusé. Fr. Ehrle, *Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften*, dans *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. III, p. 409-552; E. Hocedez, *op. cit.*, p. 79 sq.

Parmi les trente-six propositions censurées à Paris, il en est une qui concerne le mariage. Dans la sixième de ses *Quæstiones, Cod. Vat. 4986*, fol. 16-21, Olive se demande si la virginité ou l'abstinence de toute copulation est préférable au mariage. Cf. Ehrle, *loc. cit.*, p. 504 sq. Voici comment Olive présente sa thèse dans la défense qu'il composa en 1285. Le sacrement de mariage n'est pas un sacrement au même sens, *univoce*, que les autres sacrements de grâce; il ne semble pas avoir d'autre titre au nom de sacrement que le serpent d'airain ou le tabernacle, ou le berceau de Moïse. Voir d'Argentré, *Collectio judiciorum*, Paris, 1728, t. I *a*, p. 228 sq. Olive avait accepté la rétractation qui lui était imposée. Au chapitre d'Avignon, en octobre 1283, il reconnut que le mariage est un sacrement de la Loi nouvelle et confère la grâce, qu'affirmer le contraire est une erreur, le soutenir, une hérésie, en douter, illégitime, qu'il croit avoir toujours admis le caractère sacramentel du mariage et n'avoir nié qu'en passant son équivalence aux autres sacrements, notamment la production de la grâce, *ibid.*, p. 230. Dans sa *Défense*, composée après que le provincial lui eut refusé la permission d'aller se justifier à Paris, il renouvelle ses réserves sur la *plena univocatio* : tandis que les prêtres sont ministres des autres sacrements, ce sont les époux qui procèdent eux-mêmes au mariage.

Le débat s'assoupit après la soumission d'Olive, mais il se ranima au concile de Vienne, où les conventuels rappelèrent, le 1er mars 1311, dans leur acte d'accusation contre les spirituels l'opinion de P. J. Olive sur le mariage : les termes sont à peu près ceux dont se sert Olive dans son *Mémoire justificatif*. Ehrle, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, dans *Archiv. f. Litter...*, t. II, p. 368 sq. A cette accusation. Ubertin de Casal répond dans son *Apologie de P. Olive et des Spirituels*, rédigée probablement avant le 4 juillet 1311 : Olive affirme que le mariage est un sacrement de la Loi Nouvelle et il montre dans son traité *De sacramentis*, cf. Ehrle, *Archiv...*, t. III, p. 476, qu'il confère la grâce. Mais il n'a pas de peine à établir que le sacrement de mariage diffère en bien des points des autres sacrements de la Loi nouvelle : il existait avant le péché, et dans l'Ancienne Loi;

les époux en sont les ministres; il peut être contracté entre absents et avec des clauses pécuniaires; il ne réalise point ce qu'il figure; il est simplement toléré; l'Église n'a point défini comme un article de foi l'uniformité du mariage et des autres sacrements, ni même que la collation de la grâce se produisît de la même manière que dans les autres sacrements de la Loi nouvelle. Et bien des auteurs ont professé que le mariage ne confère point la grâce : Pierre Lombard, et, parmi les canonistes, Huguccio, Geoffroy de Trani, Hostiensis, Innocent IV, Monaldus : il est invraisemblable que tous ces docteurs en droit canon dogmatisent contre les saints canons. Cf. Ehrle, *Archiv*, t. II, p. 389 sq.; p. 393 sq. Sur la doctrine et les tribulations de P. J. Olive, cf. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit*, Berlin, 1915, p. 161, 458 sq.; M. de Wulf, *op. cit.*, 4ᵉ édit., 1924, p. 364 sq.; Belmond, *Deux penseurs franciscains*, dans *Études franciscaines*, 1923, t. XXXV, p. 188 sq., et les travaux de B. Jansen.

Duns Scot de son côté hésite : le mariage est-il vraiment un signe efficace, alors que la virginité ne l'est point, qui pourrait cependant être considérée comme *signum coniunctionis Ecclesiæ virginis ad Christum?* Comme en toute chose, il se soumet à l'enseignement de l'Église romaine. Même si l'on admet que le contrat existe parfois sans le sacrement, il observe qu'une certaine grâce peut accompagner le contrat *ex opere operantis*. On a déjà remarqué que Scot ne tire point de saint Paul, *(magnum sacramentum)*, la preuve de la grâce. Cf. Turmel, *Histoire de la théologie positive*, 4ᵉ édit., p. 468-473. Le doute exprimé par Duns Scot ne doit point nous faire illusion. Peu de théologiens ont aussi bien marqué la nécessité ou, pour le moins, la convenance de la grâce dans le sacrement de mariage, à cause des lourdes charges et des graves difficultés qu'il impose, et que Scot énumère avec soin. *Report. paris.*, dist. XXVIII, q. un., n. 17 sq.

L'opinion des canonistes devait se maintenir jusqu'à la fin du Moyen Age. Au début du XIVᵉ siècle, elle a rallié le suffrage d'un grand théologien, Durand de Saint-Pourçain. Celui-ci fait observer que les canonistes, quand ils nient la collation de la grâce, se bornent à commenter des textes où s'expriment les vues de l'Église romaine, que, loin d'avoir été désavoués par la papauté, ils ont obtenu des honneurs, voire la pourpre. *In IVum Sent.*, dist. XXVI, q. III, n. 6, Venise, 1571, fol. 367. Il s'agit là d'une opinion isolée chez les théologiens et que Capreolus rétorque avec beaucoup de mauvaise humeur dans ses *Defensiones*, dist. XXVI, q. IV, tandis que certains canonistes s'obstineront à nier la grâce, ainsi que l'atteste Panormitanus, in c. un., X, I, XV, *De extrema unctione*.

e) Triomphe de l'opinion affirmative. — Dès la seconde moitié du XIIIᵉ siècle, en effet, l'opinion que le mariage confère la grâce est généralement considérée comme sûre. Richard de Mediavilla (dont les *Commentaires* sur le l. IV sont postérieurs à 1287; cf. Hocedez, *Richard de Middletown*, Louvain, 1925, p. 51 sq.) ne mentionne même plus dans son commentaire les opinions anciennes et pose avec fermeté son affirmation. Dist. XXVI, a. 2, q. III, p. 405. Même résolution dans le *Libelle* des conventuels au concile de Vienne, qui considère le mariage comme efficace au même titre que les autres sacrements. Ehrle, *Zur Vorgeschichte...*, *loc. cit.* Mais on hésite encore sur la qualification des grâces du mariage, et certains admettent qu'il ne s'agit que de la grâce actuelle, *gratia gratis data;* cf. Hocedez, *op. cit.*, p. 376. C'est le seul point litigieux, à la fin du Moyen Age; Guy de Briançon, le signale, *op. cit.*, fol. CXCIX, en un temps où les théologiens s'accordent à admettre la collation de la grâce : voir, par exemple, Denys le Chartreux, *op. cit.*, dist. XXVI, q. II; saint Antonin de Florence, *Summa*, part. IIIᵃ, tr. XIV, c. 9, Vérone, 1740, col. 678. La collation de la grâce passe même au premier plan et, par un renversement très expressif des anciennes formules, Thomas de Strasbourg écrit : « Non seulement le mariage est signe de grâce, comme les autres sacrements, mais il est signe de la conjonction du Christ et de l'Église. » Dist. XXVI.

f) Le caractère. — L'effet du sacrement de mariage est donc de conférer la grâce. Faut-il y ajouter un second résultat, le caractère?

On sait quelle importance prit dans la théologie du XIIIᵉ siècle la doctrine du caractère. Trois sacrements impriment incontestablement un caractère : le baptême, la confirmation, l'ordre. Certains docteurs proposaient d'ajouter : l'extrême-onction. D'autres, enfin, le mariage. Une interprétation littérale de Pierre Lombard (dist. XXXI, vᵃ *sicut aposta'a anima)* pouvait les inspirer. Surtout, ils cherchaient un élément qui conservât le lien et assurât l'éternelle conjonction de l'âme fidèle avec Dieu : ce ne peut être, pensent-ils, que le caractère, qui est indélébile. Sans lui comment pourrait-on séparer dans l'autre monde les gens mariés de ceux qui ont gardé le célibat?

Albert le Grand n'a pas de peine à montrer que la permanence du lien s'explique sans recours à la notion de caractère, par la force du consentement initial et que le mariage n'imprime point de caractère. *In IVum Sent.*, dist. XXXI, a. 14. La notion générale de la condition du caractère, que les commentateurs des *Sentences* développaient principalement sur les premières distinctions du livre IV, montre assez que le mariage n'y est point intéressé : *deputatio, mancipatio ad aliquod sacrum*, on n'y trouve rien de tel.

Toutefois, saint Thomas est disposé à admettre une certaine analogie — rien de plus — entre la *potestas ad actus corporales*, que confère le mariage et la *potestas ad actus spirituales* que procurent les sacrements qui confèrent un caractère. *In IVum Sent.*, dist. XXXI, q. I, a. 3, ad 5um.

Cependant, l'opinion que le mariage imprime un caractère se maintient chez certains canonistes : ainsi, Antoine de Butrio, *Lectura... in c. Quanto, De divortiis*, n. 4, Venise, 1578, t. VI, fol. 58. C'est la pensée de ces auteurs assez nombreux qui n'admettent point la réitération du mariage. La *Glose* ordinaire, nous l'avons vu, déclare : *quia iterari non debet* et l'auteur du *Traité anonyme des sacrements* contenu dans le ms. lat. *3534* de la Bibliothèque Nationale compte le mariage, fol. 21, parmi les sacrements qui ne doivent point être réitérés. Nous retrouverons ce problème à propos des secondes noces.

3. *L'institution divine.* — L'attention des théologiens avait donc été successivement retenue par l'examen de l'état de mariage, du signe, de la grâce. Et chacune de ces méditations leur avait révélé des changements profonds depuis le sixième jour de la création. Loin d'y trouver un sujet de scandale ou d'étonnement, ils expliquèrent par les circonstances historiques la polygamie des patriarches et le libelle de répudiation. Les transformations de la nature même du mariage, ils ne les aperçurent que le jour où l'analyse du sacrement eût été à peu près complète, et c'est alors qu'ils achevèrent cette analyse en précisant les diverses interventions de Dieu.

a) L'institution primitive. — Comme tous les sacrements, le mariage a été institué par Dieu. La réfutation des hérésies fut l'occasion d'insister sur ce point. Cf. Bonacursus, *Libellus contra catharos*, c. 5, *P. L.*, t. CCIV, col. 780. Tandis que le consentement des époux est la *causa proxima* du mariage, l'institution divine en est la *causa prima*. S. Bonaventure, dist. XXVII, a. 2, q. I, sol.

L'utilité même de l'institution divine était contestée par certains docteurs qui observent : ce qui est de droit naturel a-t-il besoin d'être positivement institué? — Au moins d'être déterminé, répond saint Thomas, car ce bien du mariage à quoi la nature incline répond à des besoins variables *In IVum Sent.*, dist. XXVI, q. II, a. 2, ad 1um.

L'instant, les circonstances, le caractère primitif de l'institution préoccupent les auteurs du XIIIe siècle. Comme les paroles : *Nunc os ex ossibus*... ont été prononcées par Adam, certains reconnaissent l'institution divine dans le *Crescite et multiplicamini*. Il était facile de répondre, comme fait Hugues de Saint-Cher, que ces paroles s'adressent aussi aux animaux. *Illa verba*, déclare Geoffroy de Trani, *fuerunt potius benedictionis quam institutionis*. Et l'on adopta généralement l'explication de Pierre Lombard, qui voit l'origine du mariage dans le discours *inspiré* d'Adam.

Albert le Grand s'étend, avec de curieux détails, sur les circonstances de la création d'Ève. *An Adam doluerit in ablatione costæ? An Heva de osse vel de carne debuit formari*? Tels sont les deux sujets dont il s'occupe longuement, aussitôt après avoir défini le mariage. *In IVum Sent.*, dist. XXVI, a. 2 et 3. Le point délicat, c'était la détermination de la nature du mariage, au Paradis. Beaucoup enseignent que déjà il était un sacrement. Gillmann, *Spender und äusseres Zeichen der Bischofsweihe nach Huguccio*, Beilage II, *Zur Lehre vom Verlöbnis und Eherecht*, Wurzbourg, 1922, p. 36 sq.

Le mariage est le plus ancien des sacrements, déclare Pierre de Poitiers, car il fut institué au Paradis. *Sent. lib. V*, l. IV, c. XIV, *P. L.*, t. CCXI, col. 1257. Alexandre de Halès dit expressément qu'il fut institué *in sacramentum et non tantum in officium in paradiso*. *Summa*, IVa pars, q. II, membrum 2, a. 1. C'était aussi l'enseignement de Roland : *Hujus sacramenti institutio a Deo facta est in paradyso*, éd. Gietl, p. 270. On la trouve encore au XVe siècle, sous la plume de J. Lupus, *De matrim. et legitimatione*, dans *Tract. univ. juris*, t. IX, fol. 40. Et si l'on objectait qu'au paradis le mariage, comme sacrement, ne pouvait avoir aucune utilité, aucun sens mystique, que *manente statu innocentiæ, non fuisset necessaria assumptio carnis passibilis in Christo*, Alexandre de Halès répondait que la médecine est utile, même quand il n'y a point de malade, puisqu'elle sert à prévenir, éventuellement à guérir les maladies, et que l'union d'Adam et d'Ève préfigurait celle du Christ et de l'Église, *loc. cit.*

Cette question intéresse en quelque mesure l'anthropologie, le débat sur la justice originelle qui a son siège principal dans le second livre des *Sentences*, mais dont il faut chercher ici le prolongement. Quel pouvait être, au Paradis, le rôle de la copulation et du mariage, puisque l'homme était immortel et n'aurait point cherché dans les êtres engendrés par lui la perpétuité qui était sa perfection propre ? L'homme, répond Albert le Grand, n'était point immortel par nature *sed per gratiam innocentiæ habuit immortalitatem. In IVum Sent.*, dist. XXVI, a. 6. Si l'homme n'avait point péché, l'espèce se serait, cependant, multipliée par copulation, mais sans la douleur de l'enfantement ni les ardeurs de la concupiscence que la raison eût contenues. *Ibid.*, a. 7.

Alexandre de Halès place le mariage parmi les sacrements de la Loi naturelle. Saint Thomas l'y met avec le baptême, la pénitence, et il est le plus ancien de tous, puisque les deux autres supposent le péché. *Ante legem scriptam erant quædam sacramenta necessitatis, sicut illud fidei sacramentum, quod ordinabatur ad deletionem originalis peccati et similiter pænitentia, quæ ordinabatur ad deletionem actualis et similiter matrimonium, quod ordinabatur ad multiplicationem humani generis. In IVum Sent.*, dist. I, q. I, a. 2, quæst. 2, ad 2um Pierre de la Pallu, *In IVum. Sent.*, dist. II, q. I, a. 3.

b) Le tableau du développement. — Ce terme de sacrement de la Loi naturelle n'est d'ailleurs point très riche de sens. La question devient plus claire quand, au lieu de considérer comme un acte simple et d'un seul coup accompli l'institution divine, on distingue les fins diverses que Dieu a successivement assignées au mariage.

Avant la chute, le mariage avait pour but la multiplication de l'espèce, *ad officium;* après la chute, il fut en outre un remède à la concupiscence, *ad remedium*. Les premiers scolastiques l'ont répété, les grands commentateurs des *Sentences* ont approfondi la distinction. Voir notamment saint Bonaventure, *In IVum Sent.*, dist XXVI, a. 1, q. I. Quand le rôle de la grâce eut été mis en plein relief, à la double institution ancienne, les théologiens ajoutèrent un troisième terme, le plus important : le mariage a été institué par Jésus Christ comme sacrement de la Loi nouvelle.

Comment, alors, tracer le tableau du développement ou plutôt, définir la fonction du mariage au Paradis, dans l'Ancienne Loi et dans la Loi Nouvelle? Albert le Grand, dans la *Summa de creaturis*, ms. de Venise, fol. 212, pose nettement le problème, et le résoud avec soin : *Matrimonium quoad utrumque quod est in ipso scilicet officium et sacramentum institutum fuit in paradiso. Quoad officium*, il a été réglementé dans l'Ancienne Loi et dans l'Évangile, mais non pas institué de nouveau; *secundum autem quod est sacramentum potest considerari duobus modis, scilicet, in ratione signi tantum vel causæ tantum*. Le signe de la double conjonction du Christ et de l'Église existe dès le Paradis, mais non point la causalité, à moins que l'on ne parle avec certains (Alexandre de Halès?) de *causa preservativa*. On ne peut parler de cause qu'après le péché : non point cause de grâce intérieure, mais seulement de justification des rapports sexuels, *non erit causa alicujus gratiæ interioris sed ratione honesti fecit non malum quod erat malum*. Tout ce que l'on peut dire, c'est que, déjà, le mariage figurait la grâce future et en un certain sens la conférait, puisqu'il délivrait du mal de la concupiscence. Mais la grâce intérieure qui dispose aux devoirs d'état et adoucit la concupiscence, on ne la trouvera que dans le sacrement de la Loi Nouvelle : *In veteri lege... figurabat gratiam dandam in nova lege et causabat sicut autem in conferendo gratiam aliquam, sic excipiendo lapsum concupiscentiæ*. Comme sacrement de la Loi Nouvelle, *signat et causat gratiam interiorem; ex unione enim actuali naturarum in Christo gratia causatur in sacramento matrimonii promovens ad bona matrimonii et ad mitigationem concupiscentiæ*... Tous les textes que nous venons de citer sont tirés du manuscrit de Venise, fol. 212. En raccourci, Albert le Grand propose encore dans son *Commentaire sur les Sentences* cette conclusion : *Nihil prohibet matrimonium sic habere duas vel tres etiam institutiones divinas : unam quoad naturam secundum se, aliam quoad naturam corruptam et tertiam secundum statum naturæ reparatæ per Christum : et sic matrimonium est sacramentum innocentiæ, veteris legis et legis novæ. In IVum Sent.*, dist. XXVI, a. 5, sol.

Et saint Thomas, regroupant les explications d'Albert le Grand : pour assurer la multiplication de l'espèce, le mariage fut institué avant le péché; pour remédier à la concupiscence, après la chute; la réglementation des empêchements est d'institution mosaïque; le signe date de la Loi Nouvelle. *In IVum Sent.*, dist. XXVI, q. II, a. 2. Dans une phrase qui fit impression,

François de Meyronnes déclare : « Le mariage a été institué dans l'état d'innocence, confirmé dans la Loi de nature, diminué dans la Loi écrite (par les dispenses du droit naturel). »

La multiplicité des institutions soulevait quelques difficultés : les lois humaines, demandait-on, sont-elles deux fois publiées? et les autres sacrements, qui ont cependant plus d'efficacité que le mariage, ont-ils été deux fois institués; la première institution aurait-elle été inefficace? Il était facile de répondre que la pluralité d'institutions n'a point pour cause l'impuissance du Créateur mais la diversité des fins successivement assignées au mariage. Albert le Grand, *In Sent.*, *loc. cit.*

Du moment de l'institution, les scolastiques ne se sont guère occupés. L'opinion la plus répandue est que les Noces de Cana ont été l'occasion de l'institution chrétienne. Certains pensent que Jésus-Christ ne fit que confirmer le sacrement qui existait déjà dans l'Ancienne Loi; d'autres, qu'il l'institua vraiment. Ainsi Duns Scot, *Op. oxon.*, dist. XXVI, q. un., n. 13, et surtout Biel, *In IVum Sent.*, dist. I, q. II, a. 2, concl. 1; dist. II, q. I, n. 1.

c) Les pouvoirs de l'Église. — Une dernière question, de grande importance pratique, sollicita l'attention des théologiens : L'institution du sacrement par Jésus-Christ n'a-t-elle point rendu définitives toutes les règles du mariage? Quel pouvoir appartient à l'Église? Les traits essentiels sont immuables, répondent les théologiens, mais un large pouvoir réglementaire appartient à l'Église... *Dominus instituit sacramentum quoad formam et quoad materiam, quantum illi tempori congruebat*, mais c'est à l'Église de déterminer quelles personnes seront aptes à contracter mariage. Saint Bonaventure, *In IVum Sent.*, dist. XXVI, a. 1, q. II, ad 2um et dist. XL, a. un., q. III. *Ecclesia circa materiam habilem vel inhabilem aliquid immutat, sed non circa illud quod est essentiale contractui matrimonii præsupposita materia idonea* Duns Scot, *Opus oxon.*, dist. XXVII, q. un., n. 20. Voir *Report. paris.*, dist. XXVI, q. un.

L'Église, dit Jean de Bassoles, ne peut rien changer au sacrement, *sed circa personas susceptivas bene legitimando vel illegitimando eas ad contrahendum. Et dico quod hoc relinquit Christus in dispositione Ecclesiæ quantum ad aliquos casus et gradus. In IVum Sent.*, dist. XXVI. — Et un autre théologien : *Dicendum quod circa materiam habilem vel inhabilem aliquid immutat, non circa essentiam matrimonii.* Guillaume de Vaurouillon, *op. cit.*, fol 395. On sait quel avenir était réservé à ces formules.

Conclusions de la première partie. — 1. *Résultats et couronnement de la doctrine classique.* — *a) Tout mariage valide entre chrétiens est un sacrement : les secondes noces.* — L'opinion commune, à partir du XIIIe siècle est donc que tout mariage valide entre chrétiens est un signe et une cause de la grâce.

Cette conclusion a donné lieu à deux controverses : l'une, ouverte par Duns Scot et qui subordonne la validité du sacrement à l'emploi des *verba*, l'autre, entretenue surtout par les canonistes, et qui refuse aux secondes noces le caractère sacramentel. Les partisans de cette opinion contestaient que dans les secondes noces se retrouvât aucun des traits du sacrement. Elles ne sauraient signifier l'union de Jésus-Christ et de l'Église, puisqu'elles constituent une bigamie successive (argument qu'avait développé Hugues d'Amiens). Elles ne sont point bénites (et ceci impressionne particulièrement ceux qui font dépendre le sacrement de la bénédiction). Elles n'ont pas été instituées par Deiu. Elles sont passibles de peines.

Tous les grands commentateurs des *Sentences* réfutent ces objections en expliquant la distinction XLII du livre IVe. Le mariage n'imprime pas un caractère : on ne voit donc point pour quelle raison il ne pourrait être réitéré. La bénédiction solennelle est refusée aux secondes noces, mais non pas la bénédiction *in facie Ecclesiæ* : d'ailleurs ce point n'intéresse pas la validité du sacrement. Dieu a institué le mariage en général et il n'était pas nécessaire qu'il fît une institution spéciale des premières et des secondes noces. Tout ce que l'on doit concéder, c'est que le symbolisme est moins parfait dans les seconds mariages, et qu'ils impliquent une certaine concupiscence. La peine qui les frappe est simplement l'irrégularité *ex defectu sacramenti* : leurs imperfections évidentes suffisent à justifier cette conséquence, sans que l'on ait à invoquer d'autres causes. Ainsi raisonnent Albert le Grand, *In IVum Sent.*, dist. XLII, a. 17, saint Thomas, *ibid.*, q. III a. 2, où l'on trouvera, ad 2um, une ample explication du refus de bénédiction.

b) Place du mariage dans la doctrine sacramentaire. Toute la théorie générale des sacrements trouve donc sa vérification dans le mariage. Cependant, certains théologiens, embarrassés par la nature de l'acte matrimonial, ou par la fonction médicinale du mariage, ou plus simplement par son élément naturel, humain, hésitent à le mettre sur le plan des autres sacrements

Durand de Saint-Pourçain poussant à l'extrême ce scrupule se demande *utrum matrimonium habeat plenam univocationem cum aliis sacramentis, op. cit.*, dist. XXVI, q. III, n. 9-15. A la différence des autres sacrements, le mariage est *de dictamine rationis naturalis*, sauf le signe surnaturel, il n'y a rien qui le distingue d'un acte purement naturel et humain, et il ne s'agit pas d'un *signum sensibile extrinsecus appositum*, car le mariage est l'œuvre des époux. Autres singularités : il peut se former entre absents, il ne confère pas la grâce à ceux qui en sont privés. Ouvert aux infidèles, réglementé par l'Église, il appartient à l'ordre naturel et du droit positif plutôt qu'à la série des moyens de sanctification offerts par Dieu à l'homme.

Pierre de la Pallu répond avec à propos, *In IVum Sent.*, dist. XXVI, q. IV : *Quia non est aliquod sacramentum, quod non habeat aliquid sibi proprium, in quo differt ab omni alio; unde, si de illo sumatur major secundum quod convenit aliis, affirmative vel negative, et minor proportionaliter, concludetur non esse sacramentum : verbi gratia, ex parte ministri, susceptivi, materiæ vel formæ.* Ayant appliqué sa remarque à chacun des sacrements, il conclut, avec raison, que chaque sacrement a ses particularités, qu'il est un signe et une cause de grâce, et que cela suffit pour qu'il soit un sacrement. Et il réfute les divers arguments de Durand de Saint-Pourçain, *eod. loc.*

Nous avons reproduit l'argumentation de Durand de Saint-Pourçain parce qu'elle est ample et résolue. Mais c'est à tort qu'on la croit exceptionnelle dans l'histoire de la théologie. Jean Pierre Olive, nous l'avons vu, a servi de modèle à Guillaume Durand. Et tous les commentateurs des *Sentences*, ont fort à faire pour réfuter les objections par lesquelles on essaie ou l'on serait tenté d'écarter le mariage de la liste des sept sacrements : nous avons montré à travers quelles difficultés et quelles embûches s'était développée, fortifiée, imposée la doctrine relative à l'unité de signe, à la forme, à la grâce. Olive, Durand, ne font que rassembler en un faisceau les oppositions antérieures.

Ils contrariaient le progrès de la doctrine qui depuis Pierre Lombard n'a cessé, malgré des hésitations partielles, de tendre à l'unification. Au lieu de mettre l'accent sur les traits particuliers du mariage, qu'ils aperçoivent fort bien, les théologiens aiment, en général, à souligner ses ressemblances sur tel ou tel point

avec chacun des autres sacrements. Par exemple, saint Bonaventure fait observer : « de même que le baptême, le mariage présente *aliquid permanens* (le lien) *aliquid transiens,* (la *conjunctio*) ». Et ailleurs il note l'analogie de la forme, dans le mariage et dans la pénitence. La fausse théorie relative à la grâce est suggérée aux canonistes par la notion de la simonie dans l'ordre, et pour ruiner la notion du *duplex sacramentum,* les classiques relèvent que, dans l'eucharistie, la dualité des espèces ne double pas le sacrement. Une histoire de la théologie du mariage devrait, assurément, faire une large place à l'étude de ces rapprochements et des rapports entre le développement de la doctrine du mariage et des autres sacrements.

Le mariage est un sacrement aussi parfait que les six autres sacrements. Si, dans les énumérations, il tient souvent la dernière place, ce n'est point pour motif d'infériorité. Les canonistes, surtout, se préoccupent de son rang. Gandulfus l'appelle : *maximum sacramentum* et Rufin : *præcipuum*, édit. Singer, p. 56 et 481. Hostiensis énumère, en termes singuliers, ses marques de prééminence. *In IVum Decret. libr. comment., in c.* 7 (*Litteræ*) *De frigidis.* L'auteur de la *Summa Monacensis*, in c. 6, dist. XCV, est, sans doute, plus raisonnable, en reconnaissant que chacun des sacrements, par quelque côté, l'emporte sur les autres, encore que les exemples qu'il en donne soient contestables. En réalité, les termes de faveur sont une amplification du *magnum sacramentum* et une affirmation de la haute dignité du mariage. Il est juste de noter que les canonistes, qui avaient tant à se faire pardonner, et les prédicateurs dont l'éloquence exagère certains éloges ne sont point seuls dans ce concert en l'honneur des noces : presque tous les théologiens scolastiques s'accordent avec eux. Dans un passage inédit de la *Summa de creaturis*, ms. de Venise, fol. 213, Albert le Grand exprime une opinion qui semble celle de beaucoup de ses contemporains : *Si comparentur sacramenta ad gratiam quam efficiunt in suscipientibus matrimonium mitioris gratiæ erit effectivum quam cetera. Si autem comparentur ad quod efficiunt extrinsecus secundum utilitatem communem tunc matrimonium majoris boni erit effectivum, et in ista ratione ponuntur hæc bona; est enim communis utilitas Ecclesiæ in prole sumpta, similiter communis utilitas est in bonum sacramenti quia omnes instruuntur per signum illud quam indissolubilis erit conjunctio fidelis animæ cum Deo, similiter per bonum fidei mutua caritas conservatur.* Il y a des sources de sanctification plus riches que le mariage, mais il n'y a point de sacrement plus utile à la société chrétienne, puisqu'il lui assure la durée. La signification du mariage est, aussi, de l'ordre le plus élevé, *sic matrimonium dicitur majus, quia significat unitatem naturarum in Christo,* fait observer saint Bonaventure, *In IVum Sent.*, dist. VII, dub. 3.

Que, sur certains points, le mariage soit moins digne de la prééminence, les théologiens le remarquent ordinairement. Mais c'est un sacrement qui n'admet point un rang médiocre. Le plus grand par son symbolisme et son utilité naturelle, il est le dernier, si l'on considère sa correspondance à la doctrine générale des sacrements : *Inter cetera minus habet de proprietate sacramentorum novæ legis et minus de perfectione, cum nunc temporis sit indulgentia.* Saint Bonaventure, *loc. cit.*, dist. XXVI, dub. 1.

c) *La consécration de la doctrine classique. Le Décret aux Arméniens.* — L'accord qui s'était réalisé entre les docteurs reçut, au milieu du XVe siècle, une consécration officielle : La grande controverse entre l'Orient et l'Occident donna au concile de Florence l'occasion de définir la conception orthodoxe du mariage, dans le *Décret aux Arméniens.* Voir ci-dessus, t. VI, col. 46.

Les dernières lignes du *Décret* visent le mariage : *Septimum est sacramentum matrimonii, quod est signum conjunctionis Christi et Ecclesiæ, secundum Apostolum dicentem : « Sacramentum hoc magnum est : ego autem dico in Christo et in Ecclesia. » Causa efficiens matrimonii regulariter est mutuus consensus per verba de præsenti expressus. Assignatur autem triplex bonum matrimonii...* Denzinger, n. 702.

Tous ces termes sont empruntés à saint Thomas. Le mot *regulariter* a été ajouté, pour faire entendre, semble-t-il, que le consentement peut être exprimé par un signe quelconque sans qu'une formule spéciale soit exigible. Cf. J. de Guibert, *Le Décret du Concile de Florence pour les Arméniens, sa valeur dogmatique,* dans *Bulletin de littérature ecclésiastique,* juillet-octobre 1919, p. 208.

Dans la théorie générale des sacrements, le *Décret* rappelle que tous les sacrements contiennent la grâce et la confèrent à ceux qui les reçoivent dignement. Et il adopte l'hylémorphisme. « Tous les sacrements se composent de trois éléments : les choses qui en sont la matière, les paroles qui fournissent la forme et la personne du ministre qui confère le sacrement avec l'intention de faire ce que fait l'Église : si l'un de ces éléments fait défaut, il n'y a point de sacrement. »

2. *Périls qui menacent la doctrine classique.* — La doctrine classique, cependant, n'était point si fortement établie qu'elle pût longtemps se maintenir sans éclaircissements ni retouches. Elle subissait des attaques intermittentes des hérésies, des États, des publicistes; sa force de résistance était amoindrie par des infirmités séculaires. Menaces venues du dehors, faiblesses internes : il nous faut relever et décrire sommairement ces annonces et ces causes lointaines de la grande crise du XVIe siècle.

a) *Menaces extérieures.* — *a.* — Les *hérésies* de la fin du Moyen Age sont, presque toujours, résolument hostiles au mariage. Leur morale et parfois leur métaphysique (dualisme manichéen) ravalent les rapports conjugaux. Le catharisme, sous des formes diverses, n'a point cessé de travailler et d'inquiéter la société chrétienne au Moyen Age. Et d'innombrables autres sectes secondent sa critique du mariage. Sur ce premier point, la résistance de l'Église a été continue. Elle n'a cessé de défendre l'honneur du mariage et son caractère sacramentel. Encore en 1459, par exemple, le pape Pie II condamne les hérétiques bretons. Duplessis d'Argentré, *op. cit.*, t. I *b*, p. 253.

b. — En condamnant l'hérésie, l'Église défend la société civile tout entière. Et cependant, certains chefs de cette société civile figurent aussi parmi ses adversaires déclarés ou secrets. C'est un fait de grande conséquence pour la pratique et pour la théologie même du mariage que la renaissance de l'État qui, en toute matière et spécialement en ce qui concerne le mariage, reconstitue d'anciennes attributions législatives et judiciaires. Les communes italiennes — du moins celles qui eurent un gouvernement hostile à l'Église — portèrent les premiers coups aux juridictions ecclésiastiques comme elles avaient porté les premiers coups aux immunités cléricales. Il arrive que les statuts contiennent des dispositions sur les empêchements réservant aux tribunaux civils la connaissance des causes matrimoniales, voire de celles qui regardent le lien. Les *Statuts* de Pistoie (XIIe siècle) s'inspirant du droit lombard, défendent qu'aucune orpheline (de père) soit mariée avant douze ans accomplis, *et si qua persona contra hoc fecerit, cassum sit et inutile et ipsa puella ad mundualdum suum revertatur.* c. XXI, éd. Berlan, p. 27. Les exemples pourraient être multipliés. Cf. F. Brandileone, *op. cit.*, p. 3-113 et spécialement p. 39-52 et p. 88, n. 1. En fait, les conflits entre les communes et l'Église — par exemple,

Milan, 1226, Florence dans tout le cours du XIIIe siècle — montrent que les prétentions des villes n'étaient point purement théoriques.

En France, la législation royale n'a point, avant le XVIe siècle, réglementé le mariage. Et les coutumes respectent le droit canonique au point de ne contenir aucune disposition sur le lieu de mariage. Olivier Martin, *Histoire de la coutume de la prévôté et vicomté de Paris*, t. I, Paris, 1922, p. 120; M. Lacombe, *Essai sur la Coutume poitevine du mariage au début du XVe siècle, d'après le vieux Coustumier de Poictou*, Paris, 1910, p. 13. Même remarque dans les nombreuses thèses publiées depuis 1900 sur le mariage en droit coutumier (cf. Grandin, *Bibliographie générale des Sciences juridiques*, t. I, Paris, 1926, p. 109 sq.). Beaumanoir reconnaît explicitement la compétence des cours d'Église. E. Plivard, *Le régime matrimonial dans la coutume de Clermont-en-Beauvoisis au XIIIe siècle, d'après Philippe de Beaumanoir*, Paris, 1901, p. 23 sq.

Cette compétence jusqu'au XVe siècle, n'a pas été contestée. Elle était fort étendue, comme on peut le voir au *Registre des causes civiles de l'officialité épiscopale de Paris (1384-1387)*, où les affaires se rattachant au mariage « tiennent de beaucoup la plus grande place ». Le tribunal de l'évêque sanctionne ou, le cas échéant, rompt les fiançailles, prononce l'annulation du mariage, la séparation de corps et même la séparation de biens, juge parfois les affaires de douaire, les relations illicites pendant la durée du mariage, *op. cit.*, p. XXIII-XXVII. Mais à partir du XIVe siècle, « on ramène peu à peu devant les tribunaux séculiers les procès où ne se pose point principalement et directement la question de validité ou de nullité du mariage: tout ce qui concerne le régime des biens, entre les époux, les séparations de biens, la légitimité des enfants, le délit d'adultère. » Esmein, *op. cit.*, t. I, p. 35. C'est le prélude de la grande dépossession de l'Église. Mais, en France, les causes matrimoniales proprement dites ne furent enlevées que plus tard aux officialités. Dans les pays latins, les seuls pouvoirs qui aient empiété parfois sur les droits de l'Église sont les communes.

L'attitude de l'Église était commandée par les circonstances. Aux usurpations violentes, elle ne pouvait répondre que par l'affirmation de son droit et la fulmination des censures canoniques. Ces conflits locaux ne furent point l'occasion de grands conflits de doctrine.

c. — Dans l'Empire, en revanche, la lutte entre Louis de Bavière et Jean XXII donna aux publicistes l'occasion de présenter en quelque sorte les prolégomènes de la théorie du mariage civil. On se rappelle les faits : Louis de Bavière, voulant marier son fils à Marguerite Maultasch dont il convoite les riches espérances, prétend que l'union de cette héritière avec Jean Henri de Bohême n'a point été consommée et demande au pape de la rompre. Sur refus du pape, Louis de Bavière se déclara compétent (1342) pour juger cette affaire qui se termina conformément à ses vœux. L'Église protesta. Mais deux publicistes Guillaume Occam, dans son *Tractatus de jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus*, et Marsile de Padoue, dans une *Consultation* dont l'authenticité est aujourd'hui hors de doute, entreprirent de démontrer la compétence de l'empereur en matière matrimoniale. Les deux œuvres ont été publiées par Goldast, *Monarchia*, t. I. p. 21, 29; t. II, p. 1383 sq.

Guillaume Occam appuie sa conclusion sur deux faits : les empereurs romains ont exercé le pouvoir législatif et le pouvoir judiciaire en matière matrimoniale, le Saint-Empire romain-germanique continue l'Empire romain. La fonction de l'Empire, ajoute-t-il, est de sauvegarder le bien public : toutes les fois que l'observation des prescriptions ecclésiastiques aurait pour conséquence le dommage de l'État, l'empereur peut s'en libérer, sans prendre l'avis du pape. Le cas particulier de Marguerite de Carinthie a été correctement jugé, car l'inexistence de son mariage a été prouvée : donc, de droit divin, Marguerite est libre et son nouveau mariage peut être autorisé par l'empereur qui, si l'intérêt public l'exige, passerait outre aux empêchements positifs établis par les lois impériales ou pontificales. Comme l'observe Brandileone, le principe développé par Occam, c'est que l'empereur n'est lié que par la loi divine et que, cette loi sauve, il peut exercer son pouvoir législatif et judiciaire en matière matrimoniale toutes les fois que l'utilité publique l'exige. Si l'Église revendique pour elle seule l'administration des sacrements et le jugement des causes qui s'y rattachent, on lui répondra : le baptême ne peut-il être administré par des laïques? Et les *Décrétales* ne reconnaissent-elles point que le sacrement de mariage existe chez les infidèles, qui ne relèvent que du pouvoir séculier? Aux fidèles eux-mêmes, l'Église ne peut appliquer que les dispositions de la loi divine.

Ces dispositions mêmes, Marsile de Padoue lui reconnaît seulement le droit de les définir. Tout pouvoir coercitif appartient à l'empereur. L'Église fixera donc les règles du droit divin et la juridiction impériale qui, seule, connaît des faits, les appliquera à tous les cas particuliers. Les transgressions de la loi divine, c'est Dieu qui les punira dans l'autre monde. Pour la bibliographie récente sur Marsile de Padoue, cf. Felice Battaglia, *Marsilio da Padova e il Defensor Pacis (1324)*, dans *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1924, p. 398 sq.

La doctrine classique opposait à toutes les entreprises des communes et des monarchies un enseignement ferme qui peut se résumer en peu de mots. L'État est fondé à s'occuper du mariage : *In quantum est in officium communitatis, statuitur lege civili*, dit saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XXXIV, q. I, a. 1, ad 4um et *Contra Gentes*, l. IV, c. 78. Albert le Grand, en termes généraux, a reconnu aussi cette compétence de la loi civile. *In IVum Sent.*, dist. XXVI, a. 14, ad q. I. A la raison d'ordre politique saint Thomas ajoute une raison proprement juridique : *Matrimonium, cum fiat per modum contractus cujusdam, ordinationi legis positivæ subjacet, sicut et alii contractus. In IVum Sent.*, dist. XXXVI, q. I, a. 5, sol. Mais l'exercice du droit de l'État est subordonné à l'observation de la loi évangélique et à la décision de l'Église. Les scolastiques ne reconnaissent valeur aux lois séculières qu'après leur canonisation. L'État n'a une certaine indépendance que dans la réglementation du régime pécuniaire. Pierre de la Pallu, *In IVum Sent.*, dist. XXVI, a. 3, concl. 3; Thomas de Strasbourg, *In IVum Sent.*, dist. XLII, a. 4; saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XLII, q. II.

b) Faiblesses internes : divergences de doctrine; fléau de la clandestinité. — Les attaques des hérétiques, des États, des publicistes étaient, à la vérité, peu redoutables pour la doctrine, à cause de leur brutalité. Des critiques plus nuancées eussent été plus efficaces : sur tant de points, la dispute régna entre théologiens, faute de définitions rigoureuses! Et puis, la notion même du mariage purement consensuel était pleine de risques, à cause du fléau de la clandestinité. Double péril interne qui mérite quelque attention.

a. — La rançon de la remarquable liberté qu'au Moyen Age l'Église laisse à ses docteurs, c'est l'incertitude de la doctrine sur des points nombreux. Toutes les opinions ont pu être soutenues sur la

matière et la forme, le ministre, le signe et même la grâce sans qu'une définition fût imposée. Sans doute l'accord, peu à peu, se fait sur la notion fondamentale : signe sacré, productif de grâce. Mais ce vote unanime, cet accord spontané, ou mieux, providentiel, des esprits, résultats d'une libre controverse où l'autorité suprême, universellement respectée n'eut pas à intervenir, il est acquis seulement après de longs débats, et il ne porte que sur l'essentiel. Bientôt, les hésitations, les disputes deviendront périlleuses. Une définition insuffisante des rapports entre le contrat et le sacrement fera le jeu des adversaires de la puissance ecclésiastique. Et, par aille rs, les exagérations poétiques des panégyristes de l'ordre conjugal n'ouvrent-elles point souvent la voie aux contempteurs du célibat?

b. — Le mal qui atteint le plus gravement la doctrine classique, c'est la clandestinité. On peut s'en rendre compte en étudiant ces sources précieuses et trop peu étudiées que sont les *Consilia*, recueils de consultations donnés par les jurisconsultes sur des cas pratiques. Voir, par exemple, André de Barbatia, *Consilia*, t. IV, cons. XXVI, Venise 1516, fol. 56-58; t. III, cons. XL, fol. 72 sq. *Consiliorum seu Responsorum* Alexandri Tartagni, l. V, cons. CXLIX, CL, CLI, Venise, 1597, fol. 127-131. L'activité de ces deux canonistes se place dans le second tiers du XVe siècle. Dans les causes matrimoniales qu'ils plaident, apparaît l'extrême difficulté de la preuve du mariage, soit que les témoins fassent défaut ou qu'ils soient récusables ou, enfin, que leurs dépositions se contredisent de manière flagrante et souvent burlesque.

Peut-être les inconvénients de la clandestinité étaient-ils moins sensibles qu'en bien d'autres lieux à Rome, à cause de l'importance qu'y avaient gardée les solennités. Cf. *Li Nuptiali* de M. A. Altieri, publiés par E. Narducci Rome, 1873. Mais, dans toute la chrétienté, la protestation est incessante contre la violation des règles canoniques sur la publicité du mariage. Les conciles provinciaux multiplient les sanctions. Cf. L. Desforges, *op. cit.*, p. 111, n. 2. Nous avons vu de quelles peines sont frappés les époux. Il faut ajouter que les censures n'épargnent aucun de ceux qui assistent à la cérémonie : ainsi le concile de Saumur, de 1253, c. 27, les *Statuts inédits* du concile de Montluçon en 1266 infligent au prêtre coupable une suspense *ab officio, ipso facto,* pour trois ans. Les assistants sont excommuniés. L. de Lagger, *Statuts inédits d'un concile de la province de Bourges au XIIIe siècle*, dans *Revue historique de droit*, 1926, p. 69 sq. La lutte contre la clandestinité au Moyen Age forme l'un des chapitres les plus curieux (et qu'il conviendrait d'étudier) de l'histoire du mariage. Cette lutte se serait prolongée sans effet pendant des siècles si la révolution n'avait ébranlé la discipline de l'Église : la clandestinité ne pouvait être exclue que par une réforme profonde du mariage, car elle était dans la logique d'une doctrine qui spiritualise au plus haut point l'union conjugale. *Conjunctio animarum*, rencontre, accord des âmes : le for interne s'accommode de cette définition mieux que le for externe et, si elle laisse aux prétentions de l'État peu de prise, elle embarrasse souvent, aussi, les officialités, qui ne peuvent point lire dans les consciences.

Tel est le bilan de la doctrine classique, telles sont les conclusions auxquelles aboutissent des siècles de réflexion et d'épreuves. Elles vont être soumises à la critique de l'esprit nouveau qui s'annonce à la fin du XVe siècle, et règnera bientôt jusque dans les sciences religieuses. Que deviendront dans le monde moderne le dogme du mariage et les explications que les scolastiques en ont proposé?

II. LA PÉRIODE MODERNE (DU XVIe SIÈCLE A NOS JOURS)

— Depuis la fin du XIIIe siècle, la théologie du mariage était en quelque sorte fixée. Au cours de la période moderne, elle devait se modifier et s'enrichir, sous la pression de nécessités pratiques

L'histoire de ces transformations peut être divisée en deux périodes : la première, de critique, de réforme et de controverses, où la doctrine se renouvela; la seconde (col. 2272), de définition, de coordination en vue de faire face aux entreprises de l'État séculariseur et des théologiens hostiles à la conception chrétienne du mariage. Le pontificat de Pie VI marque la séparation de ces deux périodes.

I. LE RENOUVELLEMENT DES DOCTRINES, DU XVIe AU MILIEU DU XVIIIe SIÈCLE.

— Les temps modernes s'ouvrent par le procès des conceptions classiques : la Réforme porta les premiers coups, les plus directs; l'humanisme créait un état d'esprit peu favorable aux démonstrations scolastiques; enfin les inconvénients de la clandestinité inspirèrent de tous côtés des protestations. Ces critiques ne furent pas sans fruit. Pour y répondre, le concile de Trente promulgua des définitions, opéra des réformes. Les réformes imposèrent à leur tour. une reconstruction partielle des doctrines, et les débats dont elles furent l'occasion provoquèrent d'une part la revision de toutes les parties de la synthèse scolastique, puis, des divergences entre théologiens, des analyses insidieuses, œuvres des légistes toujours habiles à mettre le droit canonique au service du prince. Nous examinerons successivement ces divers aspects de l'histoire du mariage : les critiques de la conception traditionnelle au XVIe siècle, l'œuvre du concile de Trente, ses conséquences pratiques et doctrinales, les premières phases de la lutte engagée par les juristes régaliens et les philosophes contre l'Église.

1° *La critique de la théorie du mariage au XVIe siècle.* — 1. *Les premiers humanistes.* — Les premiers humanistes et les préréformateurs adoptèrent vis-à-vis du mariage une attitude assez indépendante. Cf. W. Kawerau, *Die Reformation und die Ehe*, Halle, 1892: F. Falk, *op. cit*, spécialement le c. IX; A. Böhmer, *Die deutschen Humanisten und das weibliche Geschlecht*, dans *Zeitschr. fur Kulturgeschichte*, 1896, t. IV, p. 94. 197. « On peut dire, écrit M. Abel Lefranc, que de 1450 ou environ aux années qui virent le commencement de la Réforme le mariage apparaît comme une institution fortement battue en brèche. Les attaques ou satires dirigées contre lui se révèlent comme infiniment plus nombreuses que les panégyriques. Il fournit un thème facile et joyeux à quantité de complaintes quasi-populaires. » *Revue des études rabelaisiennes*, 1904, p. 6.

Toute une école dont les premiers essais remontent au début du XVe siècle prend pour sujet le mariage, qu'elle traite sans impiété, mais avec un certain détachement profane. On sait quelle influence a exercée le *De re uxoria* de Francesco Barbaro (1415), en qui s'unissent, comme le remarque Pastor, l'esprit humaniste et l'esprit de l'Église. Cette influence est dès le XVe siècle sensible en Italie et peut-être jusqu'en Allemagne, où paraissait, en 1472, l'ouvrage, important pour l'histoire de la prose allemande, d'Albrecht von Eyb, *Ob einem manne sey zu nemen ein eelichs weib oder nit* (Faut-il se marier?), éd. Hermann, dans *Schriften zur germanischen Philologie*, fasc. 4. 1890. La première nouveauté digne de remarque, à la fin du Moyen Age, c'est donc que le traité du mariage cesse d'appartenir aux théologiens : des ouvrages pratiques ou poétiques, à la manière des Anciens, renouvellent le thème des noces heureuses. Il y eut, dans ce premier âge de l'humanisme, comme un avant-propos de la *Querelle des femmes*, que les noms de Christ

tine de Pisan et de Martin Le Franc, les *Quinze joies de Mariage* et les *Arrêts d'Amour* suffiraient à illustrer. La hiérarchie conjugale, les offices de la femme, que le christianisme a définis, ont sujets de dispute et très diversement appréciés. Premier procès de la doctrine traditionnelle des rapports entre les époux dont nous suivrons les graves conséquences. A. Campaux, *La Querelle des femmes au XVe siècle*, 1865; A. Lefranc, *loc. cit.*, p. 3-8.

2. *Les théologiens réformateurs.* — Les gracieux exercices des lettrés auxquels l'imprimerie donna une grande publicité préparaient les esprits à une réaction contre la scolastique. La Réforme profita donc en quelque mesure des dispositions créées par l'humanisme : mais elle fit entendre un langage tout à fait nouveau, dont le premier son fut donné par Luther en l'année 1520. Voir ci-dessus, t. IX, col. 1276 sq.

Encore en 1519, dans son *Sermon sur l'état de mariage*, Luther enseigne la doctrine traditionnelle; mais, en 1520, dans le *De captivitate*, il la combat de front : « Dans tout sacrement se trouve la parole de promission divine, à laquelle doit croire celui qui reçoit le signe : le signe, à lui seul, ne saurait constituer un sacrement. Or, nulle part, il n'est écrit que celui qui prend femme recevra la grâce de Dieu. Mieux : aucun signe n'a été lié par Dieu au mariage. On ne lit en aucun endroit que le mariage ait été institué par Dieu pour signifier quoi que ce soit, bien que toute chose visible puisse être entendue comme figure et allégorie des invisibles. Mais figure et allégorie ne sont point des sacrements, au sens où nous prenons ce mot. » Poussant plus loin la négation, Luther en vient à ne considérer le mariage que comme une affaire civile, *ein weltlich Geschäft, ein weltlich Ding* : ces expressions reviennent à mainte reprise sous sa plume. Elles signifient avant tout que la réglementation et la juridiction en matière matrimoniale appartiennent à l'État. Préface au *Catéchisme* de 1529, *Von ehelichen Sachen* (1530), Explication de Matthieu, c. V, VI, et VII (1532); *Von den Conciliis*. . (1539). Cf. E. Friedberg, *op. cit.*, p. 159 sq., 169 sq.

Les idées de Luther sur le mariage peuvent être ainsi résumées : le mariage est une nécessité imposée par la nature, une nécessité physique. *A la noblesse chrétienne* (1520), Weimar, t. VI, p. 442; *Sermon sur le mariage* (1522), W., t. X *b*, p. 276, 17. Pratiquement, il faut donc reconnaître, sans tergiverser, que le mariage est indispensable à tout homme et que les vœux de chasteté sont contraires à la nature. Mais l'état de mariage, s'il est nécessaire et donc honorable, voire hautement spirituel, induit en péché, car l'acte conjugal est de la même nature que l'acte de fornication, et c'est seulement par miséricorde que Dieu le pardonne. *Sur les vœux monastiques* (1521), W., t. VIII, p. 654 : *Sermon sur le mariage* (1522), W., t. X *b*, p. 301, 6. Cette opinion de Luther s'explique, comme toutes les opinions rigoristes sur l'acte conjugal, par une doctrine inexacte de la concupiscence. Luther professe la subsistance du péché originel après le baptême et que la concupiscence en est la plus éclatante manifestation : or, la concupiscence est le mobile de l'acte conjugal. Cette opinion de Luther trouvait-elle dans la tradition catholique un appui, comme l'a soutenu A. V. Müller, *Luthers theologische Quellen*, Giessen, 1912, p. 56-69? Nous avons indiqué les diverses tendances qui se partageaient les théologiens du Moyen Age et il nous a semblé que, si le pessimisme règne chez plusieurs des premiers scolastiques, il est moins accentué, cependant, que chez Luther, et moins enclin aux condamnations excessives. Et l'opinion commune, surtout à partir du milieu du XIIIe siècle, jugera les rapports conjugaux d'après leur but.

Si l'acte conjugal est une nécessité physique, il serait contraire à la nature de retenir dans les liens du mariage des époux qui ne peuvent se procurer l'un à l'autre l'apaisement de leurs désirs charnels. Le mariage doit donc être résiliable dans un grand nombre de cas. W., t. VI, p. 558; t. X *b*, p. 278, etc. L'indissolubilité du mariage avait perdu sa justification essentielle le jour où Luther avait cessé de le considérer comme un sacrement, c'est-à-dire dès le *De captivitate*. L'autre caractère fondamental du mariage chrétien devait être aussi résolument sacrifié : on sait comment Luther admit et justifia par les Écritures la polygamie, et quelle fut son attitude dans l'affaire Carlstadt (1524) et surtout dans les affaires de Henri VI et du landgrave de Hesse.

Sur cette doctrine de Luther, cf. Friedberg, *op. cit.*, p. 157-175, 203-210; Denifle-Paquier, *Luther et le luthéranisme*, t. II, Paris, 1914, p. 40-146, 391-407, 461-469 (Paquier); Strampf, *M. Luther über die Ehe*, 1857; E. Salfeld, *Luthers Lehre von der Ehe*, Leipzig, 1882; Cristiani, *Luther et le luthéranisme*, Paris, 1909, 7e étude, p. 207-258; H. Grisar, *Luther*, spécialement t. II, Fribourg-en-B., 1911, p. 491-516.

Calvin a consacré au mariage plusieurs dissertations dont la plus connue est dans l'*Institution de la Religion chrétienne*, l. IV, c. XIX, 34 sq., dans *Corpus Reformatorum*, t. XXXII, col. 1121-1125. «... nul n'avoit apperceu que ce fust un Sacrement, jusqu'au temps du pape Grégoire. » Car si le mariage est une ordonnance de Dieu, où voit-on qu'il soit « une cérémonie extérieure ordonnée de Dieu, pour confirmer quelque promesse. » L'Église y voit un signe sacré; mais toutes les comparaisons des Écritures seraient selon ce critère, un sacrement, ainsi, le larcin, puisqu'il est écrit : « Le jour du Seigneur sera comme un larron. » (I Thess., 5, 2). Dans le texte de saint Paul (Eph., V, 28-32), il n'est point question de sacrement, mais de mystère, qui signifie secret, de même qu'en d'autres passages de l'Apôtre. « Et afin que nul ne s'abusast à l'ambiguité, expressement il met qu'il n'entend pas de la compagnie charnelle de l'homme et de la femme, mais du mariage spirituel de Christ et de son Église. » Dans son *Commentaire de l'Épître aux Éphésiens*, Calvin propose une explication analogue et conclut : *Quis autem inde sacramentum excuderet? Videmus ergo quam crassæ ignorantiæ fuerit ista hallucinatio. Corpus...*, t. LXXIX, col. 227. Pourquoi l'Église a-t-elle fait du mariage un sacrement? Pour se réserver la législation et la juridiction en matière matrimoniale : elle en a usé avec beaucoup d'arbitraire et de méchanceté. *Instit. chrét., loc. cit.* Elle est tombée dans la contradiction en interdisant à ses prêtres un sacrement, et en regardant la conjonction charnelle à la fois comme une immondice et comme le signe de l'union du Christ et de son Église. Calvin tient le mariage pour un état très honorable et il combat avec la même ardeur les libertins et les « papistes » qui, les premiers pratiquant la débauche, les seconds exaltant la continence, abaissent la dignité du mariage. Cf. P. Lobstein, *Die Ethik Calvins*, Strasbourg, 1877, p. 95 sq. « Le lien le plus sacré que Dieu ait mis entre nous est du mari avec la femme. » Serm. XLI, *Corpus*, t. LXXIX, p. 761-764. Contrairement à Luther, Calvin condamne la polygamie au nom des Écritures et il explique le cas des patriarches par une concession de Dieu à leur avidité, *Commentaire sur la Genèse*, IV, 19, *Corpus*, t. XXIII, p. 99. Cf. E. Doumergue, *Jean Calvin*, Lausanne, 1902, t. II, p. 445 sq.

Aucun des autres chefs de la Réforme ne semble avoir professé sur le mariage une opinion particulière. Mélanchton a surtout mis l'accent sur la sainteté du mariage : le célibat est, selon lui, contre l'ordre divin. *De conjugio piæ commonefactiones collectæ*, 1551. Bucer, dont on sait la grande faveur pour le mariage,

mériterait une place éminente dans un tableau des doctrines des réformateurs.

3. *Les canonistes de la Réforme.* — Les canonistes partisans de la Réforme publièrent entre 1530 et 1563 plusieurs traités du mariage, parmi lesquels il faut citer ceux de Melchior Kling, *Matrimonialium causarum tractatus methodico ordine scriptus*, Francfort, 1553, ouvrage qui ne s'écarte guère de la tradition médiévale qu'en niant l'empêchement de l'ordre, d'Érasme Sarcerius, *Ein Buch vom h. Ehestande und von Ehesachen mit allen umbstendigkeiten zu diesen Dingen gehörig*, 1553, ouvrage mi-juridique, mi-théologique, favorable à la juridiction séculière, et les divers traités de Basile Monner, qui contiennent un ample exposé, principalement juridique, des doctrines de la Réforme. Sur ces auteurs, cf. Schulte, *op. cit.*, t. III, p. 22 sq. Il nous paraît utile de présenter ici un tableau méthodique des positions auxquelles se sont arrêtés les réformateurs à la veille des débats du concile de Trente (1563), d'après les ouvrages de Monner († 1566) dont le premier seul fut publié avant sa mort : *De matrimonio* (paru en 1561) Iéna, 1604; *De clandestinis, conjugiis, ibid.*

La mariage, selon Monner, est un état honorable et saint. *De matrimonio*, p. 9. En l'interdisant aux clercs, l'Église romaine va contre le droit naturel et contre le droit divin. *Ibid.*, p. 11-14. Mais si le mariage a une fonction très élevée, il n'est point, pour autant, un sacrement ni une chose spirituelle : il ne confère point la grâce, il est commun à tous les hommes, *res plane politica*, et si Dieu l'a institué, c'est au même titre que les magistratures. *Ibid.*, p. 44, 54, 83. Il en résulte que les causes matrimoniales n'appartiennent point aux juridictions ecclésiastiques et que le pape n'a point le droit, par ses constitutions, de réglementer le mariage ou d'accorder des dispenses, *Ibid.*, p. 87, 102, 112. — Le consentement fait le mariage, mais non point le seul consentement des parties : il faut, en outre, le consentement des parents. Le droit naturel l'exige et le droit des gens, et aussi le droit divin et le droit civil, et l'ancien droit canonique et la coutume, la raison enfin, à quoi les *Constitutions pontificales* sont contraires. *Ibid.*, p. 45-69. Le traité *De clandestinis conjugiis* est principalement consacré à cette question: l'un des grands avantages du consentement des parents, c'est d'empêcher les mariages clandestins, dont les inconvénients sont longuement exposés. — Des chapitres très minutieux du *De matrimonio*, p. 14-40, sont dirigés contre la polygamie (les réformés ne suivirent pas Luther dans son erreur sur ce point). Mais le divorce est admis dans cinq cas principaux (outre quelques cas secondaires) : adultère, *desertio malitiosa*, impuissance, apostasie ou hérésie, sévices, inconduite de la femme antérieure au mariage. Dans tous ces cas — et il convient de noter que certains réformés n'admettent que les deux premiers; cf. Richter-Dove-Kahl, *Lehrbuch...*, 8ᵉ édit., p. 1175 sq. — il y a véritablement divorce et non point simple séparation de corps : la partie qui obtient la rupture du lien peut se remarier. L'abandon malicieux — Melchior Kling le remarque aussi dans la préface de son traité — est un des cas sur lesquels insistent volontiers les réformateurs et ils s'appuient notamment sur I Cor., VII, 15, *Si infidelis discesserit...* La définition de l'hérésie, p. 172-174, englobe tous ceux qui ne pratiquent point la vraie doctrine de Jésus-Christ, c'est-à-dire nombre de « papistes ». Sur chaque point, l'auteur marque, avec parfois beaucoup d'aigreur, en quoi il s'oppose au droit de l'Église romaine.

En somme, les réformateurs attaquent sur *tous les points* la doctrine catholique du mariage. Ils se moquent du signe; ils nient la collation de la grâce, l'institution divine et, à plus forte raison, la distinction de la matière et de la forme. Tous, plus ou moins radicalement, rejettent le principe d'indissolubilité ; plusieurs, et non des moindres, autorisent la polygamie. L'acte conjugal est jugé par Luther avec une sévérité telle que l'état de mariage apparaît, malgré ses éloges, comme quasi-délictueux; et pourtant le vœu de continence lui semble un défi à la loi naturelle. Enfin, toute compétence est, logiquement, refusée à l'Église, spécialement au pape, dans les causes relatives à la formation ou à la dissolution du lien matrimonial. La réforme même du contrat (pour exclure la clandestinité), c'est en brisant la tradition canonique de la liberté des enfants, en exigeant l'intervention de la famille, que l'on entend la réaliser.

4. *Érasme et l'apogée de l'humanisme.* — Quelles répercussions pouvaient avoir les influences mêlées de l'humanisme et de la Réforme sur un puissant esprit, Érasme nous le révèle en plusieurs de ses écrits. Élégance et largeur des vues, liberté extrême de la critique : les signes de l'esprit nouveau sont réunis dans ses ouvrages; et nous ajouterons, sans intention de paradoxe, que les procédés scolastiques n'en sont point si sévèrement bannis que l'on paraît le croire. La philosophie antique a sa part dans la *Christiani matrimonii institutio*, mais aussi le symbolisme, plus raffiné encore qu'au XIIIᵉ siècle. *Opera*, Leyde, 1704, t. V, col. 615 sq. Par exemple, Érasme ne se contentera point de voir dans le mariage la figure de l'union du Christ et de l'Église : *Nec impiæ, mea sententia, fuerit imaginationis, hic ponere Deum Patrem sponsum, sanctissimam Virginem sponsam, paranymphum Angelum, conceptus opificem Spiritum Sanctum, fœtum Deum et hominem...* Les vérités chrétiennes, exposées avec correction, sont ainsi pourvues de tous les ornements que suggèrent l'imagination et les souvenirs littéraires. Cette alliance de la tradition et de la fantaisie n'était pas d'une régularité incontestable : les poètes anciens fournissaient aux vérités chrétiennes un appui quelque peu compromettant. Bien plus périlleuse que cette liberté dans le choix des preuves était la liberté des raisonnements inspirée par la préréforme autant que par l'humanisme et qui se manifeste notamment dans le *Commentaire* de la première Épître aux Corinthiens, *Opera*, t. VI, col. 692 sq., où Érasme entreprend de montrer les variations de l'Église et que le mariage n'a point été considéré par les Pères comme l'un des sept sacrements. Sans doute, le mariage est chose sainte et sacrée *et tamen typus esse potest rei sacræ, quod per se sanctum non sit, velut Bethsabee erepta Uriæ et David juncta, et Oseæ prophetæ stuprum, Samsonisque ac Dalilæ fabula, quod palam testatur Hieronymus, ibid.*, col. 699 sq. Toutes les fois qu'il s'occupe du mariage, Érasme en souligne le caractère à la fois humain et sacré (voir encore *Exemplum epistolæ suasoriæ*, dans *Opera*, t. I, p. 414-424) ; il concède à la nature et à l'histoire un rôle exagéré, cherchant les notions générales dans toutes les littératures classiques, et dans la théologie, de graves variations. Cette infiltration de l'esprit humaniste et réformateur n'aurait pas été sans danger pour l'Église si elle se fût produite dans les écoles : la force de la tradition lui opposa un obstacle infranchissable.

Mais, dans le monde des lettres, Érasme n'occupe une place particulière qu'à cause de son génie. Le sujet qu'il traite est des plus communs. En 1513, vers le même temps où il éditait chez Josse le *De re uxoria* de Barbaro, le jurisconsulte Tiraqueau publiait un traité fameux *De legibus connubialibus*, dont la seconde édition est de 1524 et qui fut probablement l'une des sources d'Érasme; en 1521, pa-

raissaient les *Sylvæ nuptialis libri sex* de Jean Nevizan, et en 1522, Amaury Bouchard prenait contre Tiraqueau, beaucoup moins vif d'ailleurs que Nevizan, la défense des femmes. L'*Institution du mariage chrétien* (1526) est donc au centre d'un grand mouvement littéraire qui prit une nouvelle forme entre 1530 et 1543 pour aboutir, après une véritable révolution de sentiment, à la grande controverse dont la *Parfaicte Amye* (1542) donna le signal, et où la critique du mariage fut présentée avec une prodigieuse verve par Rabelais, au tiers livre de Pantagruel (1546). A. Lefranc, *Le tiers livre du Pantagruel et la querelle des femmes*, dans *Revue des études rabelaisiennes*, t. II, 1904, p. 1-10 et 78-109; J. Barat, *L'influence de Tiraqueau sur Rabelais*, même *Revue*, p. 138-155 et 253-275. Tandis que les réformateurs nient le caractère sacramentel du mariage, les plus habiles écrivains soumettent donc à une critique impitoyable et souvent sans respect l'institution même. Et ceux qui montrent pour le mariage la plus haute estime s'expriment avec sévérité sur le célibat. Déjà, Érasme plaçait résolument le mariage avant le célibat religieux. Cornelius Agrippa, dans son ouvrage *Sur la noblesse et excellence du sexe féminin, de sa prééminence sur l'autre sexe et du sacrement de mariage*, qui parut en latin à Anvers en 1529 et que l'on regarde comme le premier manifeste du féminisme moderne, emploie des termes assez vifs à l'égard des prêtres et des religieux, trad. Gueudeville, p. 184 sq., p. 204 sq. Ce petit traité du *Sacrement de mariage* n'est orthodoxe que par l'éloge qu'il contient de l'état conjugal : il ne mentionne point la grâce, il admet la rupture du lien pour cause d'adultère et n'emprunte rien à la tradition scolastique. Quand nous aurons ajouté qu'Agrippa vécut et mourut catholique, si étrange que soit sa carrière, voir ci-dessus, t. I, col. 635 sq., et qu'il eut de nombreux admirateurs et disciples, il nous sera permis de conclure que le mariage est traité par les humanistes de tout bord avec une remarquable élégance, mais aussi avec une liberté comparable à celle des réformateurs et non moins insidieuse.

5. *La doctrine catholique.* — En face du péril, les théologiens ne songèrent pas à faire des concessions ou des jeux d'esprit.

La doctrine catholique du mariage fut amplement exposée et défendue par leurs soins. Les ouvrages où elle est contenue offrent une grande variété de formes. Parmi les *Commentaires sur les Sentences*, le plus célèbre est celui de Dominique de Soto, *In IV Sent. comment.*, Salamanque, 1557-60, dont les distinctions sur le mariage ont été souvent alléguées. L'autorité de Martin de Ledesma, dont les *Commentaires* parurent à Coïmbre, en 1555, ne fut pas négligeable. De nombreux traités des sacrements maintiennent les vérités et opinions traditionnelles, notamment ceux de Cajétan, *De sacramentis*, Rome, 1531 et de François de Victoria, *Summa sacramentorum Ecclesiæ*, 1561; en seconde ligne, ceux d'Adrien VI, Fr. Titelmans, Phil. Archintus, Jean Eck, Tilmann Smeling, Gaspard Contarini. Voir les notices de Hurter. Des ouvrages spéciaux sont consacrés au mariage, dont les plus connus sont ceux de Catharin, *De matrimonio* et de J. A. Delphinus, *De matrimonio et cœlibatu*, Camerino, 1553. Cf. F. Lauchert, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers*, Fribourg, 1912, p. 526 sq. En 1545, Covarrubias publiait son *De sponsalibus et matrimoniis*. Quelques ouvrages traitent de questions plus étroites : l'affaire de Henri VIII suscita des monographies et de même les mariages entre catholiques et hérétiques, le mariage des fils de familles, le célibat ecclésiastique. Les réfutations générales de l'hérésie font une part au mariage. L'une des plus souvent citées, bien qu'elle soit fort élémentaire, est celle d'Alph. de Castro, *Adversus omnes hæreses libri XIIII* (dont la première édition est de 1534) au mot *Nuptiæ*, édit. d'Anvers, 1565, fol. 305. Il y a un peu plus d'ampleur dans la *Tewtsche Theologey* de Berthold Pirstinger (1528), éd. de Munich, 1852, p. 677-687; les *Loci communes* de Hoffmeister (1546), qui eurent une si grande fortune, ne s'occupent qu'incidemment du mariage, à propos du vœu de chasteté et du célibat, c. XVII, Ingolstadt, 1582, p. 427-458. L'*Enchiridion* de Gropper, les *Explicationes* de Ruard Tapper (1555), l'*Assertio catholicæ fidei* de Pierre de Soto, Anvers, 1552, eurent beaucoup de lecteurs. La plus piquante réfutation des erreurs nouvelles est sans doute l'*Assertio septem sacramentorum*, parue dès 1521 sous le nom de Henri VIII, et dont une partie est consacrée au mariage, éd. Pottier, p. 186-217. (H. Laemmer, *Die vortridentinisch-katholische Theologie*, Berlin, 1858, p. 325-329, ne s'occupe, à propos du mariage que de ce dernier traité.) Ces ouvrages n'ont point pour but exclusif la discussion méthodique des erreurs protestantes. Ils exposent les vérités catholiques. Ce qu'il nous y faut chercher, c'est l'état de la doctrine orthodoxe à la veille des débats du concile de Trente. Leur fidélité aux grands scolastiques est parfaite. Que l'on prenne l'un des meilleurs d'entre eux, le *Commentaire sur les Sentences* de Dom. de Soto, on n'y trouvera guère d'autres additions aux *Commentaires* de saint Thomas et de Pierre de la Pallu que la mention brève des erreurs luthériennes. Contre Luther, Dom. de Soto maintient les preuves classiques du signe et de la grâce. Au texte fondamental de saint Paul, Luther refuse le sens qui lui est traditionnellement accordé. Le mot *sacramentum* y devrait être, selon lui, remplacé par *mysterium*. Chicane frivole, répond Soto, car les deux mots sont synonymes. Dist. XXVI, q. II, a. 1; dist. I, q. I, a. 1. Luther ajoute : ce n'est point dans le mariage, mais dans la conjonction du Christ et de l'Église que saint Paul aperçoit le *mysterium*. En réalité, répond Soto, la comparaison faite par saint Paul dans l'Épître aux Éphésiens entre le mariage et l'union du Christ avec l'Église est une affirmation très claire du symbolisme. Ainsi l'ont entendue les Pères et les docteurs, depuis saint Ambroise jusqu'à Pierre Lombard. Cajétan s'est trompé, quand il a renoncé à cette interprétation. Elle s'impose d'autant mieux que l'indispensable continuité du genre humain, dont le but est la multiplication des saints, ne pouvant être assurée que par un acte entaché de plaisir charnel, il était convenable qu'un sacrement la rendît régulière, excusât de toute faute les époux. Voilà pourquoi l'enseignement des papes et des conciles renforce la tradition primitive : à Vérone, à Constance, à Florence, le mariage a été compté parmi les sacrements. L'exégèse et l'histoire s'accordent donc à établir le caractère sacramentel du mariage. Dom. de Soto, *In IVum Sent.*, dist. XXVI, q. II, a. 1; cf. dist. I, q. I, a. 1.

Que le mariage confère la grâce, aucun théologien catholique du XVIe siècle n'en doute. Dom. de Soto fait un exposé historique assez détaillé des opinions émises sur cette question capitale, qui lui paraît tranchée par le concile de Florence, *nam negare illud concilium non fuisse legitime congregatum, non esset tutum*. Une définition était cependant nécessaire : on en peut juger par les expressions de Soto, qui ajoute (1557) : *Si œcumenica Synodus Tridentini fuisset progressa, id ipsum definisset : nam sic erat Patribus in animo.* Les conciles de Cologne et de Paris, et divers auteurs, notamment Jean Eck, ont combattu déjà la négation protestante. Dom. de Soto, *op. cit.*, dist. XXVI, q. II, a. 3.

Érasme lui-même nous est témoin de la croyance générale à l'efficacité du signe. *Sed vicit plausibilior recentiorum sententia quæ tradit in matrimonio rite suscepto, quemadmodum in cœteris sacramentis, infundi peculiarem donum Spiritus, quo simul et firmiores redduntur ad perpetuam concordiam et robustiores ad pariter toleranda hujus vitæ incommoda et instructiores ad sobolem piis moribus educandam. Opera*, t v, p. 623.

La doctrine catholique est donc bien arrêtée sur les points essentiels : nature sacramentelle et effets du mariage. Mais des divergences subsistent sur le moment de l'institution divine, sur les rapports du contrat et du sacrement, sur la détermination du ministre.

Au XVIe siècle encore, des théologiens de grande valeur, tels Catharin, Pierre de Soto, considèrent le mariage comme un sacrement de l'Ancienne Loi, se fondant sur la bénédiction divine dont parle la Genèse, sur l'effet médicinal qui fut reconnu au mariage aussitôt après la chute, sur la généralité des termes dont use saint Paul dans son Épître aux Éphésiens. La doctrine de l'institution du sacrement par Jésus-Christ est très clairement exposée par Dom. de Soto, dist. XXVI, q. II, a. 2.

Sur les rapports du contrat et du sacrement deux opinions continuaient de partager les interprètes. Cajétan, par exemple, nie que le mariage contracté par procureur soit un sacrement · la représentation n'étant point admise pour la réception de la grâce, ni l'absence qui pourrait autoriser les plus singuliers effets (ainsi qu'un homme, soit marié pendant qu'il dort). Dominique de Soto, si scrupuleusement orthodoxe, ne « rejette point tout à fait cette opinion qui est en quelque manière probable, car elle s'appuie sur des arguments que l'on ne saurait mépriser ». Cependant, il regarde comme plus probable et comme très recommandable l'opinion contraire. Jésus-Christ a simplement et sans exception, fait du mariage un sacrement : peut-on, dès lors, sans témérité, séparer le mariage du sacrement? *id quod sit vere matrimonium a ratione sacramenti accipere, potissimum cum illud ratione et virtute novæ legis sit indissolubile.* La grâce est-elle moins nécessaire au mariage contracté entre absents? Et l'Église devrait-elle autoriser ce mariage s'il n'est pas un sacrement? Aux objections de Cajétan, il faut répondre que le mariage a ses particularités, parce qu'il est un contrat naturel et civil en même temps qu'un sacrement : or, les contrats sont permis entre absents. Et qu'un homme puisse pendant son sommeil recevoir le sacrement de mariage, faut-il s'en étonner, puisque la grâce du baptême est conférée à l'enfant, au fou, et que beaucoup admettent que la couronne du martyre peut être gagnée par un chrétien que les infidèles auraient exterminé tandis qu'il dormait? *Op. cit.*, dist. XXVII, q. I, a. 3.

Nous avons signalé les progrès de l'arbitraire dans la désignation du ministre, au XVe siècle. Au XVIe siècle, d'intéressants efforts sont accomplis pour préciser le sens du mot ministre. Ainsi, Étienne de Poncher, évêque de Paris, dans l'*Opusculum septem ecclesiæ sacramenta et artem audiendi confessiones breviter declarans* qu'il joint à l'*Opus tripartitum* de Gerson, Paris, 1507, explique : *Forma hujus sacramenti est expressio exterior mutui consensus partium quæ fit his verbis vel signis æquivalentibus. « Ego accipio te in meum virum. Ego accipio te in meam conjugem. » Nec illa verba quæ dicuntur a sacerdote : « Ego conjungo vos » sunt forma; sunt tamen a sacerdote dicenda ad declarandum matrimonium esse inter partes contractum.* Et cependant, Étienne de Poncher admet que le prêtre peut, en un certain sens, être appelé ministre. *Ministri hujus sacramenti proprie sunt contrahentes vir et mulier qui exprimunt consensum interiorem per verba prædicta scilicet : « Accipio te in meum », et : « Accipio te in meam ». Sacerdos tamen* ALIQUO MODO *potest dici minister inquantum inquirit ab eis expressionem illorum verborum et inquantum declarat per expressionem verborum matrimonium esse contractum.* Des explications analogues se trouvent dans les *Ordonnances synodales* de Soissons de 1561.

Parfois, les diverses fonctions du prêtre sont séparées avec soin. Les *Statuts synodaux* du diocèse d'Augsbourg, en 1548, distinguent : 1. *admittere* : recevoir le consentement des parties (*admissatio*, dans les *Ordonnances synodales* de l'Église de Sens en 1524). — 2. *conjungere* : prononcer les paroles : *Ego vos conjungo.* — 3. *benedicere* : réciter les prières qui implorent la bénédiction de Dieu. Malheureusement, la portée de ces divers actes n'est nulle part définie avec clarté. Les théologiens expriment des opinions les rituels et les *Statuts synodaux* établissent la pratique : l'explication officielle des formules n'a guère occasion de se produire. Quand, par exception, le rôle du prêtre est défini, ce n'est point pour le minimiser. Le catéchisme rédigé par ordre du concile de Mayence, en 1549, fol. 267, fait de la bénédiction nuptiale la matière du sacrement: Cf. Gibert, *Tradition de l'Église*, t. I, où l'on trouvera un bon recueil de textes du XVIe siècle.

Ainsi l'incertitude règne, au XVIe siècle, sur la nature de l'intervention du prêtre dans l'administration du mariage. Les uns le traitent comme ministre, les autres comme témoin autorisé de la déclaration des époux-ministres. Il semble que la pensée assez commune des auteurs et des gens d'Église peut être ainsi interprétée : le consentement des époux est indispensable pour la formation du mariage, mais Dieu autorise, confirme et bénit l'union, le prêtre est son vicaire et ses paroles ne font que constater, homologuer les déclarations des époux, demander à Dieu de ratifier leur dessein et de les combler de grâces. Son intervention est non seulement celle d'un ministre de Dieu, mais encore celle d'un témoin qui, devant les hommes, assurera la publicité du mariage. Que ces diverses idées, lutte contre la clandestinité, représentation de Dieu, pouvoirs exclusifs du sacerdoce dans l'administration des sacrements, aient eu, selon les auteurs et selon les pays, une importance variable, on n'en peut douter. Une étude approfondie de cette question nous ferait mieux connaître la valeur relative de ces diverses considérations et non point une opinion commune.

Ou plutôt, l'unanimité ne serait obtenue que sur un point · l'une des missions du prêtre est incontestablement d'assurer la publicité du mariage. Le droit canonique lui donnait ce rôle et beaucoup de catholiques y insistaient, émus par les ravages de la clandestinité. Non seulement Érasme, mais les théologiens comme Delphinus, Berthold: « Il faudrait que les mariages clandestins fussent déclarés invalides. Beaucoup de personnes simples ont été induites en erreur par le droit actuellement appliqué, déclare Berthold, *op. cit.*, p. 685: *Die winckel heyrat (waer) gar für unpündig zuoerkennen.* » La clandestinité n'est pas sans inconvénients, observe Pierre de Soto, *op. cit.*, p. 70, et il rappelle que l'Église a admis autrefois des règles plus rigoureuses. Dominique de Soto est intéressant sur ce point encore. « Les périls des mariages clandestins sont si fréquents et si graves que l'Église agirait avec beaucoup de sagesse en considérant comme vains et nuls les mariages qui ne peuvent être prouvés au moins par deux ou trois témoins. » « Les Pères réunis à Trente, ajoute-t-il, ont échangé bien des propos sur ce point, que le concile œcuménique ou le pape peut et doit régler. » Dist. XXVIII, q. I, a. 1.

Il est donc juste de conclure qu'au XVIe siècle, un fort mouvement d'opinion s'était dessiné dans l'Église pour la réforme du mariage, à cause des inconvénients graves de la clandestinité.

Ces inconvénients de la clandestinité avaient inquiété les États, surtout à raison du désordre qu'ils mettaient dans les familles. Cf. Detrez, *op. cit.*, p. 154. Ce qui occasionna en France l'une des premières interventions de la puissance civile dans la réglementation du mariage : le célèbre édit de Henri II en 1556 donne aux parents la faculté d'exhéréder leurs enfants mineurs qui se seraient mariés sans leur consentement et confère aux juges le droit de prononcer telles peines « avisées par eux suivant l'exigence des cas ». Lefebvre, *op. cit.*, p. 131 sq. Sur l'occasion de cet édit (mariage de Jeanne de Pienne et de François de Montmorency, à qui Henri II destinait et accorda, par la suite, sa fille naturelle, Diane de France); cf. Vantroys, *Étude historique et juridique sur le consentement des parents au mariage de leurs enfants*, Paris, 1899.

2° *Le Concile de Trente.* — Définir les dogmes attaqués par les protestants, opérer les réformes nécessaires : tels étaient les buts du concile de Trente. Les problèmes relatifs au mariage furent, à ce double titre, inscrits au programme de ses travaux.

1. *Ouverture des débats sur le mariage.* — Dans sa VIIe session (3 mars 1547), le concile avait défini la doctrine générale des sacrements et, dès lors, les principes fondamentaux du mariage. Le mariage est un des sept sacrements institués par Jésus-Christ (c. 1) et ces sept sacrements diffèrent profondément de ceux de l'Ancienne Loi (c. 2); ils contiennent la grâce (c. 6), ils la confèrent *ex opere operato* (c. 8); celui qui les administre doit avoir l'intention de faire ce que veut l'Église (c. 11). Par ces définitions qui renouvellent les précisions du *Décret aux Arméniens*, les débats des scolastiques étaient clos, spécialement le débat sur la grâce et sur l'*univocatio* du mariage et des autres sacrements.

L'examen des difficultés propres au mariage fut décidé en 1552; mais il fut arrêté net par l'intervention des protestants qui se plaignaient que l'on ouvrît sans eux des discussions nouvelles. Sarpi, l. IV, c. XLV; Pallavicini, l. XIII, c. II.

Le 11 mars 1562, dans une congrégation générale, le cardinal de Mantoue, Hercule Gonzague, faisait lire par le secrétaire du concile, Angelo Massarelli, douze *capitula reformationis*. Les c. XI et XII étaient ainsi conçus : c. XI. *Matrimonia clandestina an in futuro debeant declarari irrita esse et nulla?* c. XII. *Quæ conditiones sint declarandæ ad hoc ut matrimonium non dicatur clandestinum sed in facie Ecclesiæ contractum?* Voir le *Diaire* de G. B. Fickler, dans Le Plat, *Monumentorum ad historiam conc. Trident... spectantium collectio*, t. VII *b*, p. 288. C'était proposer la difficulté qui préoccupait avant tout les Pères du Concile et reproduire presque littéralement les *Postulata episcoporum Italiæ circa reformationem generalem. Ibid.*, t. V, p. 618. En cette année 1562, rien d'utile ne fut fait en ce qui concerne la réforme du mariage.

Le débat ne devait être repris qu'en 1563 et, pendant presque toute cette année, il préoccupa vivement l'assemblée. Nous en connaissons assez précisément toutes les phases, et les plus intéressants détails sur chaque point par diverses sources. D'abord, par les *Acta* que rédigea Massarelli, secrétaire-notaire du concile, publiés en 1874 par Aug. Theiner, *Acta genuina SS. œcumenici concilii Tridentini*, Zaghreb, 1874, et plus complètement par S. Ehses, *Concilii Tridentini Actorum pars sexta* (Coll. de la *Societas Gœrresiana*, t. IX), Fribourg-en-B., 1924; c'est de ces *Acta*, avant tout, que nous ferons usage. Des compléments utiles sont fournis par le *Diaire* de G. Paleotti, auditeur de Rote et « canoniste du Saint-Siège », rédacteur des décrets. Ce *Diaire* a été réédité par Theiner, dans les *Acta genuina*... Les correspondances particulières offrent aussi de l'intérêt, notamment celle des légats avec le cardinal Borromée, que nous citerons d'après J. Šusta, *Die römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV*, t. III et IV, Vienne, 1911-1914. Les autres recueils de textes relatifs au concile de Trente, sauf celui de Le Plat, déjà cité, ne fournissent qu'un très petit nombre de renseignements utiles.

Quant aux historiens du concile, P. Sarpi, séduisant, à coup sûr, est plein d'inexactitudes sur le sujet du mariage, tandis que Pallavicini, cité ici d'après l'édition de Gigli, suit de près les sources.

2. *Les débats sur le contrat-sacrement. Attitude des theologi minores.* — Le 3 février 1563, le cardinal de Mantoue, premier président et légat, dans l'allocution par laquelle il annonçait la prorogation de la session, suggérait notamment... *ut theologi disputarent de his articulis, qui pertinent ad sacramentum matrimonii.* Ehses, p. 376.

L'assemblée ayant approuvé ce dessein, huit articles furent proposés le 4 février aux *theologi minores*, qui se partagèrent entre quatre sections, dont chacune eut à examiner deux articles. La fixation du tour de parole donna lieu à un conflit très vif entre les Français et les Espagnols qui allèrent jusqu'à affirmer que, si leur point de vue n'était pas accepté, leur roi pourrait demander aux armes sa vengeance. Voir deux lettres des légats à Borromée dans Šusta, *op. cit.*, t. III, p. 204 sq, et 209 sq; Theiner, t. II, p. 643; Baluze-Mansi, *Miscellanea* t. III,*a* p. 438.

Du 9 février au 22 mars, trente-six réunions furent tenues, Pallavicini, p. 269 sq., Ehses, p. 382-470, dont les plus intéressantes pour notre sujet sont celles des théologiens de la première section : six Espagnols, quatre Français, trois Italiens, deux Portugais. Ehses, p. 382-408. Les deux articles suivants leur étaient soumis :

1. *Matrimonium non esse sacramentum a Deo institutum, sed ab hominibus in Ecclesiam invectum, nec habere promissionem gratiæ.*

2. *Parentes posse irritare matrimonia clandestina, nec esse vera matrimonia, quæ sic contrahuntur, expedireque, ut in Ecclesia hujusmodi in futurum irritentur.*

De ces théologiens de la première classe et de tous ceux qui interviendront dans les débats ultérieurs, il nous est assez facile de reconstituer le dossier : ils étaient nourris de doctrine classique. P. Sarpi se moque de leur « grand étalage d'érudition scolastique ». Assurément, ils connaissaient fort bien les opinions de saint Thomas, de Duns Scot, de Durand de Saint-Pourçain. Ils subissaient, en outre, l'influence des auteurs récents, comme Gropper qui, dans son *Enchiridion*, Paris, 1545, nie le caractère sacramentel du mariage clandestin, ou, en sens contraire, Tapper, *Explicationis articulorum ven. facultatis Lovaniensis, Libri II*, Louvain, 1555-1557, t. II, p. 503, et Delphinus, *op. cit.*, p. 60-69.

La discussion du premier article fut l'occasion pour les *theologi minores* d'exposer toute la doctrine du sacrement. L'intérêt des débats, c'est qu'ils nous montrent de façon précise l'opinion des plus éminents théologiens de la chrétienté sur les preuves du sacrement, la matière et la forme, la collation de la grâce, l'institution divine.

Plusieurs catégories de textes établissent le caractère sacramentel du mariage. Les uns sont tirés des Écritures et parmi eux, le plus souvent cité est celui de saint Paul, Eph., V, 32, *Sacramentum hoc magnum est*, avec, parfois, cette observation, à l'usage des protestants, que *mysterium* équivaut à *sacramentum*. Salmeron et Simon Vigor dans Ehses, p. 383 et 395.

En revanche, Antoine de Gragnano rejette l'interprétation courante : *Non colligitur ex illis verbis Pauli matrimonium esse sacramentum.* Et il se contente de Matth., xix, 6, *Quod Deus conjunxit...* D'autres textes scripturaires sont écartés par Alph. Salmeron, *ibid.*, p. 382 sq. Les anciens Pères fournissent un lot assez important de preuves et notamment saint Ambroise et saint Augustin. L'autorité des scolastiques est souvent invoquée. Enfin, on allègue les *Décrétales* et surtout les conciles de Constance, de Florence et de Trente même (sess. vii).

Les preuves de la collation de la grâce sont, elles aussi, variées. Les textes le plus souvent invoqués sont Hebr., xiii, 4, *thorus immaculatus*, et I Tim., ii, 15, *salvabitur mulier...* Le mariage, puisqu'il est un sacrement, Ehses, p. 386, et puisque Dieu l'a tour à tour ordonné, puis autorisé, *ibid.*, p. 387, confère nécessairement la grâce. Sans la grâce, la *dilectio* dont parle saint Paul serait impossible. *Ibid.*, p. 398.

Où est la matière, où est la forme de ce sacrement? La matière, certains la voient dans la *datio dexteræ et annuli*, alléguant saint Thomas, *Suppl.*, q. xli, a. 1, ad 2um. Quant à la forme, plusieurs répondent : c'est la bénédiction du prêtre. Ainsi Côme-Damien Ortolanus, cf. Ehses, p. 388, Simon Vigor, *ibid.*, p. 396, P. Fernandez qui présente cette thèse avec ampleur dans deux réunions du 15 février : pour que le mariage soit un sacrement, il y faut la bénédiction du prêtre, qui est ministre, et dont les paroles invariables sont la forme. Cette cérémonie mise à part, quelle serait la différence entre le mariage des chrétiens et celui des païens? *Ibid.*, p. 405. La dispensation des sacrements appartient aux ministres de l'Église : *in ministris enim sacramentorum potestas supernaturalis requiritur uti in causa efficienti.* Les choses sacrées ne doivent pas être abandonnées aux mains des laïques. Et il est inadmissible que le mariage contracté en présence du prêtre soit sacrement par la seule volonté des époux. — A la vérité, cette thèse ne rallia pas beaucoup de suffrages. Et plusieurs théologiens soutinrent que les époux eux-mêmes sont ministres du sacrement, notamment Salmeron, Ehses, p. 384, Didace de Paiva, *ibid.*, p. 401, qui fait observer que si l'Église juge les mariages clandestins, c'est qu'elle les considère comme des sacrements.

L'une des preuves de la sacramentalité du mariage, c'est son institution divine. Sur le moment de cette institution, il n'y a point accord entre les théologiens. Nicolas Maillard invoque encore le *Crescite et multiplicamini*, Gen., i, 28. Salmeron montre bien que le mariage est un sacrement de la Loi nouvelle. Ehses, p. 382 sq.

De tous ces avis que les Pères du concile expriment avec la plus entière liberté, il est aisé de reconnaître les sources ou, pour le moins, la tradition. Fernandez est un dominicain espagnol, et l'opinion qu'il propose est celle même que le dominicain Melchior Cano avait probablement déjà proférée. Qu'Antoine de Gragnano, frère mineur, renonce à l'argument tiré de saint Paul en faveur du sacrement, cela fait penser à Duns Scot.

Le second article donna lieu à des réserves nombreuses. Les inconvénients des mariages clandestins étaient reconnus et vivement ressentis par tous les théologiens. Ils s'accordèrent à en déplorer les scandales : *dissensiones, odia, inimicitiæ* comme s'exprime Ant. Leitanus. Ehses, p. 398. *Sunt enim contra bonum prolis, contra bonum fidei, et contra bonum sacramenti*, ajoute Thaddée de Pérouse. *Ibid.*, p. 408. On refusait, en général, aux parents le pouvoir de les invalider. La question grave c'était de décider si ce pouvoir appartenait à l'Église. Cf. Chr. Meurer, *Die rechtliche Natur des Tridentiner Matrimonial-Decrets*, dans *Zeitschr. für Kirchenrecht*, 1889, t. xxii, p. 97-126, où cette question de compétence est étudiée dogmatiquement sans toute la documentation désirable. « L'Église ne peut annuler un sacrement véritable comme peut l'être un mariage clandestin, où rien n'empêche la réunion de tous les éléments nécessaires au sacrement : le consentement et les paroles qui constituent la forme, les corps des époux qui sont la matière, les contractants qui sont les ministres, » dit Antoine de Gragnano. Ehses, p. 407. S'il faut en croire Sarpi, Nicolas Maillard aurait été du même sentiment (Pallavicini lui prête l'opinion contraire). Salmeron invoque aussi en faveur de la validité des mariages clandestins de nombreux textes. Ehses, p. 385. Même opinion dans les discours de Simon Vigor, p. 397, d'Ant. Cochier, p. 398. En revanche, Nicolas de Bris soutient que les mariages clandestins sont nuls. Et il invoque des textes, notamment celui du pape Évariste, pour conclure énergiquement : « Ni le droit naturel, ni le droit des gens, ni le droit civil. Ni le droit divin n'autorisent la clandestinité : le mariage doit être publiquement contracté *adhibitis adhibendis*, faute de quoi il n'est point *ratum, validum, firmum*, il n'est point de Dieu mais du diable. » Ehses, p. 387.

Même les partisans de la validité des mariages clandestins antérieurs au Concile — et c'était la grande majorité — reconnaissaient à l'Église le pouvoir d'invalider à l'avenir ces mariages : il s'agissait de justifier ce droit et l'exercice qui en était proposé.

L'explication qui obtint la plus grande faveur, reposait sur la distinction entre le contrat et le sacrement. Jésus-Christ, disait-on, n'a institué que la grâce, qu'il a ajoutée au contrat ancien, sans le modifier. L'Église, en invalidant les mariages clandestins, ne touche pas au sacrement : elle détermine le mode de contracter. Ainsi parlèrent Fernand de Bellosillo, P. Fernandez, Thaddée de Pérouse. Ehses, p. 404, 405, 408. La distinction du contrat et du sacrement est encore faite par Salmeron, p. 382, Didace de Paiva, p. 401. Aloysius de Burgo Novo, abordant plus directement la question, rappelle que l'Église peut *illegitimare personas* : idée de grand avenir. Quant à l'opportunité de la réforme, Salmeron et Simon Vigor demandèrent que l'on fît réflexion sur ce point. Ehses, p. 385, 397.

3. *Discussion du premier projet.* — Le 20 juillet 1563, les présidents et légats soumirent à l'examen des Pères onze canons sur le sacrement de mariage et un décret *De clandestinis matrimoniis*. Ehses, p. 639, 640. Voici les canons qui nous intéressent spécialement :

Can. 1. Si quis dixerit matrimonium non esse verum sacramentum legis evangelicæ divinitus institutum, sed ab hominibus in Ecclesiam invectum, a. s.	Si quelqu'un dit que le mariage n'est pas un véritable sacrement de la loi évangélique, divinement institué, mais (un rite) introduit par les hommes dans l'Église, qu'il soit anathème.
Can. 3. Si quis dixerit clandestina matrimonia quæ libero contrahentium consensu fiunt non esse vera et rata matrimonia, ac proinde esse in potestate parentum ea rata vel irrita facere, a. s.	Si quelqu'un dit que les mariages clandestins librement contractés ne sont pas des mariages véritables et valides, que, dès lors, les parents ont le pouvoir de les valider ou de les invalider, qu'il soit anathème.

Les autres canons visent la polygamie, le divorce, les empêchements, la compétence des juridictions ecclésiastiques.

Le décret constate les inconvénients de la clandestinité et statue :

...ea matrimonia, quæ in posterum clam, non adhibitis tribus testibus, contrahentur, irrita fore ac nulla...	...les mariages, qui, à l'avenir, seraient contractés en secret, sans l'assistance de trois témoins, seront invalides et nuls...

Du 24 au 31 juillet, quatorze assemblées générales

furent tenues pour discuter ce premier projet. Ehses, p. 612-680.

Le premier canon, *De sacramento*, fut jugé par nombre d'orateurs de rédaction trop brève. Contre la fausse doctrine de Durand de Saint-Pourçain, plusieurs fois rappelée, n'était-il pas utile de dire : *matrimonium est vere et proprie sacramentum*, et de mentionner la collation de la grâce : plusieurs formules étaient proposées dont la plus nette est de l'évêque d'Alès et Terralba, Ehses, p. 677 : *conferre gratiam ex opere operato non ponentibus obicem*. Au lieu de *divinitus*, ne convenait-il pas de dire : institué par Jésus-Christ? L'archevêque de Prague voulait même ajouter un renvoi à Matth., XIX, 6. Ehses, p. 651.

L'évêque de Tortosa souhaite que l'on indique quelles sont la matière et la forme. Ehses, p. 671. Enfin, quelques Pères auraient voulu restreindre la définition au mariage des chrétiens, tandis que le général des dominicains trouvait trop large une définition qui ne distingue pas le contrat et le sacrement. Ehses, p. 678.

Le grand débat se poursuivit autour du problème des mariages clandestins. Ils eurent quelques défenseurs. L'évêque de Terni déclare : *Matrimonia etiam clandestina sunt medicinæ ad multa mala*. Et l'évêque d'Ypres précise : ils empêchent bien des débauches. Ehses, p. 656, 669. Quelques-uns, répétaient le *Necesse est ut scandala veniant* : tels, les évêques de Milopotamos et de Lucera. Ehses, p. 652 et 660. En revanche, les inconvénients de la clandestinité furent énumérés avec beaucoup de soin dans un discours du cardinal de Lorraine : mépris des empêchements, discorde, fragilité du lien, absence de dot, débauche, adultère, infanticides. Ehses, p. 642. Il défendait ainsi la thèse chère aux orateurs français. Ce même jour, 24 juillet 1563, les ambassadeurs du roi de France, Arnaud du Ferrier et Dufaur de Pibrac présentaient au concile cette requête : « Le Roi très chrétien demande que les antiques solennités du mariage soient rétablies aujourd'hui, et que les mariages soient célébrés ouvertement et publiquement à l'église ; et si dans certains cas on juge à propos de permettre le contraire, que du moins un mariage ne puisse être réputé légitime avant d'avoir été célébré par le curé ou par un prêtre, en présence de trois témoins ou plus. » Le Plat, *op. cit.*, t. VI, p. 166 ; Pallavicini, *op. cit.*, l. XXII, t. XI, p. 249. L'impression causée par cette requête, Fickler l'indique dans son *Diaire*, *loc. cit.*, p. 382 sq.

Mais comment déclarer ces mariages invalides? L'archevêque de Rossano exprime la difficulté avec sa précision ordinaire : « J'ai peine à admettre l'annulation de ces mariages pour défaut de solennité ou de preuve, ce qui changerait en quelque manière la substance des choses, puisque ce qui n'a servi jusqu'à ce jour qu'à la preuve et solennité deviendrait substance, essence et cause intrinsèque d'un sacrement de l'Église. » Ehses, p. 647. Il ajoutait encore : « Est-il opportun de fournir aux hérétiques, par des innovations en matière de sacrement, quelque argument propre à frapper le populaire? » La crainte des nouveautés arrêtait tout de même le cardinal Madruzzo. Pallavicini, t. XI, p. 291 sq. L'archevêque de Venise énonçait plus crûment son troisième motif d'opposition : *quia hæretici matrimonia clandestina damnant*. Ehses, p. 643. La contrariété entre le c. 3 et le *Décret* causait aussi quelque inquiétude.

En fin de compte, beaucoup de Pères se bornaient à proposer que l'on aggravât les peines portées contre ceux qui se marient clandestinement : privation d'héritage, excommunication, infamie, voire que l'on enjoignît à l'épousée de renoncer pour toujours à sa chevelure. Ehses, p. 614 (Otrante), 652 (Sens), 653 (Philadelphie), 656 (Terni), etc.

Les partisans de la réforme n'avaient pas de peine à établir le droit de l'Église de créer des empêchements dirimants et à offrir des exemples de l'exercice de ce droit. Voir notamment le discours de l'archevêque de Grenade. Ehses, p. 644.

Il restait à justifier par l'analyse juridique l'application actuelle du droit d'invalider. Jamais la théorie de la distinction du contrat et du sacrement ne fut défendue avec plus d'insistance que par les archevêques de Zara, Braga, Lanciano, les évêques de Seez, Chioggia, Brugnato, Leiria, Metz, Montefiascone, Orense, Genève, Colrone, Léon, Almeria, Ugento, Ciudad Rodrigo, Namur, Cadix, Coïmbre, Lucques, Monopoli, le général des Dominicains. Ehses, p. 645, 650, 651, 654, 655, 656, 661, 662, 662, 663, 663, 665, 665, 665, 667, 668, 669, 672, 673, 674, 675, 678 (deux ou trois de ces textes pourraient signifier une simple distinction rationnelle). Et pourtant, que l'on ne pût toucher au contrat sans toucher au sacrement, c'était la doctrine traditionnelle, et elle fut rappelée notamment par les évêques de Tortosa, Calvi, Alès. Ehses, p. 671, 671, 677. Il fallait donc rechercher une autre explication. Plusieurs pensèrent la trouver dans la théorie des vices du consentement : la clandestinité ne suppose-t-elle point l'un ou l'autre de ces vices? L'évêque de Capaccio suggéra que la clandestinité emporte présomption de violence. Ehses, p. 644, 690. C'était une présomption arbitraire, qui obligeait à regarder comme nuls les mariages antérieurs au concile, et qui, proposée à regret, ne fut point retenue.

Enfin, dès le début de la discussion, une explication fut offerte, qui devait l'emporter. Le patriarche d'Aquilée souhaitait *ut forma decreti potius sit contra personas quam contra matrimonia jam facta, scilicet ut personæ fiant inhabiles*. Ehses, p. 643. Cette idée que la prohibition des mariages clandestins constitue une *inhabilitas personarum* fut favorablement accueillie par les archevêques de Braga, de Tarente, les évêques de Hierapetra, Volturara, Nio, Pesaro, et l'abbé Eutychius. Ehses, p. 650, 651, 654, 660, 671, 673, 678. Elle ne fut point acceptée sans des réserves. L'archevêque de Rossano intervint à deux reprises. Ehses p. 644, 647 : « On peut parler d'*inhabilitatio*, déclare-t-il, quand il s'agit de causes inhérentes et inséparablement conjointes à la personne, comme l'ordre, la consanguinité, la cognation spirituelle et légale, le vœu ; mais non pour ce qui se peut séparer de la personne comme la clandestinité, l'ignorance des parents, etc. » L'évêque de Coïmbre fit observer : ... *nec inhabilitantur tantum personæ cum inhabilitatio sit contractus et ex consequenti Sacramenti matrimonii. Ibid.*, p. 655.

Au cours des délibérations, une idée importante se dégagea, qui avait été émise d'abord par le cardinal de Lorraine, Ehses, p. 642 : *ut unus ex tribus testibus sit sacerdos*. En ce sens se prononcèrent les archevêques de Zara, p. 654, de Naxos, p. 652, les évêques de Paris, p. 658, Modène, p. 659, au total plus de 20 prélats. L'évêque de Brugnato fut particulièrement net : *Dicatur ergo quod contractus matrimonii fiat coram parocho, alioquin sit nullum*. L'évêque de Ciudad-Rodrigo fut d'avis contraire : *Augeatur numerus testium, inter quos non sit sacerdos, quia prohibitum est ex canone*. Ehses, p. 668. Beaucoup ne voyaient dans le prêtre qu'un témoin particulièrement respectable ; plusieurs même, comme l'évêque de Tortona, p. 656, laissaient le choix entre un prêtre et un notaire. Brandileone, *op. cit.*, p. 335 sq., fait observer que cette pratique du mariage devant notaire était ancienne en Toscane, où le synode provincial de Florence de 1517 la reconnaît, et que les orateurs qui assignent un rôle aux officiers publics s'inspirent des usages de la région d'Italie où ils ont vécu.

Nombreux étaient ceux qui regardaient comme essentielle la bénédiction nuptiale. Ainsi les évêques d'Évreux, Ehses, p. 653, de Ségovie, p. 657, d'Orléans, p. 660, de Lérida, p. 666, bien d'autres encore. Plusieurs demandèrent que l'on ajoutât expressément que le prêtre est ministre du sacrement. Ehses, p. 675 (Alife).

4. *Le deuxième projet.* — Le projet fut remanié conformément à certains vœux des Pères. On le divisa en trois parties : douze canons *De sacramento matrimonii*, un décret *De clandestinis matrimoniis*, douze canons *Super abusibus circa sacramentum matrimonii*. Ehses, p. 682-684. Le c. 1 amplifié reçut sa forme définitive. Voir ci-dessous, col. 2246. L'affirmation de la validité des anciens mariages clandestins n'est plus énoncée isolément comme dans le c. 3 du premier projet, mais placée dans le préambule du décret. Tout ce qui concerne la clandestinité se trouve donc dans le décret : première nouveauté qui sera durable. La seconde, c'est l'adoption du motif d'*inhabilitatio personarum* pour invalider désormais tout mariage contracté sans la présence de trois témoins, au minimum. Les fils de famille sont déclarés inhabiles jusqu'à 20 ans, les filles jusqu'à 18, sans le consentement de leurs parents, ou, à leur défaut, de l'évêque.

Du 11 au 23 août, ce projet fut discuté en vingt assemblées générales. Ehses, p. 685-747. La discussion porta principalement sur l'opportunité de la réforme et sur la valeur du fondement proposé. La peur d'être d'accord avec les hérétiques ne fut jamais si grande. L'analogie entre les termes du décret et certaines expressions d'Érasme, de Luther, de Calvin causait de l'inquiétude. Voir Ehses, p. 688 (Otrante), p. 691 (Rossano), p. 741 (général des jésuites). A quoi l'évêque de Modène répondait que rien ne pourrait mieux satisfaire les luthériens qu'un aveu d'impuissance de l'Église. *Ibid.*, p. 711.

Les partisans, très nombreux, d'une réforme ne se mettaient point d'accord sur le fondement. Les uns tenaient la bénédiction nuptiale pour essentielle. Ehses, p. 734 (Alife). D'autres restaient fidèles à la distinction du contrat et du sacrement : tels l'archevêque de Naxos, les évêques de Capo d'Istria, Ségovie, Coria, Montemarano, Ostuni, Namur, Lucques, Orvieto. Ehses, p. 700, 706, 708, 712, 714, 723, 730, 733, 735; et ils se heurtaient aux réponses classiques, opposées par les évêques de Cava, de Terni, de Chiusi. Ehses, p. 701, 707, 725 : *Et quod ratio contractus et matrimonii sunt ita conjuncta sicut calor et ignis.* D'autres encore considéraient comme déraisonnable le consentement clandestin, *ibid.*, p. 688 (Aquilée), p. 721 (Léon), ou comme pouvant être entaché de dol. *Ibid.*, p. 732 (Lecce). La critique du motif proposé par le *Décret : Inhabilitatio personarum*, était répétée sans variations notables. Ehses, p. 687 (Jérusalem), p. 690 sq. (Rossano), etc. En revanche la justification en était poursuivie avec une certaine vigueur : les uns discutant la notion d'*inhærentia personæ* qu'objectait l'archevêque de Rossano : *Hoc enim est falsum in cognatione spirituali, in qua adest qualitas personæ non a natura, sed ex institutione Ecclesiæ. Item in cognatione legali non adest qualitas perpetuo inhærens personæ*, dit l'archevêque de Lanciano. Ehses, p. 699. D'autres soutiennent que le crime de clandestinité *inhæret personæ*. Ehses, p. 711 (Modène), 725 (Ugento). Et ces raisons étaient adoptées par un bon nombre de Pères. Cependant, toutes ces divergences n'étaient point sans causer quelque trouble dans les esprits : tels insistaient pour que l'on ne fît pas un dogme d'une réglementation disciplinaire. Ehses, p. 721 (Léon), 730 (Namur), tandis que le général des ermites de Saint-Augustin réclame pour les théologiens, à l'exclusion des canonistes, l'examen du décret. *Ibid.*, p. 740.

Au cours de ces débats fut très nettement posée la question : la transformation du mariage est-elle sujet dogmatique ou disciplinaire? L'évêque de Coïmbre répondait *quod controversia est in dogmate.* Ehses, p. 705. Les évêques de Sulmone, Ségovie, Modène, soutinrent l'opinion contraire. Ehses, p. 707, 708, 711. Visconti, *Mémoire du 16 août*, Amsterdam, 1719, p. 270 sq. « Le principe des dogmes est la foi et la parole de Dieu, tandis que celui de la réforme est la charité. Or, les Pères sont mus par la charité à demander la nullité des mariages clandestins. » Ainsi s'exprime l'évêque de Modène, et, après l'évêque de Ségovie, il montre que, si l'on veut traiter cet article comme le sujet d'un dogme, c'est pour ajourner indéfiniment la conclusion. Le sentiment des légats. c'est que, pour le moins, une définition dogmatique ne serait obtenue qu'après de très longs débats. Voir une lettre des légats au cardinal Borromée, Šusta. *op. cit.*, t. IV, p. 151.

5. *Le troisième projet.* — Le 5 septembre, un troisième projet fut présenté : douze canons *De sacramento matrimonii*, avec une nouvelle préface, un canon *Super irritandis matrimoniis clandestinis* et douze canons *Super abusibus*, dont le premier exige pour la validité du mariage qu'il soit contracté en présence du curé de la paroisse ou d'un autre prêtre muni de l'autorisation du curé ou de l'évêque, et de deux ou trois témoins. Ehses, p. 760-765.

La discussion se poursuivit du 7 au 10 septembre, dans sept congrégations générales. Ehses, p. 779-795. Le rapport qui nous en est parvenu est concis, mais sur deux points, fort intéressant. Le progrès de la formule énoncée par l'évêque de Coïmbre est manifeste : *Hujusmodi irritatio est contra jus divinum*, dit le patriarche de Jérusalem, Ehses, p. 780; il s'agit d'une matière dogmatique, affirment le patriarche de Venise, les évêques de Przemysl et d'Orvieto. *Ibid.*, p. 780, 793. Et comme l'opposition de 60 Pères semble empêcher en telle matière une décision, les patriarches d'Aquilée et de Venise proposent que l'on remette au pape le soin de décider. A quoi l'archevêque de Grenade répond : Renvoi au pape, signifie abandon de la cause. Pourquoi réunir un concile, sinon pour trancher les difficultés? Ehses, p. 780. L'évêque de Ségovie ajoute : « Le pape est présent au concile, représenté par les légats; demander qu'on lui renvoie l'affaire, c'est dire : *Remittatur aliquid a Pontifice cum Concilio ad Pontificem solum.* » *Ibid.*, p. 786 sq.; Pallavicini, p. 361-365. Le 10 septembre, les débats furent clos. Pallavicini caractérise ainsi les quatre opinions entre lesquelles étaient partagés les Pères : affirmation de la possibilité et de l'urgence d'une réforme, négation de cette urgence, assertion du caractère dogmatique du problème, opposition radicale pour incompétence de l'Église. 133 voix approuvèrent le décret, 56 lui furent opposées.

Les légats craignirent alors que la minorité, appliquant la méthode qu'elle avait préconisée, ne fît appel au pape et que la controverse sur les rapports du pape et du concile ne fût ainsi rouverte. Ils songèrent à une prorogation. Voir lettre des légats au cardinal Borromée, Šusta, t. IV, p. 242. Mais auparavant, ils provoquèrent, en vue d'apaiser la controverse, une conférence solennelle et publique, qui eut lieu le 13 septembre chez le cardinal Morone. Les légats, de nombreux prélats, des laïques même y assistèrent. Le cardinal Hosius ouvrit la séance en recommandant le calme et la charité mutuelle. A quoi les orateurs inscrits répondirent par une dispute sur le tour de parole, chaque parti rejetant sur l'autre la charge de la preuve. Morone invita les partisans du *Décret* à développer les premiers leurs arguments. La position même de la question fut le sujet d'une nouvelle que-

relle[*]: allait-on discuter le pouvoir de l'Église ou l'opportunité de la réforme. Enfin, six théologiens parlèrent contre le *Décret*. Cinq le défendirent. Paleotti rapporte les arguments de trois des orateurs. Ils sont peu originaux et n'eurent d'autre résultat que de mieux manifester le sentiment des deux partis. La minorité, n'ayant plus aucun espoir de succès, devint agressive, comme c'est la coutume. Elle rappela le synode de Rimini et le second d'Éphèse où la minorité avait raison. Lainez, général des jésuites, déclara que la partie la plus nombreuse, en cette affaire, était la moins raisonnable. La riposte fut aussi vive que l'attaque et la conférence se termina dans le tumulte. Cf. Theiner, *Acta*, t. II, p. 665-667; Sickel, n. CCLXXXII, p. 601; Süsta, t. IV, p. 239; Pallavicini, t. XI, p. 374-381.

6. *Le quatrième projet et le rôle définitif.* — Le 13 octobre, un quatrième projet fut présenté : douze canons *De sacramento matrimonii* et dix canons *Super reformatione*, dont le premier (*Tametsi*) est relatif à la clandestinité. Ehses, p. 888-890. Les canons *Super abusus* sont supprimés, et il n'est plus question d'annuler les mariages contractés *sine consensu patris*.

Deux congrégations générales furent tenues, les 26 et 27 octobre. Bien que le pape eût appuyé le projet, Theiner, t. II, p. 671, les opposants ne modifièrent point leur avis. Quelques-uns, comme l'évêque de Lesina, protestèrent avec vivacité. Ehses, p. 898-906, Pallavicini, t. XII, p. 97-101. Cinquante-huit Pères répondirent par le *non placet*. Theiner, t. II, p. 672. Le 11 novembre, fut voté le texte définitif, Ehses, p. 966-971, non sans réserves ni opposition. Le c. 12 sur la compétence des juridictions ecclésiastiques fut critiqué par le cardinal Morone, qui craignait que l'on n'irritât les laïques.

Cinquante-cinq Pères — en majorité italiens — s'étaient prononcés contre le décret *De clandestinis*, dont trois legats, les cardinaux Morone, Simonetta, et Hosius, qui, cependant, s'en remettaient à la décision pontificale. Le cardinal Madruzzo, les patriarches de Jérusalem et de Venise demeurèrent parmi les opposants et la déclaration des deux patriarches fut particulièrement énergique. Sur ces dernières séances, le procès-verbal de Massarelli est bref; il contient toutefois plusieurs résumés intéressants des discours prononcés : celui de l'évêque de Città di Castello paraît avoir été le plus remarquable. *Ibid.*, p. 976. La principale raison alléguée par les opposants est que l'Église ne peut modifier la forme d'un sacrement. Des difficultés pratiques aussi étaient invoquées, dont la papauté dut, plus tard, tenir compte : il y a des lieux, et notamment les pays protestants, où l'on ne peut trouver de prêtres. Ehses, p. 973 (Reggio), 976 (Città di Castello). L'archevêque de Nicosie, à qui ne plaisait cependant point le *Décret*, relut la déclaration du concile de Nicosie de 1340, affirmant la pleine soumission des évêques grecs, maronites, arméniens au souverain pontife. Sur cette dernière séance, cf. Ehses, p. 971-977; Theiner, t. II, p. 674 sq.; Pallavicini, t. XII, p. 167-172. Le rapport du cardinal Morone ne contient sur la clôture et sur tous ces débats qu'avait dirigés l'habile cardinal que deux lignes sans intérêt. Cf. G. Constant, *La legation du cardinal Morone*, Paris, 1922, n. 151, p. 438.

7. *Les débats sur le rôle des parents.* — Quant aux mariages contractés par les fils de famille sans le consentement des parents, et dont nous n'avons encore rien dit pour ne point compliquer l'exposé des débats, on sait que les Français en étaient particulièrement préoccupés. Déjà, une ordonnance de 1556 avait exigé que les fils mineurs de 30 ans et les filles mineures de 25 ans obtinssent le consentement de leurs parents, à peine d'exclusion de la succession paternelle. Isambert, *Ordonnances*..., t. XIII, p. 468.

Le premier projet contenait une disposition aux termes de laquelle tout mariage contracté sans ce consentement, par les fils avant 18 ans, par les filles avant 16 ans accomplis, serait nul. Ehses, p. 640. Cet article donna lieu à de vifs débats. Le principe en était admis par beaucoup de Pères qui y reconnaissaient la tradition canonique. Les ambassadeurs du roi de France le soutinrent avec vigueur et la plupart des évêques français. Le cardinal de Lorraine, en particulier, justifia le projet du 20 juillet en invoquant le précepte *Honora patrem*... et les exemples fournis par les Écritures, les lois romaines, la raison naturelle. Ehses, p. 643. Mais le cardinal Madruzzo, l'archevêque de Rossano, les évêques de Città di Castello et d'Orvieto opposèrent la coutume, les difficultés pour le fils éloigné de sa famille d'obtenir le consentement paternel, la loi divine, *relinquet homo patrem; melius est nubere quam uri*, la liberté des âmes. Pallavicini, *op. cit.*, t. XI, p. 291 sq. Les défenseurs du projet proposèrent en vain des tempéraments : que l'on pût en appeler à l'évêque du refus injuste des parents, ou que l'évêque eût le droit de consentir au mariage des mineurs, ou que des peines fussent portées contre les enfants qui se marieraient sans l'aveu de leurs parents.

Le second projet (7 août 1563) maintient, parmi les conditions de validité du mariage, le consentement des parents. La majorité matrimoniale est fixée à 20 ans pour les fils, 18 pour les filles. Au cas de refus injuste, il est permis de recourir à l'évêque. Ehses, p. 683. Le cardinal de Lorraine, modifiant la conduite qu'il avait jusqu'alors tenue, combattit le projet. Le général des jésuites fit observer que le concile paraîtrait, en l'adoptant, suivre les réformés. Le projet fut repoussé. Celui que l'on soumit au concile le 5 septembre 1563, Ehses, p. 763, et qui revient aux termes fixés par le premier projet pour la majorité matrimoniale n'eut pas plus de succès que les précédents. Cf. F. Bernard, *op. cit.*, p. 99-105.

8. *Autres points qui fixent l'attention du concile.* — Nous n'avons résumé, des débats du concile de Trente, que ceux qui concernent la transformation du contrat. Mais bien d'autres sujets furent discutés : les empêchements de vœu et d'ordre, de parenté et d'alliance, de rapt, dont nous n'avons point à nous occuper ici; les caractères du mariage chrétien : et il nous faut rapporter les arguments essentiels de la discussion, encore que les principes traditionnels aient été purement et simplement maintenus, et que nous n'ayons pas à traiter en détail la prohibition du divorce; la supériorité de l'état de virginité sur l'état de mariage; la compétence exclusive de l'Église en matière matrimoniale. Sur tous ces points, les réformateurs avaient vigoureusement attaqué la doctrine traditionnelle. Il convient de noter les positions prises par les Pères au cours des débats du concile.

a) *Caractères du mariage.* — Les articles relatifs aux deux caractères fondamentaux du mariage chrétien avaient été soumis à l'examen des *theologi minores* de la seconde classe. Voici les deux propositions erronées qu'ils devaient examiner, Ehses, p. 380 :

3. Licere post repudiatam uxorem causa fornicationis iterum contrahere, vivente priore uxore, erroremque esse extra illam causam fornicationis divortium facere.	3. Il est licite, après que l'on a répudié une épouse pour cause de fornication, de contracter un second mariage du vivant de la première; c'est une erreur de divorcer en dehors de ce cas de fornication.
4. Licere christianis habere plures uxores, prohibitionesque conjugiorum certis anni temporibus superstitionem	4. Il est licite aux chrétiens d'avoir plusieurs femmes; l'interdiction des mariages à certaines époques de

esse tyrannicam ab ethnicorum superstitione profectam.	l'année est une superstition tyrannique dérivée d'une superstition païenne.

Le seul cas de rupture du lien que l'Église tenait à exclure par une disposition catégorique, c'est donc l'adultère. Le rejeter, c'était, en effet, proclamer l'indissolubilité absolue, les autres cas énoncés par les protestants ayant une importance pratique et des justifications théoriques bien moindres.

Les protestants invoquaient le texte de saint Matthieu, XIX, 9, la coutume de la primitive Église, les principes de la justice. Massarelli a relevé les arguments par lesquels leur répondirent Pierre de Soto, Antoine de Mouchy, Jacques Hugues, Jean Ramirez, Matthieu Guerra, Didace de Sara. Ehses, p. 408-421. L'usage du libelle de répudiation chez les Hébreux ne les étonne point : le mariage était-il alors autre chose qu'un contrat? (Didace de Sara). Jésus, s'adressant aux Pharisiens, constate la coutume; à ses disciples, il enseigne sans restriction, comme le montrent Marc et Luc, la Loi nouvelle. Le texte de saint Matthieu qui n'a point nécessairement le sens littéral que lui donnent les protestants (Hugues et Ramirez en font une analyse subtile) pourrait laisser place à quelque hésitation, et ces hésitations ont duré, en fait, assez longtemps dans l'Église primitive, bien que, déjà, la première Épître aux Corinthiens n'admette aucune exception à la loi de l'indissolubilité. Mais Dieu n'a-t-il point donné à son Église, à l'Église romaine, la charge de définir toutes les parties obscures de la foi? Dès lors, qu'importe une indécision provisoire que la coutume romaine, appuyée sur tant de textes, confirmée par tant de témoignages, a depuis longtemps rendue vaine? Si l'on invoque la justice, l'humanité pour autoriser l'époux innocent à contracter un nouveau mariage, c'est faute d'avoir remarqué deux choses capitales : d'abord que le renvoi de la femme adultère n'est point obligatoire et donc que l'innocent ne subira point, malgré lui, la peine de l'isolement et de la continence forcée; puis, que rompre le mariage, ce serait donner toutes ses aises à la femme coupable (de Mouchy). Tels sont les raisonnements des *theologi minores* (nous avons désigné entre parenthèses le plus ferme sur divers points). Tous affirment sans réserve l'indissolubilité absolue du lien matrimonial.

Au cours des premiers débats, le cardinal de Lorraine demanda que les autres causes de divorce alléguées par Calvin : disparité de culte, *non convenientia in conversatione*, longue absence fussent, elles aussi, expressément rejetées. Ehses, p. 642 (Ehses remarque, n. 2, que telle n'est point la doctrine de Calvin dans son *Institution de la religion chrétienne*). Cet avis plut à l'assemblée et le canon 5 du second projet, Ehses p. 682, fut rédigé conformément au vœu du cardinal et ne donna lieu à aucune critique.

Deux causes de dissolution reconnues par l'Église étaient, en revanche, rejetées par les protestants : la dispense papale et l'entrée en religion de l'un des époux, avant consommation : cette dernière cause est affirmée dans le canon 8 de la première rédaction. Ehses, p. 640. On lui réserva dans les rédactions postérieures, un canon spécial et dans un autre canon le droit de l'Église de prononcer la séparation de corps fut exprimé.

Le principe d'indissolubilité ne pouvait être mis en question. Mais la manière de le présenter fut le sujet de longues discussions dans les congrégations générales. Beaucoup de Pères craignaient que l'anathème porté contre ceux qui avaient soutenu l'erreur dénoncée par l'art. 3 déjà cité et par le canon 6 du premier projet qui leur était soumis, Ehses, p. 640, le canon 7 de la seconde rédaction, Ehses, p. 683, ne parût atteindre un bon nombre de docteurs des premiers siècles, et l'Église orientale — les orateurs vénitiens soulignèrent au cours de la seconde discussion les usages de leurs sujets grecs — et l'Église occidentale elle-même, si longtemps indulgente au divorce pour cause d'adultère. Ehses, p. 642-680; 685-747. Sur la proposition du cardinal de Lorraine, on modifia le canon relatif au divorce pour exprimer seulement que la doctrine de l'indissolubilité absolue professée par l'Église était conforme aux Écritures et à l'enseignement des Apôtres. Ehses, p. 760 et 889 (canon 7 du troisième et du quatrième projet). Après bien des discussions, cette formule fut maintenue.

Le principe monogamique ne pouvait donner lieu à de si longs débats. Puisque les époux n'ont point le droit de se remarier après la séparation, c'est donc que la polygamie est interdite. La monogamie apparaît en premier lieu comme une conséquence de l'indissolubilité. Elle découle, en outre, de la nécessité de l'*unitas carnis* et de ce simple fait que chacun des époux a sur le corps de son conjoint un droit, un pouvoir absolu. Les Écritures et les Pères fournissent un fort contingent de preuves. Et l'objection tirée de la polygamie des patriarches se résoud par la simple constatation d'une dispense divine. Ainsi raisonnent de Mouchy, Hugues et Guerra. Ehses, p. 412, 415, 418. Les Pères n'ajouteront rien à ces observations.

b) L'état de virginité. — Les réformateurs avaient placé l'état de mariage au-dessus de l'état de virginité, erreur que condamne l'article 5 soumis aux délibérations des *theologi minores* de la troisième classe :

Matrimonium non postponendum, sed anteferendum castitati, et Deum dare conjugibus majorem gratiam quam aliis. Ehses p. 380.	Le mariage n'a point rang inférieur, mais supérieur à la virginité; et Dieu donne aux époux une grâce plus grande qu'aux autres (fidèles).

Tous les arguments traditionnels : textes scripturaires et patristiques, exemple de la vierge Marie, considération des fins respectives du mariage et de la virginité, furent allégués par les orateurs et notamment par Antoine Solis, Michel de Medina, Lazare Brochot, Jean de Ludeña, Jean Gallo, Sanctes Cinthius, Lucius Anguisciola, Jean Mathieu Valdina. Ehses, p. 428 sq., 432 sq., 435, 446 sq., 459, 463, 465, 466. Il n'y eut, dans les congrégations générales, aucune voix discordante. *Dicatur* VOTO *virginitatis*, demande le cardinal Madruzzo, que suivent l'archevêque de Rossano, l'évêque de Verdun. Ehses, p. 643, 646, 658; *Status matrimonialis et status virginalis*, proposent les évêques d'Almeria, de Barcelone, *ibid.*, p. 665, 670 ; que l'on supprime l'anathème, demande l'évêque de Saint-Asaph. *Ibid.*, p. 662.

c) Compétence de l'Église en matière d'empêchements. — Aux théologiens de la quatrième classe était proposé l'examen de cette erreur :

Solam impotentiam coeundi et ignorantiam contracti dirimere contractum matrimonium, causasque matrimonii spectare ad principes sæculares.	Seules l'impuissance et l'ignorance diriment le contrat de mariage; et les causes matrimoniales regardent les princes séculiers.

La dernière partie de ce texte nous intéresse seule. Malheureusement, les théologiens de la quatrième classe furent invités à se réunir avant la date prévue, pour permettre au cardinal de Lorraine d'assister aux débats de la troisième classe, qui tint séance en tout dernier lieu. Aussi, plusieurs d'entre eux, pris de court, s'excusèrent et Massarelli ne nous a conservé que le résumé d'un seul discours, celui de Jacques Alatri (?) dont le dernier paragraphe, seul, se rapporte à notre sujet. Il est, d'ailleurs, fort instructif. L'orateur tient à faire la distinction *quæ a multis aliis adducta est*, à savoir que deux choses doivent être considérées

dans le mariage : le contrat et le sacrement. L'Église est compétente pour tout ce qui regarde le sacrement, mais non pour le reste ; ainsi, le mariage clandestin relève de la juridiction séculière. Ehses, p. 424.

S'il faut déplorer le laconisme ou le mutisme des *theologi minores*, les débats des Pères nous fournissent d'amples renseignements qui méritent d'être résumés.

Le canon 11 de la première rédaction, dont la forme ne fut jamais modifiée, est ainsi conçu :

Si quis dixerit causas matrimoniales non spectare ad judices ecclesiasticos : anathema sit.	Si quelqu'un dit que les causes matrimoniales ne sont pas de la compétence des juges ecclésiastiques, qu'il soit anathème.

Bien peu de Pères donnèrent leur approbation expresse à ce canon. Cependant le 29 juillet, à la séance du soir, l'évêque de Quimper entreprit de prouver son bien-fondé en alléguant des textes conciliaires, et il rallia aussitôt le suffrage des évêques de Lecce et de Coïmbre; ce dernier, renchérissant : *dicatur nullo modo pertinere*. Ehses, p. 673. Et les *censuræ* portent, en effet, sa formule. *Ibid.*, p. 680. Elle ne traduit pas, cependant, le désir communément exprimé par les Pères. Presque tous ceux qui jugent le canon 11, c'est pour en condamner ou la forme ou même le fond. Les plus modérés demandent que la formule soit changée. Le patriarche de Jérusalem, l'évêque de Ciudad Rodrigo, suivi par les évêques de Città di Castello et de Barcelone pendant les premiers débats, Ehses, p. 666, 668, 669, 670, l'archevêque d'Otrante, qui avait déjà en juillet provoqué des adhésions à une motion qui ne nous est point parvenue et que suit, au cours des débats sur le second projet, l'archevêque de Messine, *ibid.*, p. 688, 698, représentent cette manière. D'autres, plus pacifiques encore, insistent pour que l'on supprime l'anathème. Et c'est l'opinion qui, jusqu'à la fin du concile, eut le plus de défenseurs. Elle avait été, dès le 25 juillet, présentée par l'archevêque de Naxos, puis le 28 juillet, par l'évêque de Lérida, Antoine Augustin, que suivent les évêques d'Elne, Nîmes, Ypres, Namur, Alife, Ross, Alès. *Ibid.*, p. 652, 666, 667, 667, 669, 669, 675, 676, 677.

Reprise durant la discussion du troisième projet, elle eut pour défenseur aux derniers débats, en octobre 1563, l'archevêque de Rossano que sept Pères voulurent approuver. Le 11 novembre encore, elle fut rappelée. Quelques-uns suggéraient que l'on fît passer cette affirmation de la compétence des tribunaux ecclésiastiques dans le décret *De reformatione*. Antoine Augustin, encore suivi par l'évêque de Nîmes, avait pris ce parti aux seconds débats, *ibid.*, p. 743 et 725; aux débats de septembre, les cardinaux de Lorraine et Madruzzo s'y ralliaient. *Ibid.*, p. 779.

L'idée même d'une affirmation sans réserve de la compétence des juridictions ecclésiastiques rencontrait des oppositions très résolues. Plusieurs Pères auraient voulu que l'on rejetât le canon proposé. Le 27 juillet, la résistance fut particulièrement opiniâtre. *Tollatur*, répètent les opposants. Ehses, p. 660, 661, 663, 664. Même protestation en août. *Ibid.*, p. 689, 714. Les raisons invoquées par ces adversaires de la compétence exclusive de l'Église sont d'opportunité et de justice : ils craignent d'irriter les puissances séculières en revendiquant pour les tribunaux ecclésiastiques des causes qui ne leur appartiennent point. Ce qu'exprime l'évêque d'Orléans : *non placet, ne videamur ambitiosi; et dixit quod hæ causæ matrimoniales in primitiva Ecclesia non pertinebant ad ecclesiasticos; ne irritemus sæculares. Ibid.*, p. 660. L'évêque de Nîmes approuve. Et celui d'Oppido : *Non est verum quod omnes causæ matrimoniales pertineant ad Ecclesiam. Ibid.*, p. 673.

En conséquence, certains cherchaient une formule plus proche de ce qui leur semblait être la vérité. Que l'on dise quelles causes appartiennent aux juridictions ecclésiastiques, demande l'évêque de Cadix, *ibid.*, p. 672 : « les causes concernant le sacrement », avait déjà précisé l'évêque de Larino, *ibid.*, p. 662, le 27 juillet, et il y revient le 17 août. *Ibid.*, p. 717. La distinction fameuse du contrat et du sacrement aboutissait à ses plus périlleuses conséquences. Et certains n'hésitaient pas à reconnaître le droit de l'État de juger les causes relatives au contrat, de modifier, selon l'intérêt public, les conditions et la forme du contrat. Nous avons rencontré tous ces fourriers inconscients des théories régaliennes : Bellosillo, l'archevêque de Braga, les évêques de Leiria et de Metz, d'autres encore. Ehses, p. 404, 650, 661, 662.

9. *Les décisions du concile.* — Trois des canons *De sacramento matrimonii* doivent être textuellement cités parce qu'ils se rapportent directement à l'objet de notre étude.

Le c. 1 définit le sacrement :

Si quis dixerit matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem legis evangelicæ sacramentis a Christo Domino institutum, sed ab hominibus in Ecclesia inventum, neque gratiam conferre : anathema sit.	Si quelqu'un dit que le mariage n'est pas vraiment et proprement l'un des sept sacrements de la loi évangélique institué par le Christ Notre-Seigneur, qu'il est une invention humaine (introduite) dans l'Église, qu'il ne confère pas la grâce, qu'il soit anathème.

Le c. 10 affirme la supériorité de la virginité sur le mariage :

Si quis dixerit statum conjugalem anteponendum esse statui virginitatis vel cælibatus, et non esse melius ac beatius manere in virginitate aut cælibatu, quam jungi matrimonio : anathema sit.	Si quelqu'un prétend que l'état conjugal est préférable à l'état de virginité ou de célibat, et qu'il n'est ni meilleur, ni plus profitable de demeurer dans la virginité ou le célibat que de se marier, qu'il soit anathème.

Le c. 12 réserve aux juridictions ecclésiastiques les causes matrimoniales :

Si quis dixerit causas matrimoniales non spectare ad judices ecclesiasticos : anathema sit.	Si quelqu'un dit que les causes matrimoniales ne sont pas de la compétence des juges ecclésiastiques, qu'il soit anathème.

Le c. 2 affirme le principe de la monogamie, les c. 5, 6, 7 ont pour sujet l'indissolubilité; ils rejettent les causes de divorce admises par les protestants et affirment la licéité de la rupture du mariage non consommé par l'entrée en religion; les c. 3, 4, et 9 traitent des empêchements, le c. 8, de la séparation *quoad thorum*, le c. 11, du *tempus clausum*.

Au cours de la discussion, plusieurs Pères avaient demandé que l'on rédigeât une préface justificative qui, après avoir été débattue au cours de la deuxième et de la troisième lecture du projet, fut définitivement adoptée à la quatrième lecture. Elle rappelle l'origine du mariage (Gen., II, 23 et 24), la monogamie et l'indissolubilité (Matth., XIX, 6; Marc., X, 8 et 9), la collation de la grâce (Eph., V, 25 et 32). Ehses, p. 888.

Le décret *De clandestinis* énonce que l'Église, tout en affirmant que les mariages clandestins sont *vera et rata*, et qu'il n'est pas au pouvoir des parents de confirmer ou d'annuler le mariage de leurs enfants, contracté sans leur consentement, a toujours détesté ces deux catégories de mariages. Les mariages clandestins rendent possible la bigamie : si un conjoint contracte mariage public après un mariage secret (seul valable devant Dieu), l'Église qui ne juge point des choses cachées, ne pourra empêcher qu'il vive dans un adultère permanent. Le quatrième concile du Latran

a tâché de prévenir ce désordre en exigeant trois publications avant la célébration du mariage. — Ce décret sera étudié avec les développements qui conviennent à l'art. PROPRE CURÉ, où se trouve renvoyée toute la question de la clandestinité. Notons ici qu'il exige pour la validité du mariage la présence du curé ou d'un prêtre autorisé par le curé ou l'évêque du diocèse et de deux ou trois témoins. L'absence de ces personnes entraîne clandestinité, empêchement dirimant. Le curé devra interroger les deux parties, se rendre compte de leur consentement et prononcer les paroles consacrées par l'usage. Il leur donnera la bénédiction nuptiale : cette bénédiction ne peut être donnée que par le *proprius parochus* ou un prêtre autorisé par lui ou par l'évêque. Enfin, le curé dressera procès-verbal de la cérémonie sur un registre spécial. Deux exhortations sont adressées aux époux : le concile les engage à ne point vivre ensemble avant la bénédiction, à se confesser et à communier avant le mariage ou pour le moins trois jours avant la consommation du mariage.

3° *La répercussion des décisions et des débats du Concile de Trente.* — Les dispositions du décret *De reformatione matrimonii* ne devaient s'appliquer que dans les pays où ce décret aurait été publié;dans les autres pays, l'ancien droit resterait en vigueur. La publication n'a pas été faite dans un certain nombre de régions habitées à la fois par des catholiques et des protestants. Le détail en sera exposé à l'article déjà indiqué; comme aussi les modifications que le nouveau droit a apporté aux règles tridentines. Ici, où il ne s'agit que des répercussions qu'a pu avoir sur le concept du mariage le décret *Tametsi*, il nous suffira de signaler quelques points de particulière importance.

1. *Application et amplification des règles du Concile de Trente.* — L'une des plus considérables modifications est celle introduite par une déclaration de Benoît XIV du 4 novembre 1741, qui reconnaît la valeur des mariages mixtes ou des mariages entre hérétiques contractés sans solennité en Belgique et en Hollande. Dans une lettre du 9 février 1749, Benoît XIV écrit que le concile de Trente, quand il institua le nouvel empêchement, n'a pas étendu sa décision au mariage des hérétiques.

Des concessions pontificales ont accordé à de nombreux pays le bénéfice de la déclaration du 4 novembre 1741. On en peut voir l'énumération dans Vecchiotti, *Institutiones...*, t. III, c. XIII.

Le fait que le concile ne fut point reçu en France ne pouvait empêcher l'effet de sa publication par les autorités ecclésiastiques. On sait, d'ailleurs, que l'opinion de Pothier d'après laquelle les règles relatives au mariage furent la cause de la non-réception, est dénuée de fondement. Sur les véritables raisons de l'opposition, cf. V. Martin, *Le gallicanisme et la Réforme catholique. Essai historique sur l'introduction en France des décrets du Concile de Trente (1563-1615)*, Paris, 1919.

En confirmant les décisions du concile, le pape Pie IV en avait expressément réservé à la papauté l'interprétation. En 1564, il créa pour surveiller l'exécution des décrets du concile la *Sacra Congregatio cardinalium Concilii Tridentini interpretum* ou Congrégation du Concile, dont les attributions furent étendues par saint Pie V, et qui reçut de Sixte-Quint le droit d'interpréter les décrets de réforme. Cette Congrégation devait surveiller l'exécution des décrets du concile, les interpréter par voie de déclaration, en faciliter l'application par des règlements, juger les cas qui lui seraient soumis. On trouvera un choix de ses décisions dans Schulte et Richter, *Canones et decreta...*, Leipzig, 1853.

Le principal travail d'interprétation porta sur le décret *De clandestinis* et d'abord sur les personnes dont la présence est requise. On admit que le *parochus* devrait être, en principe, le curé du domicile réel et, dans des cas nombreux, pourrait être le curé du lieu de résidence de l'un des époux. Cette détermination souleva de nombreuses difficultés juridiques.

Le prêtre, assistant au mariage, n'accomplit pas un acte de juridiction : il joue le rôle de simple témoin, *testis spectabilis*, dit la Congrégation du Concile. Schulte-Richter, p. 229, n. 49 (a. 1751). Il n'est que l'un des trois témoins et autant l'on se montra soucieux de bien établir quel curé devrait être présent à l'échange des *verba de præsenti*, autant fut élémentaire l'interprétation des qualités requises des deux autres témoins. Toute personne, sans condition d'âge, de sexe, de religion, est admise. Une seule condition, de pur fait, est posée par la jurisprudence : le curé et les deux témoins devront bien constater la volonté actuelle des comparaissants. La présence « purement physique et matérielle » du curé ne suffit pas. Schulte-Richter, p. 235, n. 65 (a. 1700). La Congrégation du Concile décide que le consentement devra être renouvelé, tantôt purement et simplement, tantôt *ad cautelam*, quand le prêtre n'a point entendu les paroles ou vu les signes du consentement. *Ibid.*, p. 235, n. 64 (a. 1715 et 1730). Mais elle se montre libérale et un peu hésitante dans l'interprétation de la présence morale et de la science du curé. *Ibid.*, p. 235 sq., n. 66 (a. 1733), 67 (a. 1753),

A la question *si invitus et compulsus per vim adsit sacerdos dum contrahitur matrimonium, utrum tale matrimonium subsistat?* elle répond affirmativement, p. 234 sq., n. 63 (a. 1581).

En France, les mariages de surprise étaient fréquents. On les appelait mariages à la Gaulmine, parce que l'exemple le plus retentissant en avait été donné par Gilbert Gaulmin, ancien intendant du Nivernais. Les enfants, accompagnés de témoins ou de notaires, se présentaient devant le curé, prononçaient les paroles de présent, dont les notaires prenaient acte. Parfois, on saisissait le curé au saut du lit, ou même au lit, *Matrimonium in cubiculo meo et coram me vicario de Dola, Gittet, invito*, lit-on à l'année 1679 aux registres de la paroisse de Dôle. Cf. P. Pidoux, *Histoire du mariage et du droit des gens mariés en Franche-Comté depuis la rédaction des coutumes de 1459 jusqu'à la conquête de la province par Louis XIV, en 1674*, Paris, 1902, p. 13.

Si la cérémonie donnait lieu parfois à quelque scandale, bon nombre de mariages, en revanche, étaient contractés dans le plus grand mystère, avec dispense des publications préalables, devant un prêtre et deux témoins discrets, en lieu sûr. Les conditions posées par le concile de Trente étaient remplies, mais, en fait, la publicité se trouvait fort limitée et les maux anciens pouvaient renaître : bigamie, impossibilité d'établir la légitimité des enfants issus du mariage. Pour conjurer ces périls, Benoît XIV, dans une bulle du 17 novembre 1741, réglementa le mariage secret : les évêques n'accorderont qu'exceptionnellement, et après minutieuse enquête, la dispense des bans; le propre curé ne pourra être remplacé pour la bénédiction que dans des cas de nécessité; le procès-verbal de la cérémonie sera transmis par le célébrant à la chancellerie épiscopale, pour y être inscrit sur un registre spécial où, par la suite, la naissance des enfants sera mentionnée.

Quelle sera la valeur des paroles de présent échangées sans la solennité requise? Ne créeront-elles pas, du moins, les fiançailles, comme cela était admis naguère, pour la *desponsatio de præsenti* des impubères? La Congrégation du Concile a répondu néga-

tivement. Schulte-Richter, p. 222, n. 7 (a. 1573), 8 (a. 1587), 9 (a. 1589, 1595).

La transformation du mariage en contrat solennel mettait en question la valeur de plusieurs modes de contracter mariage jusqu'alors reconnus valides et auxquels manquait, ou semblait manquer, quelqu'une des conditions désormais requises.

Tous les mariages contractés sans la présence du prêtre et des témoins étant nuls, la théorie des *matrimonii præsumpti*, c'est-à-dire de la transformation des fiançailles en mariage par la consommation, disparut entièrement. La Congrégation du Concile écarta les arguties par lesquelles on cherchait à maintenir cette théorie. Schulte-Richter, p. 226, n. 32 (a. 1593).

De même, la simple ratification du mariage nul par l'époux dont le consentement avait été vicié, ratification qui validait naguère le contrat consensuel, ne se pouvait plus comprendre sous le régime institué par le concile de Trente. Il fallut désormais que le mariage fût célébré avec la solennité requise, *ibid.*, p. 243, n. 81 (a. 1723) à moins que l'empêchement dirimant qui rendait le mariage nul ne fût occulte, car le cas ne relevait alors que du for interne. *Ibid.*, n. 80 (a. 1609, 1631).

Toutes ces difficultés d'interprétation donnèrent lieu à des consultations multiples, dont subsistent plusieurs recueils.

Les dispositions du concile de Trente eurent une répercussion presque immédiate sur la législation des divers pays de la chrétienté. En France, l'ordonnance de Blois de 1579, a. 40 et 44, introduisit l'obligation des publications de mariage et de la célébration publique du mariage devant quatre témoins et, implicitement, devant le prêtre. Une ordonnance de 1629, art. 39, confirmée en 1639, art. 1, sanctionne pratiquement les règles du concile de Trente, pour la détermination du prêtre compétent. L'ordonnance de Blois, art. 40 et 181, prescrit, en outre, la tenue par les curés des registres des baptêmes, enterrements et mariages « pour éviter les preuves par témoins », qui restaient possibles à défaut d'inscription régulière et ne furent exclues qu'à la suite d'un patient effort de la jurisprudence, couronné par l'ordonnance de 1667 sur la procédure. Notre ancien droit n'admit jamais la validité des mariages secrets ou de conscience, même après la bulle de 1741. Esmein, *op. cit.*, t. II, p. 201-207. On trouvera un résumé de tous les textes importants du droit français sur le mariage aux XVIe et XVIIe siècles dans E. Stocquart, *Aperçu de l'évolution juridique du mariage*, Bruxelles, 1905, p. 88-113.

La réglementation du concile de Trente a été, au XVIIe siècle, complétée sur un point. Pour prévenir les bigamies, des instructions de la Congrégation du Saint-Office des années 1658, 1665, 1670, organisent la procédure du *liber status*. Feije, *De impedimentis*.., n. 251. L'instruction du 21 août 1670 (texte dans Bouix, *Tractatus de judiciis ecclesiasticis*, 2e édit., t. II, p. 459 sq.), ordonne qu'avant tout mariage, l'état libre des deux époux devra être établi de manière certaine. Esmein, *op. cit.*, t. II, p 196 sq.

Les conciles locaux et les évêques intervinrent assez fréquemment au XVIIe et au XVIIIe siècle pour rappeler les règles du concile de Trente, et aussi pour proscrire certains usages locaux. Voir, pour l'Italie, Brandileone, *op. cit.*, p. 489-499, pour la France, un exemple dans *Mémoires de la Société académique du Nivernais*, 1924, p. 113 sq.

2. *La littérature du mariage après le concile de Trente.* — Le concile de Trente avait donc eu dans la vie pratique de l'Église et des États des conséquences immédiates. Son influence sur le développement de la littérature théologique devait se manifester de deux manières en apparence contradictoires. D'une part, ses décisions avaient mis hors de doute des vérités qu'il convenait de justifier avec ampleur pour répondre aux attaques des protestants. D'autre part, les débats avaient fait éclater des dissentiments qui eurent un long écho dans les écrits des théologiens.

Entre la fin du concile de Trente (1563) et l'avènement de Pie VI (1775), la doctrine catholique du mariage a été exposée dans d'innombrables ouvrages, dont nous indiquerons les plus importants. Des ouvrages secondaires il ne nous a été possible d'examiner, et sommairement, qu'un faible lot.

Les décisions du concile de Trente sur le mariage ne provoquèrent point immédiatement la grande production littéraire que l'on pourrait attendre. Les *Commentaires sur les Sentences* d'Antoine de Cordoue (1569) ou de Fr. Ovando (1581) ne furent point oubliés, mais on les cite rarement au XVIIe siècle. Les *Disputationes* de Michel de Palacios (1574-79) eurent une meilleure fortune jusqu'au XVIIIe siècle. Les traités des sacrements de Aug. Hoeus (1570), Sonnius (1577), Roselli (1590) n'ont pas laissé de trace sensible dans l'histoire de la doctrine du mariage. On peut consulter comme témoin Rud. Clenck, *De sacramento matrimonii*, Ingolstadt, 1575. Cf. Hurter, t. III, col. 26.

Le grand renouvellement de la doctrine, que commandaient la transformation du mariage et les attaques des réformés, se produisit seulement à partir de la fin du XVIe siècle. La plus belle période pour l'histoire littéraire de la doctrine du mariage, avec le milieu du XIIIe siècle, c'est incontestablement entre 1585 et 1635 qu'il la faut reconnaître. Le *Cours de controverse* professé par Bellarmin, de 1576 à 1588, réservait une place importante aux sacrements. En 1593 furent imprimées pour la première fois les sept controverses relatives au mariage, sur le sacrement en général, la matière, la forme et le ministre, l'unité, l'indissolubilité, les empêchements, la compétence judiciaire, les cérémonies, édit. Vivès, t. V, p. 39-151. Ces controverses où les doctrines de la Réforme sont discutées composent l'un des plus solides et des plus durables exposés de la doctrine traditionnelle.

A quelques années d'intervalle, parurent trois excellents traités du mariage, œuvres de théologiens espagnols. Le dominicain Pierre de Ledesma, dans son *De magno matrimonii sacramento*, Salamanque, 1592, rénovait avec beaucoup de concision et de clarté la doctrine de saint Thomas. En 1592 paraissait à Gênes le *De sancti matrimonii sacramento disputationum libri X*, du jésuite Th. Sanchez, le plus important, peut-être, et le plus dense des ouvrages qui, dans les temps modernes, ont été consacrés au mariage. On en fit des résumés et des apologies, comme pour les ouvrages des grands scolastiques. Cf. Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 595. Voici le sujet de chacun des dix livres : fiançailles, essence du mariage et théorie générale du consentement, clandestinité, contrainte, condition, donations entre époux, empêchements, dispenses, devoir conjugal, divorce (nous utilisons l'édition de Nuremberg, 1706). Le *De sacramento matrimonii* de l'augustin Basile Ponce, dont la première édition parut à Salamanque en 1624, se présente très modestement comme un complément au traité de Sanchez, mais on y trouve des additions et rectifications importantes. On peut joindre à cette brillante série les *Quæstiones* sur le mariage de Gutierrez, Salamanque, 1617 et le *De matrimonio et censuris* de C. Hurtado, Alcala, 1627, et encore les traités des sacrements de Coninck, (1616), Ochogavia (1619), Wiggers (1631-41), Boden (1631), le traité du mariage de Sannazari (1603); cf. Hurter, *Nomenclator*, 3e édit. t. III, col. 881, 893, 633, 909, 876.

En même temps, paraissaient les *Commentaires sur*

tes Sentences d'Estius, Douai, 1615-16; les *Commentaires sur la Somme théologique* de Silvius, Douai, 1620-1635, les *Disputationes* (posthumes) de Maldonat, Lyon, 1614 (et mieux Paris, 1677), une partie des œuvres de Tolet et la *Summa theologiæ scholasticæ* de Martin Becanus, Mayence 1612-1623, dont nous utilisons l'édition de Venise, 1698.

Dans la seconde moitié du XVIIe siècle paraissent deux commentaires scotistes des *Sentences :* les *Disputationes* de Mastrius (Venise, 1655-1664) où l'on trouve un tableau assez clair de l'état des controverses, et contemporaines, les *Commentaria* de Brancati de Lauria, Rome, 1653-1682, et les importants ouvrages de l'oratorien Caspar Juenin, *Institutiones theologicæ*, Lyon, 1694; *De sacramentis in genere et in specie*, Lyon, 1696. C'est aussi l'âge d'or des polémistes (nous les nommerons en temps utile) et des auteurs de monographies : H. Marcellus (1653), H. Mayr (1657), J. d'Avezan (1661), J. B. Rovera (1666), Cl. Frère (1667), G. Stehr (1685), G. Rossignol (1685-88) Cf. Hurter, *ibid.*, t. IV, col. 137, 154, 266, 296, 619, 933, 961.

Au XVIIIe siècle, trois auteurs surtout exercèrent une grande influence et, pendant longtemps, c'est à leurs enseignements, sur le mariage, comme sur bien d'autres sujets, que l'on s'en tiendra. Honoré Tournély fit imprimer en 1725-30 ses *Prælectiones theologicæ* (auxquelles Collet ajouta un *Supplément*), qui eurent de nombreuses éditions; en 1737, parut à Venise le *De re sacramentaria* de René Drouin; le *Cursus theologiæ universalis* de René Billuart fut publié de 1746 à 1750 et, jusqu'en ces dernières années, il a été souvent réédité. Nous utiliserons l'édition de Liége, 1750, t. XIX, p. 205-530.

On pourra consulter encore les monographies de M. Milunski (1705), Ph. Hofstetter (1713), I. Reutlinger (1716), J. Dalbert (1730), F. Makas (1730), J. Silbermann (1732), Chr. Schardt, (1734), Canali (1734), G. Toussaint (1739), A. Heislinger (1739), Lanzerini (1773). Cf. Hurter, t. IV, col. 964, 1303, 1608, 1615, 997, 1340, 1615, 1650; t. V *a*, col. 6.

L'intérêt du traité théologico-canonique *De matrimonio* de J. Kugler, Nuremberg, 1705, a été, avec raison, signalé par Wernz, et l'ouvrage malheureusement incomplet du sulpicien J. Lagedamon, *De sacramento et contractu matrimonii* (1743), mérite une mention particulière.

Au XVIIIe siècle, commencent de paraître des œuvres érudites qui éclairent l'histoire du mariage. Nous avons fait des emprunts à Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum* (3 volumes : 1724-1728-1736), qui déborde d'ailleurs singulièrement notre sujet. Nous sommes encore redevable de plusieurs renseignements à J.-P. Gibert, *Tradition ou Histoire de l'Église sur le sacrement du mariage*, 3 vol., Paris, 1725, ouvrage d'une grande érudition et qui contient notamment un relevé, pour chaque siècle, des textes relatifs à la célébration religieuse du mariage. Enfin, on ne consultera point sans quelque profit Charles Merlin, *Traité historique et dogmatique sur les paroles ou les formes des sacrements de l'Église*, Paris, 1745, dans Migne, *Cursus theologicus*, t. XXI, voir col. 182; dom Chardon, *Histoire des sacrements*, Paris, 1745, dans Migne, *op. cit.*, t. XX, col. 1011-1152, et les *Superstitions relatives aux sacrements* de J.-B. Thiers.

Parmi les ouvrages de théologie morale qui furent le plus souvent consultés, il faut citer la *Theologiæ moralis summa* de Henriquez, Salamanque, 1591; la *Theologia moralis* de Laymann, Munich, 1625; les œuvres de saint Alphonse de Liguori, parues à la fin de notre période.

Les canonistes ont joué un rôle secondaire au XVIIe et au XVIIIe siècle, et leurs ouvrages sont impersonnels. On consulta surtout les *Commentaires sur les Décrétales* et le *Répertoire* de Fagnan (1661), le *Jus canonicum* de Pirhing (1674-1677); le *Jus canonicum* de Reiffenstuel (1700-1702) et le *Jus ecclesiasticum universum* de Schmalzgrueber (1717). Benoît XIV († 1758) exprima sur quelques points son opinion.

Les catégories des ouvrages se sont, on l'a pu remarquer, assez profondément modifiées, depuis la fin du XVIe siècle : les *Commentaires sur les Sentences*, source principale au Moyen Age, passent au second plan, pour faire place à la grande série des commentaires de la *Somme théologique* (cf. Grabmann, *La Somme théologique...*, p. 53-58), à des cours de théologie destinés aux séminaires récemment créés, à des traités spéciaux du mariage dont certains ont la densité d'un commentaire scolastique sur les quatre livres de Pierre Lombard. Est-ce à dire que l'esprit et les méthodes du Moyen Age ont disparu? Non point complètement. Les rivalités subsistent, atténuées peut-être, entre théologiens et canonistes : les *Conférences de Paris sur le mariage* exposeront encore, au XVIIIe siècle, une controverse entre les deux groupes au sujet du mariage conclu sous condition. Et la séparation des thomistes et des scotistes n'est point tout à fait supprimée : bien des ouvrages se présentent sous les enseignes de saint Thomas ou de Duns Scot.

Quant aux méthodes, elles sont plus souples chez quelques grands auteurs. Mais chez la plupart survit l'insupportable manie de relever sur chaque question relative au mariage l'avis de tous leurs prédécesseurs, de tous ceux, du moins, que pour notre infortune, ils ont connus soit directement, soit bien plus souvent, par des intermédiaires. A aucun moment le bartolisme ne sévit avec tant de fureur. L'un des méfaits de l'imprimerie fut de rendre moins coûteuse l'énumération des avis : sur chaque sujet les voix des théologiens sont comptées et, comme on remontait rarement aux sources, les erreurs du scrutin ne cessaient de s'aggraver. Il serait fort imprudent de tenir compte de ces listes arbitrairement composées. Tout récemment, Cappello signalait à propos de quelques-unes d'entre elles d'étonnantes méprises de l'un des plus respectables auteurs du XVIIIe siècle.

Sans faire le décompte des suffrages, nous chercherons à montrer très brièvement, comment ont été commentées dans les ouvrages les décisions du concile de Trente, comment se sont développées les controverses sur les questions non définies.

3. *L'affirmation des vérités dogmatiques.* — Les décisions du concile de Trente étaient à peine publiées que la critique protestante les attaquait résolument.

Sans entrer dans le détail des théories protestantes du mariage, qui, d'ailleurs, ne se sont guère développées, il nous faut retenir deux œuvres qui eurent grande diffusion et autorité : l'*Examen Concilii Tridentini quadripartitum* de M. Chemnitz (1563-1573) et surtout la *Confessio catholica* de J. Gerhard (1634). Le premier de ces ouvrages suit d'assez près la critique de Calvin, discute le symbole, l'efficacité, l'interprétation du μυστήριον de saint Paul, et dénonce dans l'invalidation des mariages clandestins une entreprise de la puissance pontificale. Voir dans l'édition de Francfort, 1615, p. 419 sq. et p. 441. L'argumentation de Gerhard est plus ample et rappelle la manière des scolastiques. Le mariage a bien été institué par Dieu, mais non renouvelé par Jésus-Christ. Au sens large, il est un sacrement, mais non au sens précis où on l'entend du baptême et de l'eucharistie. Les éléments essentiels du sacrement lui font défaut. Gerhard invoque le témoignage de canonistes et de théologiens scolastiques (c. I). Dans les c. II et III, il cherche à établir que le lien de mariage est dissous par tout adultère et que la partie innocente peut se remarier; que le consentement des parents est requis pour la validité

du mariage. Sur les empêchements et sur le célibat, les thèses des protestants sont développées, à l'aide de raisons et d'autorités (c. IV et V). *Confessio catholica*, l. II, part. III, a. 19. Francfort, 1679, p. 1328-1369.

La pensée du protestantisme français sur le mariage, il faut la chercher dans les synodes tenus entre 1559 et 1659. Les actes synodaux ont été publiés à Londres en 1692, sous le titre *Synodicon in Gallia reformata*, puis en 1720 à la Haye par J. Aymon, *Tous les synodes des Églises reformées de France*. On trouvera tous les renseignements désirables dans d'Huisseau, *La discipline des Églises réformées de France*, 1656; P. Catalon, *Discipline ecclésiastique des Églises réformées de France*, Orange, 1658. Cf. J. Faurey, *Le protestantisme français et le mariage*, dans *Revue générale de droit et de jurisprudence*, 1924, p. 265; 1925, p. 45, 99, 175.

En somme, les protestants maintiennent leurs positions sur tous les points qui nous occupent; sauf sur la polygamie, qui n'a été admise qu'épisodiquement dans leur doctrine et qui, au XVIIe siècle, fut encore combattue par Brunsmann, *Monogamia victrix*, Francfort, 1679, ouvrage dirigé contre Lyserus. Le mariage, repètent les réformés, ne communique pas la grâce, il n'est pas un sacrement au sens propre, l'Église ne le traite comme tel et ne le réglemente qu'en vue d'assurer sa puissance.

Sur chacun de ces points, les théologiens catholiques défendront la doctrine de Trente qu'ils incorporent à leurs traités. Que le mariage fût un vrai sacrement au même titre que les six autres sacrements, le concile l'avait déclaré et la lignée des opposants est éteinte. Il serait seulement assez curieux de noter les tendances de l'exégèse, l'importance relative que l'on assigna aux divers textes scripturaires et patristiques. Ponce, par exemple, est disposé à en négliger plusieurs et non des moindres. *Op. cit.*, n. 5-14. Estius cherche à établir la vanité des arguments que l'on tire des épîtres paulines en faveur du sacrement. Dist. XXVI, § 7. De même Silvius, q. XLII, a. 1, combat la preuve scripturaire. Ces auteurs s'appuient exclusivement sur la tradition de l'Église. D'autres, en plus grand nombre, attachent de l'importance à l'Épître aux Éphésiens, V, 23, que le catéchisme du concile de Trente, part. II, c. VIII, 19, avait rappelée. Voir, par exemple, Tournély, *De sacramento matrimonii*, q. II, a. 2, 2e conclusion. Bellarmin, dans sa première *Controverse*, a réuni les preuves que l'on peut tirer des Écritures, de la tradition et de la raison même en faveur du caractère sacramentel du mariage : on y trouvera la discussion du texte fondamental de saint Paul, des témoignages des Pères, notamment de saint Augustin, des quatre raisons essentielles d'où l'on peut déduire que le mariage est un sacrement : l'indissolubilité, dont on ne saurait rendre compte si le mariage des chrétiens n'est point, à la différence du mariage des non-baptisés, signe de l'union indissoluble du Christ et de l'Église; la collation de la grâce, qui est nécessaire pour que les époux réalisent les fins du mariage, à savoir l'éducation des enfants et l'apaisement de la concupiscence; les cérémonies, qui s'expliqueraient mal si le mariage était simplement un contrat; l'accord des Églises grecque et latine, que rend éclatant la condamnation des erreurs protestantes relatives au mariage qu'a prononcée en 1576 le patriarche de Constantinople.

Le sacrement de mariage a été institué par Jésus-Christ : la doctrine qui en faisait un sacrement de la Loi naturelle est abolie. Les uns pensent que l'institution fut faite aux noces de Cana, les autres, par les paroles : *Quod Deus conjunxit*. Cf. Sanchez, l. II, disp. IV, p. 120. La doctrine de la grâce fut reçue par tous comme traditionnelle. On trouvera un exposé précis du développement du dogme, sur ce point, tel que le concevaient les théologiens du XVIe siècle sous la plume de Pierre de Ledesma, *op. cit.*, q. XLII, a. 3 : avant le concile de Florence, pas de définition dogmatique, mais l'opinion de beaucoup la plus probable est que le mariage confère la grâce; après le concile de Florence, il devint impossible, sans commettre une erreur, de nier la collation de la grâce. Après le concile de Trente, c'est une vérité de foi que la grâce est conférée *ex opere operato*. P. de Ledesma montre la haute convenance de cette définition. Les effets de la grâce sont plus amplement expliqués par les théologiens modernes qu'ils ne l'avaient été par les scolastiques. Becanus en compte quatre : *fidelitatem, dilectionem, sanctificationem, sobrietatem*. *Op cit.*, p. 644.

La transformation du mariage en contrat solennel ne souleva point parmi les théologiens de critiques durables. L'explication qu'en avaient adopté les Pères de Trente devint, sans difficulté, traditionnelle; voir, par exemple, P. de Ledesma, *op. cit.*, q XLV, a. 5, et Bellarmin, *De matrimonio*, *loc. cit.* c. V. Elle fut justifiée dans de petites dissertations comme celle de Jacopo Nacchianti. Une seconde explication fut conservée : l'Église pouvait annuler les mariages clandestins non seulement par ce moyen indirect, mais directement, par l'annulation immédiate du contrat. Sanchez soutient que l'Église, *de facto irritavit utroque modo matrimonia clandestina*, l. III, disp. IV, p. 205 sq. Tout le troisième livre de Sanchez est consacré aux mille difficultés que soulève la clandestinité.

Le chapitre le plus attrayant de la doctrine du mariage, dans les temps modernes, ce n'est point dans la théologie dogmatique ou chez les exégètes qu'il le faut chercher, mais chez ces moralistes et directeurs d'âmes qui enseignent à leurs contemporains, dans une langue moins sèche que celle des scolastiques, la tradition chrétienne. Nul ne la présente avec plus de charme que saint François de Sales, dans son *Introduction à la vie dévote* (1609) et dans sa correspondance. En un temps où l'on tient pour le bon mariage de raison, combiné par d'ingénieux parents — telle est l'idée de Montaigne et de Rabelais — saint François de Sales, qui n'est d'ailleurs point hostile au mariage de raison, traduit ainsi la doctrine catholique des consentements requis : « Pour l'entière résolution d'un mariage, trois actions doivent entrevenir quant à la demoiselle que l'on veut marier; car, premièrement, on lui propose le parti; secondement, elle agrée la proposition, et en troisième lieu, elle consent. » Les parents se bornent donc à présenter un parti; les époux arrêtent leur choix, après longue méditation. « Le mariage... est un ordre où il faut faire la profession avant le noviciat. » (On reconnaît ici la vieille formule de Guillaume Pérauld) « et s'il y avait un an d'épreuve, comme pour la profession dans les monastères, il y aurait peu de profès. » L'amour conjugal, traité avec tant de légèreté par la plupart des écrivains profanes et de réserve gênée par presque tous les auteurs spirituels, saint François de Sales en disserte autant qu'il le faut et sans reculer devant les précisions nécessaires. Il autorise et recommande, au rebours du puritanisme, les marques publiques d'affection, mais il proscrit les « muguetteries », l'intempérance de la chair, les susceptibilités mesquines. Dans toute la conversation des époux, il veut de la franchise et de la dignité, une ardeur mesurée que n'émoussera point l'habitude. F. Vincent, *Saint François de Sales directeur d'âmes*, Paris, 1923, p. 243-250, et aussi H. Bordeaux, *Saint François de Sales et notre cœur de chair*, Paris, 1923, notamment le l. II.

Comment nos auteurs spirituels ont jugé le mariage, depuis le temps de l'humanisme dévot jusqu'au temps du jansénisme et du quiétisme, il ne serait point inutile de le rechercher : est-il beaucoup de

sujets, celui de la grâce excepté, où s'affrontent plus résolument les tendances entre lesquelles se sont partagés les modernes : l'optimisme et le pessimisme? Déjà l'*Histoire littéraire du sentiment religieux en France* de H. Bremond nous a révélé bien des pages dignes de mémoire sur le mariage chrétien, ainsi celles du P. Yves de Paris, t. I, 3ᵉ part., c. III. Nos classiques fourniraient de belles anthologies de conseils à l'usage des divers états.

Il serait injuste, d'ailleurs, de réduire la part qui revient aux théologiens didactiques dans le combat mené par l'Église pour la dignité du mariage. Tel ouvrage comme le *De arte bene moriendi* de Bellarmin contient de bonnes pages sur les devoirs des gens mariés, l. I, c. XV, dans *Opera*, t. VIII, p. 583 sq.

4. *Les controverses relatives au ministre et aux éléments du mariage.* — Les décisions du concile furent donc accueillies par les catholiques avec une soumission parfaite. Mais plusieurs opinions proposées par les orateurs, au concile, devaient nourrir des débats séculaires.

L'année même de la discussion des articles relatifs au mariage, en 1563, paraissait le fameux traité *De locis theologicis* du théologien humaniste Melchior Cano. Voir CANO, t. II, col. 1538 sq. et LIEUX THÉOLOGIQUES, ci-dessus, col. 712 sq. La thèse qui nous intéresse est développée dans le l. VIII, c. V, et indiquée en deux autres endroits de l'ouvrage récemment réédité, mais que nous avons dû citer d'après l'édition de Lyon, 1704. Sur aucun sujet, Cano n'a remarqué autant d'incertitude et d'ambiguïté dans les avis des théologiens que sur le sujet du mariage. Confère-t-il la grâce? Quelles en sont la matière et la forme? Le concile de Florence lui-même n'a osé se prononcer sur ces points. En réalité, tout mariage n'est pas un sacrement. D'abord, les paroles sont nécessaires pour l'existence du sacrement, comme l'ont déclaré Pierre Lombard, saint Thomas et le concile de Florence : dès lors, le mariage par signes, le mariage entre absents, le mariage présumé ne répondent point à la définition. Plusieurs docteurs illustres le remarquent et la raison les justifie amplement. *Op. cit.*, p. 324 sq., 621, 788. Les paroles sont donc nécessaires. Mais de simples paroles exprimant la volonté des parties n'aboutissent qu'à la formation d'un contrat, qui n'est point le sacrement. La preuve que le contrat est distinct du sacrement, c'est que l'excommunié ou celui qui est en état de péché mortel ne commet pas un sacrilège en prononçant les paroles de présent. *Cum igitur matrimonium solis verbis viri et feminæ, civiliter prophaneque contractum, licet rei sacræ signaculum sit, non sit tamen opus religionis sacrum, certe non est proprie sacramentum. Op. cit.*, p. 326. Où est le signe de la sanctification dans un tel mariage? Pour qu'il y ait sacrement, il faut la réunion de trois éléments : matière, forme, ministre. Or, les paroles des contractants fournissent la matière, non la forme du sacrement, car la forme doit être surnaturelle: *Cujus scilicet et vis et significatus non a natura, sed a causa quadam superiore oriatur. Ibid.*, p. 327. Mais les paroles : *Ego te accipio...* sont purement naturelles et peuvent être prononcées par des païens. En outre, les formules dont se servent les contractants sont variables et non point déterminées par l'institution divine comme il convient aux sacrements; quant à l'opinion d'après laquelle les époux sont ministres du sacrement, Cano ne prend même pas la peine de la discuter : *Nec vero audiendi sunt illi qui putabunt virum ac feminam esse sibi vicissim sacramenti ministros.*

Quel mariage faut-il donc considérer comme un sacrement? « Celui qui a la forme sacramentelle et a été consacré par un vrai ministre de l'Église, » p. 325. « Ce ministère rend le sacrement profitable, » p. 327. « Au mariage contracté sans la présence d'un prêtre ou d'un ministre de l'Église manque un élément : il n'y a donc point sacrement, » p. 621. Cano invoque — non sans quelque fantaisie — le témoignage de plusieurs théologiens en faveur de sa doctrine, qu'il considère comme la meilleure à opposer aux protestants.

De nombreux théologiens l'adoptèrent, surtout en France. La liste des partisans et des adversaires se trouve dans presque tous les traités. Voir, par exemple, saint Alphonse de Liguori, *Theol. mor.*, édit. Vivès, t. III, p. 706. Il convient de mettre au premier rang, parmi ceux qui fortifièrent les fondements et le crédit de cette théorie, Estius, dist. XXVI, § 10, et Silvius qui dans son *Comment. in IIIᵃᵐ partem S. Thomæ*, q. XLII, a. 1, Anvers, 1695, p. 629, multiplie les arguments : la bénédiction a été appelée *sacramentum* par Alexandre III dans le can. *Cum Ecclesia (De simonia)* et par Martin V au concile de Constance. Plusieurs rituels et plusieurs conciles provinciaux, Cambrai, 1567, Reims, 1583, appuient cette notion. Enfin, c'est trop accorder aux époux que de reconnaître en eux les ministres du sacrement : savent-ils ce qu'est l'intention requise par l'Église du ministre de tout sacrement? Comment les soumettre à une forme déterminée? En quel autre sacrement voit-on confondus le ministre et le sujet? Et l'on invoquait encore les paroles que le décret *De clandestinis* met sur la bouche du prêtre : *Ego vos in matrimonium conjungo.* La détermination du ministre donna lieu à des théories variées. Pour Catharin, Dieu lui-même est le ministre du sacrement. Pour Maldonat, le prêtre est ministre ordinaire, les contractants sont ministres extraordinaires.

Avant même que fût publiée la thèse de Cano, Dominique de Soto, son collègue à Salamanque, en imprimait (1560) une réfutation, avec cette remarque, probablement malicieuse, que jamais il n'a rencontré cette opinion que le prêtre est ministre du sacrement. *In IVᵘᵐ Sententiarum*, dist. XXVI, q. II, a. 3, Douai, 1613, p. 623. Bellarmin, dans sa *Seconde controverse*, développe de nombreux arguments contre la thèse de Cano, *op. cit.*, p. 56-77. Ni les Écritures, ni les conciles ne fournissent un texte où le prêtre soit désigné comme ministre du sacrement de mariage; les théologiens professent communément l'opinion que les contractants eux-mêmes sont ministres. La distinction proposée par Cano entre le contrat des époux et le sacrement administré par le prêtre est nouvelle. Sans doute, le concile de Florence a défini qu'en tout sacrement sont requis des *verba ;* mais il s'agit des paroles ou même des signes par quoi les époux expriment leur volonté. Si l'on objectait le rôle du prêtre dans la pénitence, c'est que l'on assimilerait maladroitement jugement et contrat : le prêtre qui absout remplit les fonctions de juge et donc doit prononcer une sentence, tandis que les contrats sont parfaitement valides entre muets. Et dès qu'un contrat de mariage est conclu par des chrétiens, le signe de l'union du Christ et de l'Église se trouve réalisé : le concile de Florence, en déclarant qu'un ministre est indispensable dans tout sacrement n'a point dénié que les époux qui font le contrat de mariage fussent ministres du sacrement. Cano demande quelle est la part du sacré dans ce contrat qui semble tout profane : il oublie le signe de l'union du Christ et de l'Église! Et quand il refuse aux époux l'aptitude à se conférer le sacrement, à remplir en même temps le rôle d'*agens* et de *patiens*, il ne prend point garde que son argument, s'il était efficace, ruinerait aussi bien le contrat que le sacrement. Les divers appuis que Cano cherche dans les *Commentaires* des scolastiques, Bellarmin les discute méthodiquement, et il n'est pas sans intérêt

de relever l'interprétation que donne à ces textes litigieux la théologie moderne. D'abord, le plus gênant est celui de Guillaume d'Auvergne, corroboré par plusieurs canonistes : *In manifesto errore versantur*, répond très résolument Bellarmin. Car la bénédiction nuptiale ne saurait être considérée comme un sacrement, puisqu'elle n'a point de forme, qu'elle n'est point nécessaire, que les secondes noces, incontestablement sacramentelles, en sont privées. Le témoignage de saint Thomas n'est pas plus décisif en faveur de la thèse de Cano : si certains passages insinuent l'importance de la bénédiction nuptiale, d'autres reconnaissent expressément qu'elle n'est point de l'essence du sacrement. Et de même, les difficultés que l'on relève dans Pierre de la Pallu ou dans le concile de Cologne de 1536 s'évanouissent quand, au lieu de déduire des conclusions probables de textes amphibologiques, on lit en toute simplicité la conclusion formellement énoncée dans ces textes, à savoir que les époux sont ministres du sacrement. Enfin, la fameuse déclaration du pape Évariste insérée par Gratien (c. *Aliter*) aux termes de laquelle les mariages clandestins ne sont qu'adultère et fornication, ne vise que le for externe et signifie que l'Église, qui ne juge pas des choses cachées, ne peut déclarer ces mariages légitimes. Mais que le mariage clandestin ait été un vrai contrat-sacrement dans le temps où tous les auteurs que l'on allègue ont écrit, le concile de Trente lui-même ne l'a-t-il point affirmé? Et n'est-ce pas la meilleure preuve que la bénédiction du prêtre n'est point de l'essence du sacrement de mariage?

Au XVIIIe siècle, la doctrine est fort incertaine. L'opinion d'après laquelle le prêtre est ministre du sacrement, Benoît XIV la déclare *valde probabilis*. *De Syn. dioc.*, l. VIII, c. XIII, n. 4, tandis que la Congrégation du Concile en 1751 regarde l'opinion qui fait des époux les ministres du sacrement comme *verior et receptior sententia*. Schulte et Richter, *op. cit.*, p. 229, n. 49. L'auteur du *Tractatus de matrimonio*, Louvain, 2e édit., 1776, p. 82, montre que les deux opinions contradictoires sur le ministre sont également probables et conseille au prêtre d'être en état de grâce lorsqu'il donne la bénédiction et de prononcer la formule : *Ego vos in matrimonium conjungo, cum intentione conditionata perficiendi sacramentum; sive (quod satis est melius) secundum intentionem Ecclesiæ*.

Ceux mêmes qui rejettent la théorie de Cano sont loin de s'accorder sur la matière et la forme du sacrement. Toutes les opinions des scolastiques ont encore, à l'époque moderne, des défenseurs. Les contractants sont la matière, leurs paroles sont la forme du sacrement, disent encore P. de Soto, Palacios, Barth. de Ledesma, Covarrubias. D'autres, comme Victoria, suivent la curieuse explication de Richard de Mediavilla. Quelques-uns voient dans le consentement la matière, dans les paroles, la forme, ou *vice versa*. L'opinion qui tend à prévaloir et que professent, notamment, avec des nuances diverses, Bellarmin, Suarez, P. de Ledesma et Sanchez, est que les paroles sont la matière du sacrement en tant qu'elles expriment la tradition mutuelle de puissance (on voit que l'idée du contrat-tradition reste vivante) et la forme, en tant qu'elles expriment l'acceptation réciproque de cette tradition. Sanchez, l. II, disp. V. Bellarmin distingue le mariage *dum fit*, et alors les paroles des époux, en tant qu'elles déterminent la réponse de l'autre époux, sont la forme; en tant qu'elles sont déterminées : la matière. Après la célébration du mariage, les époux eux-mêmes sont la matière.

5. *Les disputes entre théologiens au sujet du contrat-sacrement.* — En somme, des trois grands chapitres que nous avons eu à étudier, à propos de l'analyse du sacrement par les scolastiques, deux sont couronnés d'une conclusion définitive : sur le principe de la grâce et sur l'institution divine, il n'y a plus de divergence possible, du moins de divergence grave.

Quant au conflit sur la détermination du ministre, il est au point critique. C'est que toute la discussion porte, désormais, sur les conditions d'existence du sacrement, comme elle a porté au XIIe siècle sur les conditions d'existence du contrat. On sait fort exactement dans quel cas il y aura contrat valide; on sait quel est le symbolisme, quelle est l'origine divine, quelle est l'efficacité du sacrement : mais le lien entre le contrat et le sacrement, très nettement reconnu par de bons esprits, n'apparaît point encore à tous les yeux. Les disputes dont nous avons vu le prologue dans les explications consacrées à l'identification du sacrement (après celle de l'état et du contrat) par les docteurs du Moyen Age vont à présent éclater, sans aucune violence verbale, mais non point, on le verra bientôt, sans péril. — Le contrat donne encore lieu à bien des controverses intéressantes. Contenu, expression, modalités, vices du consentement : nous renonçons à aborder ce vaste ensemble de questions avant tout juridiques, pour nous arrêter au problème capital du contrat-sacrement.

Si les théologiens du XVIIe et du XVIIIe siècle avaient seulement approfondi la notion, bien établie au XIIIe, que le consentement est la cause efficiente à la fois du contrat et du sacrement, les disputes au sujet du ministre et de la forme auraient été presque anodines et l'on eût moins agité — puisque le contrat est *un* et indivisible — la fameuse question : le sacrement est-il un ou multiple? A vrai dire, elle est moins théorique, moins abstraite que jadis. Pierre de Ledesma rapporte que des théoriciens contemporains enseignent qu'il y a dans le mariage deux sacrements, *juxta numerum suscipientium*, d'autres : deux sacrements partiels et un total. Mais la renaissance de ces disputes philosophiques n'aurait point grande portée si elles n'avaient des applications. Admettre que chacun des époux reçoit un sacrement propre, distinct, n'est-ce point suggérer que l'un peut être gratifié du sacrement, tandis que l'autre, empêché, ne participe qu'au contrat? Que décider, se demandaient les théologiens, quand un fidèle épouse une infidèle, avec dispense pontificale, quand un des contractants veut recevoir le sacrement, et que l'autre n'entend que passer un contrat? La réponse à ces problèmes n'est point unanime. Plusieurs admettent que le sacrement peut exister et produire ses fruits dans un seul des conjoints, et l'on citait comme promoteur moderne de cette opinion Jean Eck. Il semble que la majorité des auteurs ait enseigné la maxime : *Matrimonium non potest claudicare*. Le mariage est un, il est sacramentel pour les deux parties, ou bien il ne l'est pour aucune des parties. Et alors, il fallait reconnaître que, dans les cas précités, il n'y a point de sacrement.

Le second cas envisagé posait d'ailleurs un problème beaucoup plus général. Entre chrétiens, peut-il arriver parfois que le mariage soit tout simplement un contrat, et non un sacrement? Sujet de grande dispute et dont les théologiens n'aperçoivent pas encore au XVIIIe siècle les ultimes conséquences. Le débat était ouvert sur ce point en deux endroits de tous les traités modernes du mariage : au chapitre des mariages entre absents, dont on se demandait s'ils sont valides comme contrats et comme sacrements, au chapitre de l'intention des parties, où l'on se demandait si les volontés de l'homme et de la femme sont aptes à réaliser le contrat de mariage à l'exclusion du sacrement.

Le mariage entre absents, avant le concile de Trente, pouvait être conclu par procureur, par lettre ou par un *nuncius*. Ces divers modes ont-ils été maintenus?

se demandaient, d'abord, canonistes et théologiens. Une objection se présentait immédiatement à l'esprit : naguère, le consentement nu des époux était seul requis; le concile de Trente exige que le *parochus* et les témoins entendent les paroles, leur présence au contrat est imposée *pro forma*, c'est-à-dire qu'elle ne peut être *ficta et æquipollens :* il faut qu'ils puissent constater l'identité des parties, leur volonté claire de contracter mariage. Ainsi s'exprime Barthélemy de Ledesma, dub. XVIII, *De matrim.* Et il ajoute que la même raison le décide à nier la validité du mariage *per epistolam*, plus résolument encore, car on conçoit la formation d'un pacte par mandataire, tandis qu'une lettre n'est qu'un témoignage passif. La plupart des canonistes et des théologiens réfutèrent ces objections, en montrant que le consentement par procureur n'a jamais été regardé comme clandestin, que le mandant est parfaitement représenté par son *procurator*, que la publicité est bien assurée par la comparution du procureur et de la partie présente devant le curé et les témoins, qu'enfin, l'Église n'a pas fait difficulté pour admettre, comme précédemment, le mariage par procureur. Sanchez, l. II, disp. XI, n. 20 sq. Les mêmes raisons autorisent le maintien du mariage par lettre, et Henriquez, que suit Sanchez, *ibid.*, disp. XII, n. 3, précise que l'absent doit écrire qu'il fait tradition de son corps et accepte la tradition du conjoint. La question de la validité du mariage entre absents fut peu débattue. Les théologiens la mentionnent à peine. Pour Becanus, c. XLV, q. IV, p. 656, et pour Billuart, diss. I, *De matrim.*, art. 4, p. 227, elle ne paraît même point s'être posée. En 1727 et 1736, la Congrégation du Concile s'était prononcée pour la validité du mariage par procureur. Schulte-Richter, *op. cit.*, p. 238, n. 69 et 70. En revanche, on discuta vivement le caractère de ce mariage entre absents : est-il un sacrement? Nombreux sont ceux qui, se plaçant à un point de vue différent de celui de Cano, le nient, au XVIe siècle : Ovando, sur la dist. XXVIII des *Sentences*, Barth. de Ledesma dans sa question XLII, d'autres encore, qui, trompés par des analogies apparentes, exigent pour la collation de tous les sacrements la présence réelle des parties. Un absent peut-il consacrer l'hostie ou recevoir le pardon de ses péchés? Le consentement, ajoute-t-on, est la cause physique de la grâce; or, il n'existe que moralement si les parties ne se rencontrent point. Enfin, ceux qui contractent mariage par procureur doivent, quand ils seront réunis, se présenter devant un prêtre : or le sacrement n'est point réitérable. La majorité des théologiens et des canonistes se prononce contre cette opinion et notamment Palacios, Pierre de Ledesma, Henriquez, Sanchez, Billuart. Tout contrat valide entre fidèles, observent-ils, est un sacrement, a été élevé par Jésus-Christ à la dignité de sacrement : il suffit donc que l'Église autorise, réglemente et, à l'occasion, juge un tel contrat pour que l'on soit fondé à y reconnaître un sacrement. Sanchez, l. II, disp. XI, n. 27. Billuart, diss. I, a. 4. Toutes les objections précédemment énoncées tombent dès que l'on considère la nature particulière du mariage qui, à la différence des autres sacrements, consiste en un contrat, œuvre des parties. La présence morale de celles-ci est suffisante; la prononciation de telle ou telle formule solennelle n'a jamais été requise. Et, quant à la confirmation du consentement, elle n'a point pour effet de réitérer le sacrement, mais de compléter les solennités omises et de ratifier publiquement la déclaration du procureur. Certains théologiens, comme Estius, *In IV^um^ Sent.*, disp. XXIX, dont les *Conférences de Paris*, t. I, p. 40, rappellent encore l'opinion, donnent pour point d'origine au sacrement cette démarche des parties. Mais cette dernière tentative pour sauver la doctrine hostile au mariage par procureur, si elle eut des échos, ne rallia que peu de suffrages.

Bien des questions se posent au sujet de ce mariage par procureur. Les conditions de fond et de forme de la procuration remplissent toute la première partie de la disp. XI de Sanchez : c'est l'aspect juridique, que nous nous bornons à signaler. Les théologiens, ainsi Pierre de Ledesma et Henriquez, précisent que l'absent étant vraiment représenté, il devra se tenir en état de grâce dans la période du contrat, tandis que le procureur s'il se trouve en état de péché ne commettra point une faute mortelle, puisqu'il ne reçoit point le sacrement.

La volonté des époux, qu'elle soit exprimée directement ou par procureur, réalise donc à la fois le contrat et le sacrement. Peut-elle réaliser le contrat *seul*, à l'exclusion du sacrement? Deux opinions très nettes ont eu leurs partisans. L'une, que nous connaissons déjà, constate que le sacrement n'est point séparable du contrat valide, puisqu'il est ce contrat élevé, sanctifié, pourvu de grâce par Jésus-Christ. « L'intention de ne point réaliser le sacrement répugne à l'intention requise pour contracter un mariage valide... et donc aboutit au néant, de même que l'intention de ne point réaliser le contrat exclut la possibilité de réaliser le sacrement. » Cette inséparabilité du contrat et du sacrement est de droit divin. Sanchez, l. II, disp. X, n. 6. Mais d'autres auteurs, considérant non plus l'institution divine du mariage, mais la théorie générale de l'intention requise pour la validité des sacrements, professent que les époux peuvent contracter sans recevoir le sacrement. Vasquez, Ponce, Diana, au XVIIe siècle, Billuart au XVIIIe, bien d'autres encore soutiennent cette thèse. « Celui qui passerait le contrat de mariage sans intention de recevoir le sacrement, écrit Billuart, pourrait faire un contrat vrai et valide et ne ferait point un sacrement, car l'intention est requise pour la validité du sacrement. Bien que Dieu ait institué les sacrements sans tenir compte de la volonté des hommes, il n'a pas voulu leur en imposer la collation sans le concours de leur volonté. » *Op. cit.*, p. 234.

La solution d'une dernière difficulté dépendait en grande partie de la solution donnée au problème du contrat-sacrement : le mariage des infidèles convertis devient-il un sacrement ? Ceux qui professent l'inséparabilité du contrat et du sacrement ne sont pas embarrassés pour répondre : le défaut de baptême est le seul obstacle à la sacramentalité d'un contrat valide; la réception du baptême par les deux conjoints élève leur mariage à la dignité de sacrement, symbolise immédiatement l'union du Christ et de l'Église. Pour Sanchez, l. II, disp. IX, n. 5, c'est l'opinion la plus probable. Et il interprète en ce sens saint Thomas, *In IV^um^ Sent.*, dist. XXXIX, q. un., a. 2, ad 1um, où il est dit que le mariage des infidèles est *aliquo modo sacramentum habitualiter non actualiter.* Telle n'est point l'interprétation unanime. Billuart, après plusieurs autres, traduit ainsi : « Au mariage des infidèles, s'il est un contrat valide, il ne manque pour être un sacrement, que le baptême préalable des conjoints. Mais le baptême postérieur ne peut rien ajouter à l'effet du contrat qui a été passé jadis, *in actione transeunte*, par l'acte instantané du consentement, et qui ne peut être renouvelé, car il a été fait pour toujours. » D'autres auteurs, comme Henriquez, pensent qu'un nouveau consentement des baptisés est nécessaire et suffisant pour que la forme et la matière requise soient réunies et le sacrement réalisé.

Le centre de toutes les controverses, c'est, on le voit, la notion des rapports entre contrat et sacrement. Nous allons maintenant apercevoir dans l'offensive des régaliens contre les juridictions ecclé-

siastiques toute la portée politique du débat.

4° *Les nouvelles formes de l'opposition à la doctrine traditionnelle.* — 1. *Les juristes.* Tandis qu'au Moyen Age les controverses au sujet du mariage ne mettaient guère aux prises que les théologiens ou les canonistes, dans les temps modernes, une nouvelle tradition se forme, hostile au pouvoir de l'Église et que vont assurer, maintenir tous les adversaires de la puissance ecclésiastique, principalement les régaliens et les philosophes. Roskovány, *Matrimonium in Ecclesia catholica*, 1871, t. II, p. 167 sq. L'idée commune à tous les novateurs, c'est que le mariage est premièrement — et certains diront : exclusivement — un *contrat*. A ce titre, il doit être soumis à la réglementation et à la juridiction de l'État.

On pourrait être tenté de reconnaître les précurseurs de cette opinion parmi les partisans de Louis de Bavière ou les prédicateurs de la Réforme. Mais une réflexion plus attentive conduit à écarter cette vue simpliste. Guillaume Occam et Marsile de Padoue, comme Luther ou Calvin, affirment sans détour les droits du prince en se fondant sur des systèmes opposés à la théologie traditionnelle : doctrines de combat ou de révolte, sans effet dans les États fidèles à l'orthodoxie. L'originalité des régaliens est qu'ils acceptent le dogme catholique et l'analyse la plus commune chez les théologiens du sacrement de mariage. Leurs véritables précurseurs, ce sont les scolastiques trop subtils et les Pères du concile de Trente, qui, sans calculer les conséquences que pourraient avoir leurs analyses dans des États ambitieux de réglementer toutes les choses temporelles, s'ingéniaient, s'acharnaient à séparer le contrat du sacrement, pour justifier une réforme que des motifs plus simples et sans péril devaient, en fin de compte, autoriser. Le grand intérêt des doctrines régaliennes, qu'il nous faut exposer, c'est qu'elles ne procèdent point de postulats nouveaux, mais qu'elles font habilement tourner au profit de l'État les disjonctions que Duns Scot et tant d'autres scolastiques avaient opérées entre le droit et la théologie, le contrat et le sacrement.

Pendant un demi-siècle, les débats du concile de Trente sur les rapports entre le contrat et le sacrement de mariage n'eurent guère d'écho que dans les livres des théologiens, aux chapitres du mariage des absents et du mariage des infidèles. Les gallicans n'avaient point encore commencé la critique du pouvoir législatif et judiciaire de l'Église, et le canon 12 échappait à leurs attaques. Leurs objections portent sur d'autres canons et sur le Décret *De clandestinis*. Ainsi, Dumoulin, dans son *Conseil sur le fait du concile de Trente* (février 1564) relève des causes de nullité dans les divers actes de préparation et dans la procédure du concile; le canon 7 le choque et aussi le rôle assigné au curé qui empêche les protestants de contracter un mariage valide. *Œuvres complètes*, Paris, 1681, t. V, p. 349-364. Le programme tracé à la fin du XVIe siècle, par Guy Coquille, au concile national qu'il désire, n'est pas plus menaçant pour les officialités : détermination de l'âge requis pour contracter mariage, fixation du droit du primat d'accorder des dispenses, déclaration de la nullité des mariages clandestins. *Autre traité des libertés de l'Église de France et des droits et autorité de la couronne...*, *Œuvres*, t. I, p. 109-172. En 1593, Le Maître, présentant aux États de la Ligue une liste de décrets qu'il juge contraires aux droits du roi et aux libertés de l'Église gallicane, relève le c. Ier du décret *De reformatione matrimonii* qui réserve aux évêques le droit de punir ceux qui contractent des mariages clandestins et les témoins qui y ont assisté : tel est l'office des juges royaux, « les évêques n'ayant le pouvoir que de juger de la validité ou invalidité des mariages ». J. Basdevant, *Des rapports de l'Église et de l'État dans la législation du mariage du concile de Trente au Code civil*, Paris, 1900, p. 26-28.

Le début de la grande offensive des régaliens contre les droits exercés par l'Église en matière de mariage, on peut en fixer la date au début du XVIIe siècle. Alors les jurisconsultes commencèrent à tirer de la disjonction du contrat et du sacrement les déductions pratiques dont le couronnement sera la théorie du mariage civil.

L'un des premiers exposés systématiques de la distinction se trouve dans le célèbre ouvrage de l'archevêque apostat de Spalato, Marc Antoine de Dominis, *De republica ecclesiastica*, t. II, Londres, 1620, part. II, c. XI. Si les thèses contenues dans cet ouvrage ne sont pas nouvelles, elles étaient appelées, sous la forme que leur donna M. A. de Dominis, à une grande fortune. On peut diviser en deux parties le c. XI précité. Dans la première (n. 1-23), l'auteur, admettant, par hypothèse, que le mariage est un sacrement, développe d'un point de vue régalien, la distinction du contrat et du sacrement. Dieu a institué le mariage aux origines de l'humanité, comme contrat naturel (n. 3). Jésus-Christ s'est borné à rétablir la monogamie primitive et à rendre le mariage indissoluble (n. 4), sauf le cas de fornication, et à ce sujet, de Dominis expose longuement les causes civiles du divorce (n. 6-19). Mais Jésus-Christ ne s'est occupé que des caractères du mariage, il n'en a point changé la nature : c'est toujours un contrat naturel, un contrat civil; la réglementation appartient à la puissance séculière, dont l'Église ne peut exiger autre chose que le respect du droit divin. N'a-t-elle point reconnu la législation romaine du mariage? Si l'on admet que le mariage est un sacrement, il faut convenir que le sacrement n'existe que quand le contrat est parfait. Que viendrait faire dans ce contrat « tout humain et corporel » la puissance ecclésiastique toute spirituelle et surnaturelle? Les choses naturelles, les éléments physiques ou juridiques qui servent à la constitution des sacrements, l'Église les détermine : elle n'a point à les soumettre à son contrôle, à analyser l'eau du baptême, le pain et le vin qui servent de matière à l'eucharistie, (n. 5 et 22). Et si l'on objecte que le sacrement transforme le contrat, de même que par la consécration le pain et le vin cessent d'être objets purement profanes, il faut répondre que le mariage, s'il était un sacrement, ne tomberait sous la juridiction de l'Église que *quoad usum*, non point *quoad esse*, que, du reste, le sacrement ne créerait pas au profit de l'Église des droits exclusifs; le baptême soumet-il, en tout et pour tout, le baptisé à la puissance ecclésiastique? (n. 23). La seule prétention raisonnable de l'Église porterait donc sur les effets surnaturels du mariage, s'il était un sacrement.

Mais dans une seconde suite de disputes (n. 24-49), M. A. de Dominis reproduit, en somme, la théorie protestante. Le mariage n'est pas un sacrement : ou bien il faut admettre que tous les symboles sont des sacrements (n. 24). Il n'est pas signe d'une chose sacrée : les expressions de saint Paul ont été mal entendues (n. 26-32). Jésus-Christ ne l'a pas institué (n. 25). Aucune promesse de grâce n'y est attachée et il ne confère pas la grâce (n. 33-36). Tous les arguments en faveur de la doctrine sacramentaire sont vains : la tradition ecclésiastique et le raisonnement en fournissent une réfutation décisive (n. 42-49).

La doctrine systématique contenue dans les premiers développements de M. A. de Dominis concordait avec celle que les gallicans étaient tout naturellement conduits à tirer de leur principe que la puissance donnée par Jésus-Christ à son Église est purement spirituelle et ne s'étend ni directement ni indirectement sur les choses temporelles, donc sur les contrats.

Qu'une occasion se présentât de l'exploiter, il n'était pas douteux qu'on la saisirait volontiers. Or le mariage entre Gaston d'Orléans et la princesse de Lorraine vint à point pour cette entreprise. Gaston d'Orléans, frère de Louis XIII, avait épousé la fille du duc de Lorraine ennemi du roi de France; celui-ci n'avait point donné son consentement au mariage et, pour détruire une union qui risquait de transporter sa couronne dans la famille de Lorraine, il invoqua ce refus. aux fins d'annulation du mariage, devant le Parlement de Paris qui lui fit droit par arrêt du 5 septembre 1634. E. Glasson, *Le mariage de Gaston d'Orléans avec Marguerite de Lorraine*, Paris, 1896; Basdevant, *op. cit.*, p. 106-112. Cette affaire fut l'occasion de débats fort importants, au cours desquels se forma la théorie gallicane du mariage. Gaston d'Orléans déniait la compétence de l'autorité séculière. Et le roi consulta l'Assemblée du clergé, qui, après avis favorable des théologiens les plus réputés, l'approuva; le rapport de l'évêque de Montpellier, s'appuya sur la distinction du contrat et du sacrement. *Procès-verbaux des assemblées du clergé*, t. II, pièces justificatives, p. 157-163; *Mémoires du clergé*, t. V, p. 693-713.

Le pape Urbain VIII dénia au pouvoir civil le droit de toucher au sacrement et Richelieu fit de grands efforts pour l'apaiser : « Il y a cette différence entre le tribunal ecclésiastique et les cours de parlement, que le premier, dissolvant un mariage le déclare et prononce nul, ce qui va au sacrement, et les cours disent seulement non valablement contracté, ce qui ne touche que le contrat » : telle aurait été l'explication fournie au pape par les ministres du roi, si l'on s'en rapporte aux *Mémoires de Richelieu*, l. XXVI, collection Petitot, t. XXVIII, p. 74.

La raison d'État qui inspira le roi ne fut point sans influence sur les polémistes, qui n'osèrent point soutenir la cause de Gaston d'Orléans. En revanche, nombreux sont ceux qui vinrent au secours du roi. Dans un langage précis, Hennequin, professeur en Sorbonne, exposa la distinction du contrat et du sacrement : Le Christ en instituant le sacrement de mariage n'a rien changé au contrat civil, qu'il a seulement imposé comme fondement nécessaire, *trunco inseruit, principali annexuit, materiali affixit naturam et dignitatem sacramenti*, de telle sorte que le contrat est demeuré ce qu'il était avant son élévation à la dignité de sacrement. L'autorité de Hennequin, dont Pierre Pithou dit qu'il tenait lieu de toute la Sorbonne, assura le succès de son opinion qui se répandit immédiatement dans les ouvrages et fournit aux bacheliers une thèse brillante et provisoirement originale. Dès 1633, Jean Launoy développait, dans sa thèse de mineure ordinaire, cette proposition : *Qui absolutam habent condendi leges potestatem possunt, spectata natura rei, inducere impedimenta matrimonii.* M. Covillard, *Le mariage considéré comme contrat civil dans l'histoire du droit français*, Paris, 1899, p. 38 sq.

A partir de ce moment, les opinions développées par Dominis, puis par Hennequin et Launoy entrent dans le commun trésor des gallicans. Il serait utile de dresser une bibliographie complète des ouvrages où elles furent insérées, amplifiées, au milieu du XVIIe siècle, et dont les plus importants prirent pour prétexte le *De cavendo schismate* d'Optatus Gallus (Charles Hersent), Paris, 1640. Cf. HERSENT, t. VI, col. 2312 sq., et Roskovány, *op. cit.*, t. II, 1871, p. 475 sq.

Le débat avait pris un caractère pratique et très précis : il s'agissait de justifier les interventions du roi dans la réglementation des mariages. Un livre remarquable de Jean Launoy vint en quelque sorte couronner ce grand mouvement littéraire. Son titre est sans mystère : *Regia in matrimonium potestas vel Tractatus de jure sæcularium principum christianorum in sanciendis impedimentis matrimonium dirimentibus*, Paris, 1674, dans les *Œuvres complètes* de Launoy, Cologne, 1731, t. I *b*, p. 625-882. L'ouvrage très savant et fort ennuyeux de Launoy est divisé en trois parties : un traité du droit des princes chrétiens d'établir et de sanctionner les empêchements dirimants au mariage, les preuves de l'exercice de ce droit par nos rois et par les princes de toutes les nations. Les opinions de Launoy sont encore exposées dans ses réponses à ses contradicteurs. *Opera omnia, loc. cit.*, p. 883-1000 et 1005-1019. C'est principalement la première partie du *Tractatus* qui nous intéresse ici. Nous n'en connaissons, non plus que de l'ouvrage de Dominis, aucune analyse méthodique; nous la résumons d'après l'édition de 1674.

L'auteur allègue d'abord, p. 7-48, l'opinion d'environ 70 théologiens du Moyen Age et des temps modernes, groupés par universités, parmi lesquels 21 membres de la Compagnie de Jésus, 15 maîtres parisiens, 12 Italiens, 10 Espagnols. Ce recueil, malgré sa richesse, est loin de réunir tous les textes importants de la doctrine sur les droits de l'État et ceux qu'il allègue sont interprétés souvent de façon arbitraire. Les raisons des théologiens sont résumées avec bien des répétitions, sous sept chefs, p. 49-53. Elles peuvent être ainsi réduites : le mariage appartient à l'ordre naturel et à l'ordre civil autant qu'à l'ordre surnaturel. Il est un contrat comme la vente. En matière de contrats, le prince peut prendre toutes dispositions que requiert le bien public. Quatre raisons complémentaires sont tirées par Launoy des divers droits qui appartiennent aux princes en matière matrimoniale. Le témoignage des papes est invoqué, p. 67-77, les canons du concile de Trente sont discutés en plusieurs endroits : le c. 4, sur les empêchements dirimants aurait pu embarrasser Launoy, s'il ne l'avait rangé au nombre des prescriptions disciplinaires. Et, comme le concile n'a point été reçu en France, ses prescriptions disciplinaires ne s'y appliquent point. De plus, le mot *Ecclesia*, dans ce canon 4 signifie non point l'ordre sacerdotal, mais les souverains et princes temporels, membres de l'Église universelle. Vingt et un théologiens sont invoqués pour établir que jamais le droit des princes n'a été supprimé ou restreint, p. 91-106. Les arguments opposés à la thèse sont passés en revue : ceux tirés du *Corpus juris canonici*, ceux de Bellarmin, p. 143-156, de Canisius, p. 168-183. L'inconséquence des théologiens qui refusent aux princes modernes le droit de légiférer sur le mariage, tout en reconnaissant qu'ils le réglementaient au temps de l'Ancienne Loi, où il était déjà un sacrement, est soulignée avec force, p. 183-195. Par onze raisons, Launoy montre qu'il ne convient pas que l'Église retire aux princes leur pouvoir d'établir des empêchements dirimants, p. 262-268.

La thèse de Launoy reçut, dès l'année 1677, une consécration officielle. J. L'Huillier ayant soutenu en Sorbonne qu'on ne peut refuser à l'Église le pouvoir de dispenser des empêchements dirimants, pour reconnaître ce pouvoir aux princes, des explications furent demandées au syndic de la Faculté, Chamillard, qui avait donné son visa à cette thèse et aussi à l'auteur. L'avocat général Talon, dans ses conclusions, déclara la proposition de L'Huillier contraire aux principes de la séparation des deux puissances, que la tolérer, c'est reconnaître à l'Église le pouvoir de faire des lois civiles, alors que le pouvoir qu'elle exerce, en fait, dépend d'une concession, toujours révocable, de l'autorité royale, que les décisions du concile de Trente sur le mariage ne peuvent être matière de foi et n'ont d'ailleurs point été reçues en France.

Entre la théorie radicale de Launoy et la doctrine

du contrat-sacrement, plusieurs ecclésiastiques cherchaient la solution moyenne. Elle fut proposée par Pierre de Marca, archevêque de Paris, par Habert, évêque de Vabres, et avec plus d'éclat par Gerbais, *Traité pacifique du pouvoir de l'Église et des princes sur les empêchements du mariage*, Paris, 1690.

L'ouvrage de Gerbais est divisé en trois parties. La première combat le « paralogisme grossier et honteux de Launoy », « car enfin voici comme il raisonne. Il y a quelque chose de civil dans le mariage des chrétiens; il importe quelquefois à la République de mettre des conditions et empêchements à ce mariage; donc il n'appartient qu'aux princes et point à l'Église de mettre de semblables empêchements. » *Op. cit.*, p. 37. Le raisonnement absurde de Launoy exclurait aussi bien l'application du droit naturel que celle du droit ecclésiastique. Or le mariage a pour premier fondement un contrat de droit naturel, que le contrat civil suppose et perfectionne, pour devenir lui-même la matière du sacrement. A l'Église de fixer les conditions requises pour recevoir le sacrement. A l'État de réglementer le contrat civil le plus digne de ses soins, « le plus important pour la conservation de la République dont il est comme le séminaire ». *Op. cit.*, p. 294. Tel est le sujet de la seconde partie, dirigée contre les ultramontains. Le prince, en réglementant le contrat, ne touche point au sacrement, pas plus qu'un enfant qui troublerait la pureté de l'eau des fonts baptismaux ne toucherait à ce qu'il y a de sacré dans le baptême, ou un chirurgien qui coupe un bras à un prêtre, le rendant irrégulier, ne porte « la vertu de son art jusqu'aux ministères sacrés dont il fait cesser l'exercice ». Concilier le pouvoir de l'Église et celui de l'État : tel est le plan de la troisième partie. Ces deux pouvoirs n'ont-ils pas un objet différent? des fins distinctes? Et ces fins ne sont-elles pas assez bien accordées, « puisque le bien spirituel et le bien temporel résultent également des alliances légitimes et bien ordonnées », pour que l'ordre providentiel ne risque point d'être troublé par l'action des deux puissances, résolues d'ailleurs à faire droit à leurs remontrances réciproques ? Cf. Covillard, *op. cit.*, p. 48-58 (exposé et critique de la thèse de Gerbais).

Le compromis suggéré par Gerbais plut à de nombreux auteurs : par exemple, le *Traité des empêchements au mariage*, de J. Boileau (?), Cologne, 1691, les *Conférences ecclésiastiques de Paris sur le mariage*, rédigées en 1693 par ordre du cardinal de Noailles, les *Lois ecclésiastiques* de Héricourt, Paris, 1771, s'en inspirent. Mais une opinion plus radicale, encore suggérée par d'imprudentes théories des théologiens, fut présentée par Léridant, dans son *Examen de deux questions importantes sur le mariage, concernant la Puissance civile*, 1753. Dès le début, Léridant expose très clairement sa thèse : Jésus-Christ n'a point métamorphosé le mariage. Il a maintenu le contrat, sans y rien changer, sans modifier les droits de la puissance civile. Mais il a *ajouté* au contrat le sacrement qui est conféré par la bénédiction nuptiale. Le contrat sera donc réglementé par l'État qui, seul, peut poser des empêchements dirimants puisque ces empêchements ne visent que le contrat. Quant à l'Église, elle jugera si les époux sont dignes de recevoir la bénédiction. Tel est son droit propre. Les autres droits dont elle jouit actuellement résultent de concessions révocables du prince. « On confond mal à propos le mariage, avec le sacrement du mariage ou avec le sacrement que Jésus-Christ a établi dans son Église, pour bénir et sanctifier le mariage. Le mariage existoit avant Jésus-Christ. Il est aussi ancien que le monde. Notre divin Législateur n'en a pas changé la nature. Il a seulement établi dans son Église un sacrement pour le sanctifier et pour répandre des grâces sur ceux qui se marient. » *Loc. cit.*, p. 2.

Par une méthode tout opposée, Lorry aboutissait aux mêmes conséquences que Léridant dans ses *Recherches sur le mariage*, 1760. Le mariage est, pour Lorry, un acte indivisible : le contrat a été élevé à la dignité de sacrement, mais le sacrement n'a pas absorbé le contrat, qui reste la partie principale et substantielle. Or, par sa nature, le contrat est soumis à la loi des princes, qui peuvent établir des empêchements dirimants.

La séparation du contrat et du sacrement est d'ailleurs proposée non seulement par des partisans ou des polémistes, mais par les auteurs d'encyclopédies. On la trouvera notamment au mot *Mariage*, dans le *Dictionnaire de droit et de pratique* de Ferrière, et dans la *Collection de décisions* de Denizart. Pothier, dans le *Contrat de mariage*, c. III, art. 1, répond aux « arguments frivoles » des théologiens : « Il y a deux choses dans le mariage : le contrat civil entre l'homme et la femme qui le contractent et le sacrement qui est ajouté au contrat civil et auquel le contrat civil sert de sujet et de matière. »

Ainsi, toutes les doctrines régaliennes au sujet du mariage partent de la distinction du contrat et du sacrement, qui est conçue de bien des manières. Les uns s'arrêtent à considérer la permanence du contrat, qui existait avant le christianisme et demeure inchangé, donc soumis, comme jadis, au pouvoir réglementaire des princes. D'autres admettent que le sacrement a pour base le contrat et n'en peut être séparé, mais qu'il ne peut davantage en modifier la nature. Il en est qui séparent totalement le contrat et le sacrement, le premier tirant sa force de la volonté des époux confirmée par la loi, le second, de la bénédiction du prêtre. Enfin, la comparaison la plus populaire est celle d'Hennequin, cent fois reproduite : « N.-S. Jésus-Christ, en élevant le contrat civil enté (si le veut M. Gerbais) sur le contrat naturel, à la dignité de sacrement de la nouvelle loi, n'a rien changé dans ce contrat comme civil, il a seulement imposé, attaché, enté, comme sur un fondement nécessaire, comme sur un tronc, comme un accessoire au principal, la nature et la dignité de sacrement, en sorte que, depuis cette élévation, le contrat civil est demeuré tel qu'il était auparavant. » *Traité des empêchements au mariage*, c. V, p. 79. Le but commun de tous ces civilistes est donc de réserver la part du contrat, c'est-à-dire de l'État.

Leur pensée commune, aussi, et qui les sépare profondément du laïcisme postérieur, c'est que le mariage est un sacrement et qu'à ce titre, l'Église ne saurait s'en désintéresser. Comment conciliaient-ils leur profession de catholicisme et leur opposition au canon 4 du concile de Trente, qui proclame le pouvoir de l'Église de fixer *impedimenta matrimonii dirimentia*? Parfois par une exégèse sophistique appliquée au mot Église (Launoy), ou qui sous-entend (*sacramenti*) *matrimonii* (Gerbais), parfois par cette observation que le concile n'a pas été reçu en France (Talon), ou même que sa décision est nulle étant « une entreprise sur les droits de la puissance temporelle » (Léridant). Et de même l'objection que l'on aurait pu tirer contre eux des premières lignes du décret *Tametsi* qui condamne ceux qui affirment la nullité du mariage contracté par un fils de famille sans le consentement de son père, est écartée grâce à des interprétations rusées : le concile ne vise que les protestants disait-on, ou bien : c'est une question purement disciplinaire.

Les droits du prince n'étaient pas défendus seulement par des jurisconsultes. Des canonistes les soutinrent, hors du cercle de la dispute régalienne. Les

plus connus sont le janséniste Van Espen, *Jus ecclesiasticum universum*, Louvain, 1700, part. II, sect. I, tit. XIII, qui reconnaît au pouvoir civil le droit d'établir les empêchements dirimants, et Oberhauser qui, dans plusieurs ouvrages, en 1763, 1770, 1771, 1777, défendit en cette matière le droit exclusif des princes.

2. *Les philosophes.* — La critique des philosophes était plus libre et plus dangereuse encore que celle des juristes, elle visait les caractères fondamentaux du mariage chrétien.

Les contempteurs de l'indissolubilité se plaçaient volontiers au XVIII[e] siècle, sous le patronage de Montaigne qui dans ses *Essais*, l. II, c. XV, écrit : « Nous avons pensé attacher plus ferme le nœud de nos mariages pour avoir osté tout moyen de les dissoudre; mais d'autant s'est dépris et relaché le nœud de la volonté et de l'affection, que celuy de la contrainte s'est estroicy. Et, au rebours, ce qui tint les mariages à Rome si long temps en honneur et en seurté, fut la liberté de les rompre, qui voudroit. Ils aymoient mieux leurs femmes d'autant qu'il les pouvoient perdre... » Édit. Armaingaud, 1926, t. IV, p. 148 sq. Un passage non moins fameux de Charron peint l'intolérable misère d'un ménage mal assorti. *De la sagesse*, l. I, c. VI. Et Bodin, en sa *République*, l. I, c. III, insinue le procès de l'indissolubilité. Dès la fin du XVI[e] siècle, nos livres de *Pensées* commencent donc à répandre le doute sur l'excellence du principe que les canons du concile de Trente avaient énergiquement maintenu en face de l'hérésie.

Ces morceaux isolés ne troublèrent point le sage XVII[e] siècle. Au XVIII[e] siècle, en revanche, presque toutes les philosophies sont liguées contre la doctrine catholique du mariage. Pour comprendre tout le sens de ce procès, il serait bon de caractériser les courants idéologiques qui précèdent et préparent la Révolution européenne : le rationalisme allemand, cf. von Brockdorff, *Die deutsche Aufklärungsphilosophie*, Munich, 1926, les nouvelles écoles du droit naturel, cf. Arnold Gysin, *Die Lehre vom Naturrecht bei Leonard Nelson und das Naturrecht der Aufklärung*, Berlin, 1924, et surtout l'*Encyclopédie*. Les conceptions du mariage au XVIII[e] siècle pourraient faire le sujet d'une vaste enquête. Nous ne pouvons retenir ici qu'un tout petit nombre d'œuvres et d'idées essentielles.

La morale et la philosophie sociale de l'École du droit naturel, fondée par Grotius, ont été mises en système par Pufendorf, dans le *De jure naturæ*, 1672 et dans le *De officio hominis et civis*, 1673. Ces deux ouvrages ont été traduits en français par Jean Barbeyrac, sous les titres : *Le droit de la nature et des gens* (nous utilisons l'édition de Bâle, 1771) et *Les devoirs de l'homme et du citoyen* (nous utilisons l'édition d'Amsterdam, 1723). Le l. VI du *Droit de la nature* s'ouvre par un long chapitre sur le mariage, t. II, p. 183-232, qui est assez maigrement résumé dans *Les devoirs de l'homme*, l. II, c. II, p. 293-302 et que l'on peut résumer ainsi : L'ordre de la société humaine demande manifestement que la propagation de l'espèce se fasse selon les lois du mariage; il proscrit les actes contre nature, les conjonctions vagues et licentieuses, § 4 et 5. Il y a pour l'homme quelque obligation de vaquer à la propagation de son espèce, § 3, variable selon les lois positives, § 6, et selon les cas; le célibat n'est point blâmable « de ceux qui, aiant le don de continence, croient avec quelque fondement qu'en ne se mariant point ils rendront plus de service au genre humain ou à leur Patrie que s'ils vivaient dans l'État du Mariage; » mais il y a des cas où le mariage est obligatoire, § 7. L'État peut imposer le mariage à tous les citoyens en état de constituer une famille, mais non pas contraindre personne au célibat. Les empêchements qu'il édicte ne doivent point faire injure à la liberté naturelle, § 8. Comment doivent se contracter les unions, quel est le fondement de l'autorité maritale, que la possession de la femme par le mari est la condition du mariage, tels sont les sujets des § 9-14. La polygamie n'est point absolument contraire à la nature, mais « le règlement le plus honnête, le plus avantageux et le plus propre à entretenir la paix dans les familles, c'est que chacun n'ait qu'une femme à la fois ». § 15-19. Jusqu'en cet endroit, Pufendorf semble confirmer souvent même répéter les scolastiques. On ne s'attend point à la persistance de l'accord sur le sujet de l'indissolubilité : l'adultère et la désertion malicieuse sont réputés justes causes de divorce, § 21, et aussi l'incompatibilité d'humeur, § 22 et 23 (où l'auteur discute le curieux *Traité du divorce* de Jean Milton). Quelques explications sur les empêchements, où Pufendorf traite de la pudeur naturelle assez longuement et sur les mariages de conscience terminent le chapitre.

La divergence avec la doctrine catholique apparaît, on le voit, sur le chapitre de l'indissolubilité, et si Pufendorf ne fait en somme que soutenir la théorie protestante, le nouvel appui qu'il lui donne ajoutera beaucoup au crédit de cette théorie. Une histoire des fondements naturels de la doctrine théologique du mariage devrait tenir compte de la vive opposition que les philosophes modernes ont faite à cette doctrine au nom du droit de la nature. Barbeyrac renvoie avec raison au *Traité du gouvernement civil* de Locke, II[e] partie, c. VII, § 10 sq., où les raisons pertinentes et très élevées que les scolastiques invoquaient pour justifier par le droit naturel l'indissolubilité sont repoussées. L'École du droit naturel elle-même devait en plus d'un endroit ébranler la morale traditionnelle. Thomasius n'a-t-il point quelque temps douté si la sodomie et la bestialité sont expressément exclues par le droit naturel?

L'École du droit naturel étudie les besoins de l'homme plutôt que la Loi du Christ, mais elle n'exclut point Dieu de ses conseils. Plus détachés du christianisme, les philosophes français ont fait des conceptions traditionnelles une critique sans grand appareil, très dissolvante cependant, à cause de sa méthode et de ses procédés : ils observent d'un point de vue politique, comme un fait social, les religions et les croyances; par des allégories, des exemples, ils détruisent dans l'esprit de leurs très nombreux lecteurs le respect des enseignements de l'Église. Avec les régaliens, plus audacieusement, ils dégagent le caractère humain, légal du mariage. « Le mariage, écrit Voltaire au *Dictionnaire philosophique*, au mot *Mariage*, est un contrat du droit des gens dont les catholiques romains ont fait un sacrement. Mais le sacrement et le contrat sont deux choses bien différentes : à l'un sont attachés les effets civils, à l'autre les grâces de l'Église. » Et ailleurs : « Le mariage peut donc subsister avec tous ses effets naturels et civils indépendamment de la cérémonie religieuse. » *Dictionnaire philosophique*, au mot *Droit canonique*. Montesquieu au l. XXIII de l'*Esprit des Lois* aura quelque peine à établir les frontières de la loi religieuse et de la loi civile. Dans le *Prix de la justice et de l'humanité*, Voltaire montrera moins de ménagements pour l'Église.

De la nature civile du mariage, les philosophes pouvaient déduire la légitimité du divorce; mais ils s'arrêtent peu à cet argument de juriste. La raison ne suffit-elle point à montrer que l'amour qui cimente les mariages échappe à la contrainte des lois, qu'obliger deux époux refroidis à demeurer ensemble, ou un mari déçu à vivre dans la continence, c'est contrarier la nature et blesser la justice? L'un des plus célèbres plaidoyers pour le divorce est le *Mémoire d'un Magis-*

trat écrit vers l'an 1764, reimprimé au *Dictionnaire philosophique*, au mot *Adultère*, où Voltaire plaide pour le divorce, en invoquant l'équité, l'histoire, l'exemple de tous les peuples « excepté le peuple catholique romain ». Le caractère « barbare et cruel » de la loi d'indissolubilité appelle une reforme qu'Helvétius réclame dans son traité *De l'esprit*, section VIII, et d'Holbach dans le *Christianisme dévoilé* (1767), dans la *Morale universelle* (1776). Cf. P. Damas, *Les origines du divorce en France*, Bordeaux, 1897, p. 19-51. Le principe monogamique donnait lieu à moins de récriminations. Le but des philosophes ne sera point d'en poursuivre l'abolition, mais d'en montrer la valeur toute relative. Diderot, dans le *Supplément au Voyage de Bougainville*, fera connaître sur ce chapitre la sagesse des sauvages d'Otaïti.

La reforme pratique, immédiate que suggèrent les philosophes, c'est l'institution du divorce. Les uns s'arrêtent à considérer la liberté naturelle de l'amour et que rien ne contribue plus à l'attachement mutuel que la faculté du divorce, comme dit le Persan Usbek à qui Montesquieu souffle l'argument de Montaigne. *Lettres persanes*, CXXVI. D'autres sauvegardent le droit des enfants et ne rendent la liberté aux parents que quand ils ont élevé leur famille. « La plus ancienne de toutes les sociétés et la seule naturelle est la famille, écrit Rousseau; encore les enfants ne restent-ils liés au père qu'aussi longtemps qu'ils ont besoin de lui pour se conserver. Sitôt que ce besoin cesse, le lien naturel se dissout. » *Contrat social*, éd. Dreyfus-Brissac, p. 11. « Le mari doit demeurer avec sa femme jusqu'à ce que leurs enfants soient grands et en âge de subsister par eux-mêmes ou avec le bien qu'ils leur laissent... ; quoique les besoins des enfants demandent que l'union conjugale de la femme et du mari dure encore plus longtemps que celle des autres animaux, il n'y a rien, ce me semble, dans la nature et dans le but de cette union qui demande que le mari et la femme soient obligés de demeurer ensemble toute leur vie après avoir élevé leurs enfants et leur avoir laissé de quoi s'entretenir. » *Encyclopédie* au mot *Mariage*.

Les philosophes du XVIIIe siècle ont sécularisé la conception du mariage, ils ont accoutumé les esprits à rejeter les règles de la religion comme des limitations arbitraires et dures aux besoins et aux droits naturels de l'homme.

Une autre influence, moins connue que celle des philosophes, mais aussi active, préparait la transformation contemporaine des idées sur le mariage : les féministes, dont les idées n'avaient guère progressé depuis le milieu du XVIe siècle, renouvellent, dans le dernier tiers du XVIIe, leur programme et leur méthode. Le cartésianisme inspire le féminisme rationnel de Poulain de la Barre, dont les ouvrages eurent une si grande diffusion, et presque toute la production féministe du XVIIIe siècle, où les « préjugés vulgaires » sont discutés. G. Ascoli, *Essai sur l'histoire des idées féministes en France, du XVIe siècle à la Révolution*, dans *Revue de synthèse historique*, 1906, t. XIII, p. 25-57; 99-106 (bibliographie); 161-184.

3. *La défense catholique*. — A toutes les attaques des juristes, les théologiens opposent les vérités dogmatiques. En outre, chacune des œuvres régaliennes suscite des ripostes, dont on trouvera une liste partielle dans Roskovány, *op. cit.*, p. 478 sq. Les plus connues sont celles que provoqua le livre de Launoy. Dès 1676, Galésius, évêque de Rubo, publiait à Rome son *Ecclesiastica in matrimonium potestas*, et, en 1678, paraissait *In Librum Launoii... observationes*, attribué à Jean L'Huillier, qui, en 1677, avait combattu dans sa thèse l'opinion de Launoy.

Ces ouvrages polémiques ne contiennent rien de nouveau. Leur argumentation, comme celle de l'adversaire, est prolixe, désordonnée. Galésius, par exemple, ne commence guère la réfutation de Launoy, sujet de son ouvrage, qu'à partir du n. 172. Et tous ses développements peuvent se réduire à cette proposition fondamentale : le contrat de mariage ayant été élevé à la dignité de sacrement par Jésus-Christ, il est désormais impossible de séparer contrat et sacrement. Le mariage est *res sacra* et, à ce titre, tombe sous la juridiction exclusive de l'Église qui, pratiquement, a exercé son pouvoir en corrigeant le droit civil. La seule question vraiment intéressante qui puisse être posée en cet endroit, on la formule sans peine : en face des régaliens, une doctrine ferme du contrat sacrement tend-elle à se former? Quelles sont les opinions des théologiens sur les rapports normaux du contrat et du sacrement?

Nous savons déjà que les applications donnèrent lieu à des divergences de vues. Mais il semble bien que, dès la fin du XVIe siècle, beaucoup de théologiens aient aperçu très nettement l'arbitraire et les risques d'une séparation radicale du contrat et du sacrement. « L'opinion commune et vraie, écrit Bellarmin, ignore tout à fait cette distinction et ne met point de différence entre le contrat du mariage chrétien, sa matière, sa forme, son ministre, et le sacrement de mariage, sa matière, sa forme, son ministre : de sorte que ce qui suffit à la célébration de ce contrat suffit également à la célébration du sacrement. » *Controversiarum de sacr. matr., lib. un.*, c. VII, édit. Vivès, t. V, p. 57. Cf. J. de la Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1909, p. 496 sq. Et de Lugo précise : « Le Christ n'a point voulu changer les conditions du contrat de mariage mais, tel quel, l'élever, de sorte que tout contrat valide entre baptisés fût, en même temps, un sacrement. » *De jure et justitia*, XXII, n. 392. Bellarmin pose, dans sa sixième controverse, les limites des deux juridictions : les causes purement civiles, dot, succession, etc., sont abandonnées au juge séculier; les causes purement spirituelles, c'est-à-dire celles qui concernent le sacrement, sont réservées aux tribunaux ecclésiastiques. Quant aux causes mixtes, qui regardent les empêchements, le divorce, Bellarmin ne les laisse au magistrat séculier qu'en le subordonnant au juge d'Église qui pourrait les revendiquer pour lui seul, aux termes du c. 12 du concile de Trente et en invoquant l'inséparabilité du contrat et du sacrement, que les affaires matrimoniales sont des affaires de conscience, que l'Église suivrait, si elle les tranchait toutes, l'exemple de Jésus-Christ. Chacun de ces fondements est bien assuré par Bellarmin, qui réfute Chemnitz avec sa précision ordinaire. Il montre la vanité de ce grief fait à l'Église d'avoir inventé le sacrement pour juger les causes matrimoniales : ne suffit-il point que le mariage soit affaire de conscience pour que la compétence des tribunaux ecclésiastiques s'impose, comme en matière de change, de cens, d'usure? Bellarmin s'attache encore à préciser le rôle des papes et celui des empereurs dans la législation et la juridiction matrimoniale.

On le voit, les adversaires de l'Église rencontrent une résistance vive. Toutefois, il ne semble point que les théologiens, même à la veille des révolutions, aient eu le sentiment exact des périls qui menaçaient le mariage chrétien. Les traditions d'école ont eu plus de force que les avertissements des juristes et des philosophes. Pour que la notion de contrat soit ramenée à sa juste place, étroitement liée à la notion de sacrement, il faudra les secousses violentes de la fin du XVIIIe siècle.

4. *Les progrès de l'État*. — Les voies étaient depuis longtemps préparées aux révolutions non seulement par les écrits des civilistes et des philosophes, mais

par les empiétements progressifs des États sur le domaine longtemps réservé à la législation et aux tribunaux de l'Église.

Au milieu du XVIe siècle, voici quel était le partage entre les deux puissances : « l'Église réglait les conditions du lien matrimonial. A elle seule appartenait d'en décider législativement, d'en prononcer judiciairement la nullité ou la validité, et par suite de reconnaître ou de dénier le titre d'époux, de déclarer la qualité d'enfant légitime, comme aussi de statuer sur la rupture du lien et la liberté d'un nouveau mariage. Le pouvoir séculier n'avait d'autorité que sur les effets, pécuniaires ou autres, du mariage : puissance maritale et paternelle; régime des conventions matrimoniales ou douaire, entre époux; successions, légitime entre les enfants et leurs auteurs; parenté civile de tout le lignage, etc. C'est là ce qu'on appelait les effets *civils* du mariage, que l'autorité temporelle avait à régler et à juger. » Lefebvre, *op. cit.*, p. 116.

La monarchie française ne contesta jamais brutalement les droits de l'Église, mais, par des moyens obliques, elle leur fit subir de grands dommages. C'est ici l'un des chapitres, et non le moindre, de la lutte sourde entre les deux puissances sous l'Ancien Régime. Les actes législatifs de nos rois relatifs au mariage sont assez peu nombreux. On les trouvera au *Code matrimonial* de Léridant, édit. de 1770. Aucun ne touche directement au lien. Simplement, ils édictent des peines. Ainsi, l'ordonnance de 1579 défend au curé de passer outre au mariage, s'il ne lui apparaît du consentement des père et mère, « sous peine d'être puni comme fauteur du crime de rapt. » Cf. Duguit, *Étude historique sur le rapt de séduction*, dans *Nouvelle revue historique de droit*, 1886, t. X, p. 587 sq. La nullité du mariage n'est point prononcée en cette ordonnance ni dans la Déclaration royale du 26 novembre 1639, qui se borne à priver d'effets civils le mariage des fils de famille contracté sans le consentement des parents, et trois autres cas; le mariage de celui qui a été frappé de mort civile, le mariage secret et le mariage *in extremis*. Lefebvre, *op. cit.*, p. 117-119. L'édit de 1697 ne fit que développer et organiser la répression des mariages contractés par les fils de famille à l'insu de leurs parents.

La jurisprudence, comme la doctrine, fut moins réservée que le législateur. Par un travail d'interprétation patient et tendancieux, nos jurisconsultes ont peu à peu restreint la compétence des officialités à certaines actions en nullité de mariage. Encore les officialités eurent-elles à subir la concurrence écrasante des Parlements, devant lesquels toute violation des règles du droit public français et des canons reçus en France pouvait être attaquée par la voie de l'appel comme d'abus. « Si l'on accuse un mariage de nullité pour avoir été célébré entre mineurs, sans publication de bans, sans consentement des parents, sans témoins, hors de la présence du curé, ou pour quelque autre raison : on appelle comme d'abus de la célébration du mariage et on demande qu'il soit déclaré avoir été mal, nullement et abusivement contracté; parce que l'on sait que les juges laïcs prononceront plutôt ainsi que les juges ecclésiastiques. » Fleury, *Institution au droit ecclésiastique*, édit. de 1771, t. II, p. 42; Esmein, *op. cit.*, t. I, p. 35-45; Basdevant, *op. cit.*, p. 134-159.

De sa compétence en matière matrimoniale le Parlement de Paris fit usage pour modifier le rôle du curé au mariage. D'après le décret *Tametsi*, le curé n'est qu'un témoin, et la Congrégation du Concile lui reconnaît ce simple rôle passif. Ce qui rendit possible, nous l'avons vu, les mariages de surprise, les mariages à la Gaulmine, où le prêtre est pris à témoin brusquement et parfois sans douceur, tandis qu'un notaire dresse acte régulier. Un arrêt du 12 août 1698 prononce que l'assistance *active* du prêtre est essentielle à la formation du mariage. Guy du Rousseaud de Lacombe, *Recueil de jurisprudence*, au mot *Mariage*.

L'Église résistait aux entreprises du pouvoir séculier. L'ordonnance de Blois (1579) fut interprétée par le pape Grégoire XIII et par l'Assemblée du clergé de 1585-86 comme statuant sur une question de validité du mariage, et, lorsqu'en 1629 le roi confirma l'art. 40 de cette ordonnance, le clergé refit sa protestation : toujours, le roi répondait qu'il « n'a entendu disposer du sacrement », mais régler les effets civils du contrat. Basdevant, *op. cit.*, p. 64-70.

Les droits de l'Église sont donc théoriquement reconnus par le pouvoir séculier; en fait, ils ont été sensiblement réduits et s'il n'y a guère trace de conflits sérieux, c'est que les progrès de l'État s'accomplissent sans violence, sous le couvert de principes canoniques et le prétexte de l'intérêt bien entendu des fidèles. Le dernier acte, seul, qui va commencer sous le pontificat de Pie VI, révélera toute l'étendue des pertes déjà consommées, l'urgence d'une coordination des doctrines théologiques et des définitions solennelles des droits de l'Église.

II. DEUXIÈME ÉTAPE : L'AFFERMISSEMENT ET L'UNIFICATION DE LA DOCTRINE DU MARIAGE, DEPUIS LE PONTIFICAT DE PIE VI JUSQU'A NOS JOURS. — Dans le dernier quart du XVIIIe siècle, des événements décisifs vinrent clore l'ère des hésitations et des controverses théologiques : la sécularisation du mariage fut partiellement ou même totalement accomplie dans les principaux États de la chrétienté, avec cette justification officielle que le pouvoir séculier a seul compétence en toute réglementation des contrats. La papauté répondit à ces prétentions en définissant avec force la doctrine du contrat-sacrement indivisible. Et l'activité des théologiens prit pour objet la défense de cette doctrine et des principes fondamentaux du mariage chrétien.

Au cours de ces grands conflits politiques, une nouvelle et redoutable contradiction s'éleva, qu'inspiraient la science et les morales contemporaines. L'ethnologie et la critique des textes scripturaires, l'économie et l'eugénisme semblaient nouer de curieuses alliances pour ruiner la doctrine traditionnelle du mariage. Mais les sciences, aussi libéralement, fournissaient au catholicisme des défenses et des confirmations. Sur ce domaine encore, le débat continue.

En revanche, il est presque clos entre les théologiens. Les lettres pontificales ont dirimé la plupart des controverses. Et les efforts que l'on dépensait jadis en brillantes disputes trouvent aujourd'hui leur emploi dans l'œuvre de coordination, de consolidation des vérités définies et des règles de droit. Les commentaires des Encycliques et du *Codex juris canonici* ne présentent point de divergences graves, et bien rares sont les sujets abandonnés à l'hypothèse et à la libre discussion.

Les conflits entre la théologie et l'esprit moderne, dans le domaine du droit, la synthèse des vérités catholiques réalisée par les définitions pontificales et par la doctrine, la critique, par les savants, des enseignements traditionnels : tels sont les faits essentiels de l'histoire contemporaine du mariage.

1° *La condamnation du mariage et la défense du contrat-sacrement.* — 1. *La sécularisation du mariage : les faits.* — Le mouvement de doctrine et de législation dont nous avons suivi les progrès depuis le XVIe siècle aboutit, entre 1781 et 1792, à la sécularisation du mariage dans de nombreux États jusqu'alors réputés très catholiques ou très chrétiens.

Quand Joseph II mit en pratique le programme du despotisme éclairé, l'un de ses soins fut de séculariser le mariage « objet principalement civil et acces-

soirement religieux », comme écrit le vice-chancelier Cobenzl. Cf. *Revue des Questions historiques*, 1894, p. 488. D'où les édits de 1781 sur le droit des évêques d'accorder des dispenses de mariage sans recourir à Rome, du 16 janvier 1783 pour l'Autriche, du 28 septembre 1784 pour les Pays-Bas, qui réservent à l'État tout ce qui concerne le contrat civil, aux tribunaux séculiers le jugement des causes matrimoniales et considèrent que le prêtre qui bénit le mariage exerce comme une fonction publique. La même réforme fut opérée en Toscane par Léopold II, en 1786. Cf. Basdevant, *op. cit.*, p. 162 sq. Le lien entre le joséphisme, qui inaugurait, en somme, la sécularisation du mariage et les doctrines antérieures, en particulier l'École du droit naturel, a été récemment le sujet de débats, dont le point de départ est le livre de G. Holzknecht, *Ursprung und Herkunft der Reformideen Kaiser Josephs II auf kirchl. Gebiet*, 1914, (du mariage, il n'est question que très brièvement, *in fine*). Voir la bibliographie dans Sägmüller, *Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts*, 4e édit., Fribourg-en-B., 1925, p. 99 sq., note 2, et les intéressantes études régionales de J. Gass, *Strassburger Theologen im Aufklärungszeitalter (1766-1790)*, Strasbourg, 1917, p. 140-144 ; Hubert, *Les princes évêques de Liége et les édits de Joseph II en matière ecclésiastique*, Bruxelles, 1923.

En France, la campagne engagée par Turgot, Malesherbes et le Parlement de Paris en vue de permettre aux protestants de contracter un mariage valide aboutit à l'édit de novembre 1787 qui règle l'état civil des non-catholiques. Les parties pouvaient à leur choix contracter mariage devant le prêtre considéré comme magistrat civil ou devant le juge royal. Dispenses et procès étaient de la compétence du pouvoir civil. « A l'égard des religions dissidentes, la sécularisation du mariage était faite : le mariage valait par la seule vertu de l'acte civil régulièrement accompli ; il était soumis uniquement à l'autorité séculière. » Basdevant, *op. cit.*, p. 168 sq., et les ouvrages déjà cités sur l'état-civil des protestants. En soumettant à l'État le mariage des hérétiques, l'édit portait atteinte aux droits de l'Église et rompait l'harmonie entre les deux puissances. On peut le considérer comme l'antécédent pratique de la sécularisation. Paoli, *Étude sur les origines du mariage civil*, 1890, p. 118. Celle-ci ne devait point tarder à devenir générale.

Pendant les premiers mois de la Révolution française, l'opinion publique ne semble pas avoir été très préoccupée par la réforme du mariage. Les cahiers des États-Généraux contiennent peu de chose sur ce sujet. En revanche, de nombreuses brochures et de nombreux articles de presse sont favorables au divorce. Olivier Martin, *La crise du mariage dans la législation intermédiaire*, Paris, 1901, p. 49-67. La Constituante ne s'occupa du mariage que dans les délibérations finales sur la Constitution de 1791, si l'on met à part la loi du 13 février 1790 qui abolit pour l'avenir tout l'effet civil des vœux religieux. Le 12 juillet 1790, Talma, le comédien, à qui le curé de Saint-Sulpice refusait la publication d'un mariage projeté, en avait appelé à l'Assemblée, qui entendit un rapport de Durand de Maillane, le 17 mai 1791. Le 14 mai, elle avait été saisie d'une pétition du maire de Paris tendant à une organisation nouvelle des actes de l'état-civil, en vue de porter remède à l'extrême confusion qu'entraînaient pour la tenue des registres, la concurrence du clergé loyaliste et du clergé insermenté. Ces démarches provoquèrent des rapports, des projets et, finalement, le vote de la disposition suivante (27 août) qui fut insérée dans la Constitution des 3-14 septembre 1791, tit. II, art. 7 : « La loi ne considère le mariage que comme contrat civil. » *Archives parlementaires*, t. XXIX, p. 746.

Le principe de la sécularisation était posé. L'œuvre capitale de la Législative fut d'organiser l'état-civil et le mariage conformément à ce principe. Le 20 septembre 1792, au dernier jour de ses travaux, elle vota deux lois : l'une sur le mode de constater l'état-civil des citoyens formule, dans son titre IV, une législation nouvelle et purement civile du mariage ; l'autre établit « la faculté du divorce, qui résulte de la liberté individuelle », du principe même du contrat. *Collection des lois* de Rondonneau, t. III, p. 853 sq. La Convention prit quelques mesures pour faciliter le divorce. Sur toute cette législation révolutionnaire, cf. Desforges, *op. cit.*; Damas, *op. cit.*, p. 103-121 ; Covillard, *op. cit.*, p. 97-119 ; Basdevant, *op. cit.*, p. 173-192 ; Lefebvre, *op. cit.*, p. 273-289 ; sur les résultats, cf. O. Martin, *op. cit.*; Cruppi, *Le divorce pendant la Révolution (1792-1804)*, Paris, 1909 ; Mallet, *Le divorce durant la période du droit intermédiaire*, Paris, 1899.

Le caractère sacré du mariage et l'importance des cérémonies nuptiales ne furent cependant point niés par les hommes de la Révolution et ils en vinrent à organiser, pour remplacer la liturgie catholique, toute une liturgie républicaine. Robespierre fit voter par la Convention un décret dont l'article 7 prévoyait une fête de l'Amour conjugal. Un décret du 3 brumaire an IV institue une fête nationale des Époux, et la loi du 13 fructidor an VI, qui organise les fêtes décadaires, rend obligatoire la célébration du mariage le décadi. Cf. O. Martin, *op. cit.*, p. 178-187.

Lorsque le premier consul eut entrepris la codification des lois civiles, les textes relatifs au mariage furent mis en discussion. La loi fut élaborée entre 1801 et 1803. Elle est devenue le titre V du *Code Napoléon*. Basdevant, *op. cit.*, p. 184 sq. ; R. Lemaire, *Le mariage civil*, Paris, 1901, p. 90 sq. Le mariage est régi en France par les articles 63-76 et 144-228 du Code civil, qui maintiennent la séparation du contrat civil et du sacrement et aussi le divorce. Ch. Daniel, *Le mariage chrétien et le Code Napoléon*, 1870 ; Cardinal Gousset, *Le Code civil commenté dans ses rapports avec la théologie morale*, 7e édit., 1877 ; Allègre, *Le Code civil commenté dans ses rapports avec la théologie morale*, 7e édit., 2 vol., Paris, 1899.

La conséquence logique du système révolutionnaire, c'est l'indépendance complète du contrat et du sacrement. Mais il arriva que le sacrement fut subordonné au contrat par les jurisconsultes qui, posant le principe que la réglementation des mariages appartient à l'État, refusent au prêtre le droit d'administrer le sacrement « toutes les fois qu'on ne leur justifiera pas d'un mariage civilement contracté ». Ainsi s'exprime Portalis, et telle fut la règle admise par le 54e article organique et reprise par les articles 199 et 200 du Code pénal. Le clergé constitutionnel était favorable à cette mesure. Mais Rome protesta, craignant que les contractants ne se contentassent des formalités civiles ou ne crussent avoir acquis le droit de forcer le curé à célébrer le mariage religieux. Les articles 199 et 200 ont été défendus au nom des droits de l'État, de l'ordre social et même des intérêts de l'Église. Cf. Basdevant, *op. cit.*, p. 212-229 Ils ont été vivement attaqués par des jurisconsultes catholiques. Cf. R. Lemaire, *op. cit.*, p. 119-135 ; Delassus, *L'antériorité des formalités civiles sur le sacrement dans le mariage*, Lille, 1906.

Si le Code civil consacre les principes du mariage civil, l'esprit de ses rédacteurs est plus modéré que celui des hommes de la Révolution. Les délibérations très approfondies sur le divorce montrent que l'on n'entendit point en faire une conséquence de l'idée de contrat, mais un remède inévitable et administré par l'État. Le mariage est traité par les commissaires

comme une institution que la loi réglemente selon les opportunités. Lefebvre, *op. cit.*, p. 292.

Aujourd'hui, le mariage civil est admis, et même seul admis, dans la plupart des États européens. Beaucoup ne reconnaissent comme valable que le mariage civil (France, Italie, Allemagne, Hongrie, Tchéco-Slovaquie, Portugal, Suisse); l'Angleterre offre le choix entre la forme civile et la forme religieuse, en leur faisant produire les mêmes effets; quelques législations maintiennent la prééminence du mariage religieux, la forme civile n'étant accessible qu'aux personnes de religion dissidente (États scandinaves, Espagne); la Serbie et la Grèce ne connaissent que le mariage religieux. Nous empruntons les éléments de ce tableau à A. Rouast, *La famille*, Paris, 1926 (t. II du *Traité pratique de droit civil français* publié sous la direction de Planiol et Ripert), p. 52 sq. On pourra consulter, en outre, Lehr, *Le mariage, le divorce et la séparation de corps dans les principaux pays civilisés*, Paris, 1899; Roguin, *Traité de droit civil comparé*, t. I. *Le mariage*, Paris, 1904; M. J. C. Rebora, *La familia*, Buenos-Ayres, 1926. Plusieurs législations ont récemment attiré l'attention spéciale des civilistes et des théologiens. La publication du nouveau Code allemand a suscité toute une littérature. V. Holweck, *Das Civilcherecht des bürgerlichen Gesetzbuchs dargestellt im Lichte des canonischen Eherechts*, 1900, et Lehmkuhl, *Das bürgerliche Gesetzbuch des deutschen Reichs*, 7e édit., 1911. La législation soviétique a fait l'objet de nombreuses études, cf. Léon Prouvost, *Le Code bolchevik du mariage*, Conflans, 1925; Th. Grentrup, *Das Ehe und Familienideal in der sowjetischen Gesetzgebung Russtands*, dans *Theologie und Glaube*, t. XVI, p. 116; J. Kiligrivov, *Ehe und Ehescheidung in der Sowjetgesetzgebung*, dans *Stimmen der Zeit*, juin 1926, p. 199 sq

Les conflits entre le droit canonique et les dispositions des droits séculiers retiennent souvent l'attention des canonistes et des civilistes. Voir, par exemple, un article de A. Bertola, *Il can. 1068 par. 1 del Codex juris canonici e una questione di diritto matrimoniale*, dans *Rivista di diritto civile*, 1920, p. 223 sq. On a signalé certains accords récents, cf. A. Cavrois de Saternault, *Le rapprochement des législations canonique et civile en matière de mariage*, dans *Revue trimestrielle de droit civil*, 1921, p. 675-689. Mais ce titre ne doit point faire illusion : il s'agit de concordances sur des règlements, et qui sont imposées par des nécessités pratiques (lois sur le consentement des parents au mariage de leurs enfants, sur le mariage par procuration des militaires et des prisonniers de guerre, sur les publications et les formalités de la célébration du mariage, etc.). L'opposition entre les lois relatives au mariage civil et les principes de l'Église reste irréductible.

2. *La sécularisation du mariage : les doctrines.* — De nombreux travaux furent composés pour justifier le mouvement législatif de la fin du XVIIIe siècle.

En Italie, entre 1780 et 1790, paraissent des ouvrages favorables à l'intervention de l'État en matière matrimoniale et notamment, en 1784, la *Tractatio de conjugiorum juribus* de J.-B. Bono, professeur à Turin, et plusieurs curieux ouvrages anonymes. Cf. A. C. Jemolo, *Stato e Chiesa negli scrittori italiani del Seicento e del Settecento*, p. 266 sq.

Dans les pays germaniques, les jurisconsultes joséphistes appliquaient au mariage le *jus majestaticum*. Une de leurs thèses favorites, c'est la séparation du contrat et du sacrement. Pehem, Riegger, Eybel en tirent des conséquences au point de vue des empêchements, des dispenses, de l'indissolubilité. Ad. Rösch, *Das Kirchenrecht im Zeitalter der Aufklärung*, dans *Archiv fur katholisches Kirchenrecht*, 1905, t. LXXXV, p. 29-37.

C'est à ce mouvement des juristes qu'il faut relier l'action des métaphysiciens du droit. Bien que les philosophes allemands du XVIIIe siècle aient moins efficacement que les Encyclopédistes contribué à la ruine de la puissance ecclésiastique, il est indéniable que leurs doctrines sur le mariage, ont créé de nouveaux embarras aux théologiens, suscité de nouvelles écoles hostiles à la tradition. D'abord, ils ont beaucoup discuté le but du mariage. Les dissertations sur ce sujet sont nombreuses, depuis celle de Sam. Stryk, *De fine matrimonii*, 1708, jusqu'à celle de J.-B. Anthes, *Vom Zweck der Ehe*, 1774. Dans sa *Métaphysique des mœurs*, dont la première partie est consacrée à la théorie du droit (1797), Kant définit le mariage : L'union de deux personnes de sexe différent qui se concèdent un droit réciproque sur leur corps pour la durée de la vie. § 24. La procréation n'est point mentionnée comme but de cette union, contrairement à la définition traditionnelle et à celle donnée par la plupart des contemporains de Kant, en particulier G. Achenwall, dont il avait sous les yeux les *Prolegomena juris naturalis*. A. Emge, *Das Eherecht Immanuel Kants*, dans *Kant-Studien*, t. XXIX, 1924, p. 248. L'éducation des enfants peut bien être un but proposé par la nature, mais le mariage est parfaitement valide sans que les parties aient l'intention de procréer. Les époux acquièrent l'un sur l'autre un droit personnel-réel, chacun possède son conjoint comme une chose et en doit user comme d'une personne : le principe de liberté serait ruiné si une personne était possédée comme personne ou si l'on en usait comme d'une chose. § 26. Cf. Emge, *loc. cit.*, p. 265-272. Sur la place de la théorie du mariage dans la philosophie pratique du criticisme, voir l'exposé très clair de B. Bauch, *Immanuel Kant*, Berlin, 1917, p. 359 sq.

Ce qui semble avoir surtout frappé les contemporains de Kant, c'est la liberté qu'autorise sa notion du contrat. Mais la réaction entreprise par Hegel, aboutit à une autre extrémité : la négation du contrat. Kant exaltait la liberté individuelle, Hegel voit dans le mariage l'évanouissement de la personnalité, la confusion des deux parties. Et comme le mariage se définit par cette confusion même, on y chercherait vainement l'objet et les sujets d'un contrat. Voir notamment *Grundlehre der Philosophie des Rechts*, § 161-164, et sur la place de cette théorie dans les controverses en Allemagne, J. Hartmann, *De contractu matrimoniali*, Bonn, 1871, p. 56 sq.

En France, le passage des théories régaliennes à la théorie du mariage civil s'était opérée presque insensiblement. On peut le saisir, par exemple, dans le rapport présenté par Durand de Maillane à l'Assemblée constituante, le 17 mai 1791. *Arch. parlem.*, t. XXVI, p. 166-187. Comme Gerbais et Léridant, il invoque la distinction du contrat et du sacrement, la coexistence de deux mariages : l'un civil, l'autre religieux, indépendants l'un de l'autre. Tous les citoyens sont astreints, pour le bon ordre de l'état-civil, à passer devant les officiers municipaux le contrat, dont la nécessité n'a jamais été niée par l'Église. Durand ne conteste point que les modifications imposées par l'Assemblée au contrat seraient autant de réformes ecclésiastiques : mais la nation n'a-t-elle point le droit de se rendre libre et heureuse? La puissance séculière ne peut-elle régler le contrat de mariage, comme le montre saint Thomas? Elle le doit, pour assurer l'état-civil de tous les citoyens, sans distinction de croyances religieuses.

Cette doctrine fut reprise par Muraire, dans son rapport à la séance du 14 février 1792. Mais, tandis que nos anciens auteurs regardaient le contrat comme le préliminaire du sacrement, la séparation radicale du contrat et du sacrement était proclamée par Muraire,

au nom de la liberté de conscience et des cultes. « La Constitution appelle le mariage un contrat civil et c'est d'après ce texte que je raisonne. Ses bases tiennent uniquement au droit civil et naturel et il faut bien se garder de confondre le contrat et le sacrement... *Le mariage n'est donc qu'un contrat civil;* et si c'est un contrat, c'est à la puissance séculière à en régler les formes. » *Moniteur universel* du 16 février 1792. La formule de Muraire est celle du mariage civil. Les anciens gallicans donnaient pour matière au sacrement le contrat, les régaliens les plus hardis faisaient du contrat un préliminaire du sacrement; avec les philosophes, les députés de la Législative en viennent à ignorer le sacrement : le mariage n'est qu'un contrat.

Ne voir dans le mariage qu'un contrat civil, c'était en admettre la dissolubilité : « Le divorce est une conséquence logique de la théorie qui considère le mariage comme contrat civil... Étant un contrat, le mariage peut se dissoudre. Ce que la volonté a créé, la volonté peut le détruire. » P. Sagnac, *La législation civile de la Révolution*, Paris, 1898, p. 281. Ces mots résument les discours prononcés au cours de la discussion de la loi de 1792. Les idées libérales ont produit, en 1792, leurs naturelles conséquences.

La justification des principes révolutionnaires fut proposée, en dehors des Assemblées, par divers auteurs, notamment Agier, *Du mariage dans ses rapports avec la religion et les lois nouvelles de la France*, 1801. Les brochures sur le divorce sont analysées par O. Martin, *op. cit.*

Non seulement, les gouvernements et leurs légistes s'insurgeaient contre la tradition, mais l'anarchie gagnait l'Église. Joseph II y avait trouvé des complices. En Italie, l'évêque de Pistoie, Scipion de Ricci, professe les idées régaliennes. Le synode diocésain de Pistoie, en 1786, prie le grand-duc Léopold de décider d'autorité sur tout ce qui concerne le contrat de mariage et les empêchements, De Potter, *Vie de Scipion de Ricci*, Bruxelles, 1825, t. II, p. 117-123. Sur la pénétration en France des idées de Ricci, cf. N. Rodolico, *Gli amici e i tempi di Scipione dei Ricci*, Florence, 1920, p. 110. Dans le royaume de Naples, en 1788, le roi, considérant que les causes matrimoniales sont de sa compétence, fait juger en appel la fameuse affaire Maddaloni, par l'évêque de Motula, délégué royal, dont l'archevêque de Naples entérina la sentence. Les métropolitains de l'Empire germanique faisaient, à Ems, bon marché du droit de dispense du Saint-Siège (1789). En France, le clergé constitutionnel, malgré quelques résistances vite réprimées par l'État, en 1792, P. de la Gorce, *Histoire religieuse de la Révolution française*, t. III, 1919, p. 34 sq., accepta et parfois encouragea les réformes matrimoniales. Le Concile national du 21 novembre 1797 reconnaît le droit exclusif de l'État de régler la forme et les conditions du mariage. « L'Église gallicane, dit l'article 1er du décret sur le mariage, ne reconnaît pour mariages légitimes que ceux qui ont été contractés suivant les lois civiles. » *Journal du Concile*, p. 162-164.

3. *Les définitions et les condamnations pontificales.* — Ce mouvement de législation et d'opinion décida la papauté à intervenir. Autant elle s'était montrée indulgente pour les controversistes, dans le temps des querelles spéculatives, autant elle se montra ferme contre les États novateurs. Sa grande activité date des environs de l'année 1780, et n'a cessé de se développer jusqu'à nos jours.

La résistance aux entreprises de Joseph II fut une des grandes préoccupations de Pie VI. Dans l'affaire des dispenses, l'épiscopat de l'Empire avait réservé les droits de la papauté. Mais l'archevêque de Trèves, dont l'exemple devait être suivi par les évêques belges, demanda la faculté générale de dispenser, ce qui fut pour Pie VI l'occasion de réfuter les prétentions de l'empereur et de rappeler que l'Église seule a le pouvoir de fixer des empêchements dirimants. Roskovány, t. I, p. 169, mon. 67. Quelques mois plus tard, dans les conversations de Vienne, il renouvela ses déclarations. *Ibid.*, p. 173, mon. 69. Il devait encore les amplifier dans sa lettre du 20 janvier 1787 à l'archevêque de Cologne, *ibid.*, p. 259, mon. 90, et dans sa réponse du 11 novembre aux métropolitains de l'Empire. *Ibid.*, p. 268, mon. 91. Dans une lettre du 11 juillet 1789, il précisait la nature du contrat de mariage.

La juridiction de l'Église en matière matrimoniale, Pie VI la défendit dans l'affaire de Naples. *Ibid.*, p. 417, mon. 134-136. Et les erreurs du synode de Pistoie sur les droits de l'État furent condamnées dans la célèbre bulle *Auctorem fidei*, du 28 avril 1791, *ibid.*, p. 411, mon. 133, et Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1558-1560. Enfin en 1791 et 1793, il donna au clergé français les instructions que rendait urgentes la législation révolutionnaire. Roskovány, t. I, p. 133, mon. 138.

Défendre la compétence des juridictions ecclésiastiques, tel fut le but de plusieurs lettres des papes dans la première moitié du XIXe siècle, principalement de Pie VII. *Ibid.*, p. 454, mon. 141-144. L'instruction au nonce en Pologne résume la condition du mariage chrétien. *Ibid.*, p. 470, mon. 145. Léon XII, Pie VIII, Grégoire XVI rappelèrent aussi, à maintes reprises, les droits de l'Église *Ibid.*, mon. 151, 152, 154, 160, 161, 163.

Jusqu'alors, les papes ont combattu les conséquences des doctrines subversives du mariage chrétien. Pie IX porta la condamnation au centre même des erreurs modernes. Dans sa lettre *Ad apostolicæ*, du 22 août 1851, qui condamne les opinions de J. Nuytz, et dans son allocution du 27 septembre 1852, il s'élève contre la distinction du contrat et du sacrement, *ibid.*, p. 545 et 547, mon. 176 et 178. Le *Syllabus*, § 8, n. 65-74, énumère toutes les erreurs modernes relatives au mariage, *ibid.*, p. 555, mon. 187. Pendant tout le pontificat de Pie IX, la lutte fut vive dans les États italiens, autour des projets de lois sur le mariage. Le pape intervint à plusieurs reprises.

Toute la doctrine du mariage chrétien a été mise en lumière par Léon XIII qui, depuis l'année de son avènement (encyclique *Inscrutabili* du 21 avril 1878), jusqu'à ses derniers jours, a maintenu les principes traditionnels dans une société où le divorce devient le droit commun. Le plus important de ces documents pontificaux est l'encyclique *Arcanum* du 10 février 1880.

C'est contre le modernisme dont les idées sur l'institution du mariage offensaient la doctrine traditionnelle que Pie X a particulièrement dirigé ses condamnations. Décret *Lamentabili*, du 4 juillet 1907, n. 51.

En même temps que la papauté, l'épiscopat des diverses nations soutenait dans des conciles, dans des lettres, la doctrine traditionnelle de l'Église. On trouvera la plupart des textes intéressants dans le recueil de Roskovány. Nous ne pouvons analyser ici cette masse considérable de documents ni même les décisions des Congrégations romaines. Pour la période antérieure aux grandes définitions pontificales, elles sont particulièrement dignes d'étude. Ainsi, dans les affaires du joséphisme, les lettres des archevêques de Vienne et de Malines sont pleines d'enseignements. Et les décisions des synodes provinciaux et diocésains en France, pendant les années 1819-1851, marquent une date dans l'histoire de la lutte contre la laïcisation du mariage.

Deux idées principales inspirent tous les documents pontificaux que nous devons examiner : l'identité du contrat et du sacrement de mariage et, conséquence nécessaire, le pouvoir exclusif de l'Église en tout ce qui concerne le lien conjugal.

Bien que le premier soin de l'Église, à l'époque de la sécularisation, ait été de défendre et de justifier des droits acquis, le centre du débat, c'est-à-dire la nature du contrat et son lien avec le sacrement, n'a pas été perdu de vue. Dans une lettre du 11 juillet 1789, Pie VI rappelait que le mariage ne peut être réduit à la condition d'un contrat purement civil.

Les définitions les plus précises et qui ont eu la plus large diffusion, c'est Pie IX qui les a posées. En 1851, il condamne cette erreur de J. N. Nuytz :

Matrimonii sacramentum non esse nisi quid contractui accessorium ab coque separabile, ipsumque sacramentum in una tantum nuptiali benedictione situm esse.	Le sacrement de mariage n'est qu'un accessoire du contrat, dont on peut le séparer, et il réside dans la bénédiction nuptiale.

Le 19 septembre 1852, il écrit au roi de Sardaigne : « C'est un dogme de foi que le mariage a été élevé par Notre-Seigneur Jésus-Christ à la dignité de sacrement; et la doctrine de l'Église est que le sacrement ne consiste point en une qualité accidentelle ajoutée au contrat, mais appartient à l'essence même du mariage; de telle sorte que l'union conjugale, chez les chrétiens, n'est légitime que dans le sacrement, hors duquel il n'y a que concubinage. »

Même notion dans l'allocution *Acerbissimum vobiscum*, du 27 septembre 1852, où Pie IX s'élève contre la législation religieuse de la Nouvelle-Grenade (Colombie) :

Inter fideles matrimonium dari non posse quin uno eodemque tempore sit sacramentum, atque ideirco quamlibet aliam inter christianos viri et mulieris præter sacramentum conjunctionem, cujuscumque etiam civilis legis vi factam nihil aliud esse nisi turpem atque exitialem concubinatum ab Ecclesia tantopere damnatum; ac proinde a conjugali fœdere sacramentum separari nunquam posse et omnino spectare ad Ecclesiam potestatem ea omnia decernere quæ ad idem matrimonium quovis modo possunt pertinere. Denz-B., n. 1640.	Entre fidèles il ne peut y avoir de mariage qui ne soit en même temps sacrement, et dès lors entre chrétiens toute autre union de l'homme et de la femme en dehors de l'union sacramentelle, même contractée en vertu de la loi civile, n'est autre chose qu'un honteux et pernicieux concubinage, absolument condamné par l'Église. En conséquence, le sacrement ne peut jamais être séparé du contrat matrimonial, et c'est à l'Église seule qu'appartient le pouvoir de régler tout ce qui, d'une manière ou de l'autre, peut toucher au mariage.

Le Syllabus, n. 66, condamne cette proposition :

Matrimonii sacramentum non est nisi quid contractui accessorium ab eoque separabile, ipsumque sacramentum in una tantum nuptiali benedictione situm est. Denzinger, n. 1766.	Le sacrement de mariage n'est autre chose qu'un accessoire du contrat, qui peut en être séparé, et le sacrement lui-même consiste exclusivement en la bénédiction nuptiale.

Cette notion de l'indivisibilité du contrat-sacrement, nul ne l'a affirmée avec plus de constance que Léon XIII. Peu de semaines après son élévation au trône pontifical, le 21 avril 1878, dans l'encyclique *Inscrutabili*, il déplorait les maux qui affligent les sociétés modernes et il en voyait l'une des sources dans la séparation du contrat et du sacrement de mariage. Jésus-Christ a élevé le mariage à la dignité de sacrement, les lois du siècle le réduisent à la condition d'un pur contrat civil : d'où la ruine de la société conjugale, *Acta Leonis XIII*, t. I, p. 54 sq. Le 28 décembre de la même année, dans l'encyclique contre le socialisme, il rappelle que le mariage est, de droit naturel, indissoluble et qu'il a été élevé par Jésus-Christ à la dignité de sacrement. *Ibid.*, p. 178. La doctrine du contrat-sacrement est plus rigoureusement et plus directement enseignée dans la lettre *Ci siamo*, adressée le 1er juin 1879 aux archevêques et évêques des provinces ecclésiastiques de Turin, Verceil et Gênes : « C'est méconnaître les principes fondamentaux du christianisme et, nous ajouterons, les notions élémentaires du droit naturel que d'affirmer que le mariage est une création de l'État et rien de plus qu'un contrat vulgaire, une association de pur intérêt civil. » Or, c'est Dieu qui a institué le mariage et Jésus-Christ lui a donné le caractère sacramentel. Les modernes présentent comme un progrès la dissociation du contrat et du sacrement, les affaires qui regardent le contrat étant réservées à l'État, tandis que l'intervention de l'Église se bornerait à une bénédiction rituelle. Il est certain que la conscience des catholiques sincères ne peut accueillir cette doctrine comme base d'une législation chrétienne sur le mariage, pour la raison qu'elle se fonde sur une erreur dogmatique plusieurs fois condamnée par l'Église, et qui réduit le sacrement à une cérémonie extrinsèque et à la condition d'un simple rite. Cette doctrine détruit le concept essentiel du mariage chrétien, suivant lequel le lien conjugal sanctifié par la religion s'identifie avec le sacrement et constitue inséparablement avec lui un seul objet et une seule réalité (*e costituisce inseparabilmente con esso un solo soggetto e una sola realità*). Enlever au mariage son caractère sacré, dans une société chrétienne, c'est le dégrader et mépriser les intérêts religieux des fidèles. L'expérience montre les fruits très amers d'une telle entreprise. *Ibid.*, p. 236 sq.

L'encyclique *Arcanum* condamne avec éclat la distinction proposée par les régaliens : « Qu'on ne se laisse pas émouvoir par la fameuse distinction si prônée par les régaliens, qui distingue entre le contrat nuptial et le sacrement, avec l'intention de livrer, réserve faite des droits de l'Église sur le sacrement, le contrat matrimonial au pouvoir et à l'arbitraire des chefs de l'État. Cette distinction ou, pour mieux dire, cet écartèlement (*distinctio, seu verius distractio*) ne peut être acceptée, étant prouvé que, dans le mariage chrétien, le contrat n'est pas séparable du sacrement et que dès lors il ne peut y avoir vrai et légitime contrat qui ne soit par là même sacrement. Car le Christ a élevé le mariage à la dignité de sacrement, et le mariage c'est le contrat, pourvu que ce contrat soit fait régulièrement. Il apparaît donc que tout mariage légitime (*justum*) entre chrétiens est sacrement en soi et par soi; rien ne s'écarte davantage de la vérité que l'idée que le sacrement est un quelconque ornement ajouté (au contrat), ou une qualité venue de l'extérieur (*proprietatem illapsam extrinsecus*) que l'on pourrait disjoindre et détacher du contrat, au bon plaisir des hommes. » Denzinger, n. 1854. Le 8 février 1893, le pape écrit encore à l'évêque de Vérone : « C'est un dogme que le mariage a été élevé par Jésus-Christ à la dignité de sacrement, et cette dignité n'est pas une qualité accidentelle ajoutée au contrat de mariage, mais elle tient à son essence la plus profonde, étant donné que c'est le contrat lui-même qui, par institution divine, est devenu sacrement. » *Acta*, t. XIII, p. 38. La même doctrine est rappelée dans l'allocution consistoriale du 18 mars 1895. *Acta*, t. XV, p. 73 sq.; dans une encyclique du 16 août 1898 adressée aux évêques péruviens, t. XVIII, p. 140 sq.; dans l'allocution consistoriale du 16 décembre 1901, t. XXI, p. 185 sq.; dans une lettre aux évêques de l'Équateur du 24 décembre 1902, t. XXII, p. 261 : « Puisque Jésus-Christ a élevé le mariage chrétien à la dignité de sacrement, tout mariage entre chrétiens

est *illico* un sacrement, et l'idée de contrat ne peut en aucune façon être séparée de l'idée de sacrement. »

Dire que tout contrat de mariage entre chrétiens est un sacrement, c'est réserver la compétence de l'Église pour ce qui concerne le lien. Les papes n'ont cessé d'affirmer cette conséquence inévitable de la doctrine du contrat-sacrement.

Pie VI, condamnant les erreurs du synode de Pistoie, réserve à l'Église le droit propre de poser des empêchements dirimants. Après l'affaire de Naples (1788), il rappelle que, purement spirituelles, les causes matrimoniales relèvent de la compétence exclusive du juge ecclésiastique : la lettre à l'évêque de Motula est particulièrement intéressante, car elle rejette les interprétations restrictive, que proposaient les régaliens du c. 12, *De reform. matrim.*, Roskovány, t. I, mon. 133, 135 et surtout 136.

Pie IX a plutôt défendu les droits de l'Église qu'il ne les a définis. Voir dans ses *Acta*, part. I, t. I, p. 280 (10 juin 1851), p. 285 (22 août 1851), p. 393 (27 sept. 1852); t. III, p. 211 (17 déc. 1860); t. IV, p. 408 (22 juin 1868). Les définitions, les démonstrations, c'est Léon XIII qui les a multipliées, avec une rigueur de termes et une finesse qui excluent toute difficulté d'interprétation.

Tout d'abord, Léon XIII défend l'Église contre le reproche qui lui est fait d'entreprendre sur les droits de l'État. « Nul ne conteste à l'État ce rôle qui peut lui appartenir d'accorder temporellement le mariage au bien commun et d'en régler selon la justice les effets civils. » Lettre *Ci siamo*, *Acta*, t. I, p. 239. L'Église est toute disposée à la conciliation pourvu que restent saufs ses droits imprescriptibles : « Jamais elle n'a légiféré sur le mariage, sans prendre garde à l'état de la société, à la condition des peuples; plus d'une fois elle a adouci elle-même ses lois dans la mesure du possible quand il y avait, pour ce faire, des motifs justes et importants. De même elle n'ignore pas, elle ne disconvient pas que le sacrement de mariage étant ordonné à la conservation et à l'accroissement de la société humaine a forcément des rapports plus ou moins étroits avec les intérêts humains, rapports qui dérivent du mariage, mais demeurent dans le domaine civil, sur quoi légifèrent, dont connaissent les chefs de l'État. » *Arcanum*, *Acta*, t. II, p. 34. Pour ce qui regarde les effets civils du mariage, la compétence de l'État est indéniable. *Acta*, t. XIII, p. 38; t. XVIII, p. 142; t. XXI, p. 186, t. XXII, p. 261. Mais le mariage lui-même, *il matrimonio in se stesso*, *ipsum christianorum matrimonium*, c'est à l'Église seule d'y pourvoir.

Les justifications de cette réserve expresse et totale sont nombreuses. Le droit divin et le droit naturel sous l'empire desquels le lien du mariage est placé autorisent, commandent la sauvegarde de l'Église. Le mariage a été institué par Dieu, et il y a en lui quelque chose de sacré et de religieux qui suffirait à le soustraire aux règlements de la puissance séculière : « Le mariage donc étant en soi, de sa nature, chose sacrée, il est logique qu'il soit réglé et organisé non par le pouvoir du prince, mais par la divine autorité de l'Église, seule compétente en fait de choses sacrées. » *Arcanum*, *Acta*, t. II, p. 23. Puisque ce contrat, naturellement saint, a été élevé par Jésus-Christ à la dignité de sacrement, comment les gouvernements séculiers auraient-ils la prétention d'y intervenir? *Ibid.* Pourraient-ils invoquer l'histoire à l'appui de leurs prétentions? Certes non, car elle confirme doublement le pouvoir législatif et judiciaire de l'Église en matière matrimoniale. D'abord, par l'argument de la prescription, puisqu'elle montre l'Église légiférant sur le mariage au temps même des empereurs païens, *ibid.*, puis par la bienfaisance sociale de cette activité, aussi évidente que la malfaisance des empiètements de l'État. *Ibid.*, p. 26; t. VI, p. 153; t. XXII, p. 262.

Il faut donc admettre comme justifié par le droit naturel et le droit divin, la logique et l'expérience des siècles, le pouvoir exclusif de l'Église de statuer sur la formation et sur les effets non civils du lien de mariage. L'État ne peut fixer des empêchements, *Arcanum*, *Acta*, t. II, p. 24, ni arrêter les formes du mariage, t. XV, p. 73, ni subordonner le mariage religieux à l'accomplissement du mariage civil, t. XIII, p. 38, ni autoriser le divorce, dont les effets désastreux devraient l'épouvanter, ni trancher les procès relatifs au lien. *Acta*, t. XVIII, p. 143; t. XXII, p. 261.

4. *La réfutation méthodique des théories régaliennes.* — Dans le temps même où les papes définissaient la doctrine, les théologiens procédaient à une réfutation méthodique des théories régaliennes. Tous les grands ouvrages de théologie et spécialement les traités du mariage, au XIX[e] siècle, contiennent de longues justifications de la doctrine du contrat-sacrement.

Les traités généraux qui ont eu le plus grand crédit au XIX[e] siècle sont ceux de J. Carrière, *De matrimonio*, 2 vol., Paris, 1837; A. de Roskovány, *De matrimoniis in Ecclesia catholica*, 2 vol., Agram, 1837; Martin, *De matrimonio et potestate ipsum dirimendi Ecclesiæ soli propria*, Lyon-Paris, 1844; J. Perrone, *De matrimonio christiano*, 3 vol., Rome, 1858; Palmieri, *De matrimonio christiano*, Rome, 1880; M. Rosset, *De sacramento matrimonii*, 6 vol., Rome, 1895-96. On peut mentionner encore Lyonnet, *De matrimonio*, Lyon, 1837; Schulte, *Handbuch des katholischen Eherechts*, 1855; J. R. Kutschker, *Das Eherecht der kath. Kirche nach seiner Theorie und Praxis*, 5 vol., Vienne, 1856-57; Horoy, *Traité du mariage*, 1886; Laurin, *Introductio in jus matrimoniale*, 1895. Innombrables sont les monographies, où l'on peut distinguer deux catégories : les écrits polémiques, les études sur des chapitres détachés.

Chacun des conflits entre l'Église et l'État au sujet du mariage a provoqué une abondante floraison de démonstrations, de rispostes et de libelles. Il serait intéressant d'écrire l'histoire littéraire des diverses crises. Entre 1780 et 1810, les apologistes déployèrent une remarquable activité contre le joséphisme et les doctrines de la Révolution. Cf. Roskovány, *op. cit.*, t. II, p. 502 sq., 513 sq., 524 sq., et les notices de Hurter. Inséparabilité du contrat et du sacrement, droit exclusif de l'Église d'établir des empêchements dirimants, indissolubilité du mariage, compétence des juridictions ecclésiastiques, légitimité des dispenses pontificales: tels sont les principes affirmés dans des dizaines de livres et d'opuscules. Tantôt l'ensemble de la doctrine est exposé, tantôt la polémique porte sur une thèse récente. A chaque publication anticatholique répondent plusieurs défenseurs de l'Église. Bonelli attaque le synode de Pistoie, Duvivier réfute d'Outrepont, Barruel riposte à Durand de Maillane et Berthelot à Tabaraud. L'une des meilleures défenses du droit de l'Église est le *Trattato del matrimonio*, du cardinal Gerdil, Rome, 1803. Des monographies d'allure plus sereine ont été consacrées à tous les chapitres du mariage : à ceux que nous avons indiqués et encore à la matière et à la forme, aux mariages mixtes, au mariage des infidèles. Nous citerons en temps utile ces travaux.

Les théologiens catholiques ne se sont pas contentés de défendre, à l'aide des arguments traditionnels, la notion du sacrement. Ils discutent chacun des arguments avancés par les partisans du mariage civil; voir, par exemple, Perrone, t. I, p. 333-341. Passant à l'offensive, ils s'efforcent de leur montrer que la notion du mariage civil est contraire à toute sagesse

et au bien social. L'indissolubilité, l'unité sont les conditions de la famille et de l'ordre, et ce sont les caractères du mariage chrétien, non point d'un simple pacte conclu sous l'empire de préoccupations souvent vulgaires et qu'aucune pensée religieuse ne fortifierait. Tout pacte, d'ailleurs, est par nature résoluble et l'exécution loyale en dépend de la bonne foi des parties : seule, la religion peut garantir la stabilité des ménages, non seulement par les vertus qu'elle inspire, mais encore par les règles formelles qu'elle pose. Divorce, polygamie déguisée : telles apparaissent aux catholiques les conséquences naturelles du mariage sécularisé. Perrone, t. I, p. 205-255; 287-332.

Les régaliens tendaient à assimiler le contrat de mariage aux autres contrats civils. Les théologiens, au contraire, soulignent les traits propres au mariage : la spontanéité requise des parties et qu'aucune puissance humaine ne peut suppléer, les caractères spécifiques, monogamie, indissolubilité, la signification mystique. Le mariage n'est donc point semblable aux autres contrats.

Cela même étant accordé, restait l'objection historique : la préexistence du contrat naturel et du contrat civil au sacrement qui, selon les légistes, aurait été simplement ajouté par Jésus-Christ. Les théologiens répondaient : il n'y a pas eu adjonction, mais Jésus-Christ a transformé, perfectionné le mariage de l'Ancienne Loi, élevé le contrat à la dignité de sacrement. Dès les origines, le mariage, association indissoluble, a été le signe mystique, la préfiguration de l'union du Christ et de l'Église : il était donc, au sens large, un sacrement. C'est ce contrat de nos premiers parents que Jésus-Christ a élevé à la dignité de sacrement véritable et parfait. Il en a fait le signe actuel, productif de grâce. Il n'y a donc pas à distinguer le contrat et le sacrement, mais à reconnaître un progrès, le passage d'un état inférieur à un état supérieur, comparable à la transformation en contrat civil d'un simple pacte. De même que le caractère civil n'est pas une entité distincte, mais un degré supérieur, ainsi Jésus-Christ n'a pas créé un sacrement distinct du mariage · il a fait du mariage un véritable sacrement.

Le mariage civil n'est, pour l'Église, qu'un concubinage, *turpis ac exitialis concubinatus*, dit le pape Pie IX, dans son allocution du 27 septembre 1852, et c'est aussi l'expression de Léon XIII dans les encycliques *Inscrutabili* et *Arcanum*. Toutes les peines qui frappent les concubinaires lui sont applicables, et notamment celles prévues par le c. 8, *De reform. matrimonii*.

2° *La doctrine théologique moderne sur l'état, le contrat et le sacrement de mariage.* — 1. *Le* CODEX JURIS CANONICI *et la littérature récente.* — La réglementation actuelle du mariage, c'est dans le *Codex juris canonici*, promulgué le 27 mai 1917, pour être applicable le 19 mai 1918, qu'il la faut chercher.

Le titre VII du livre III est consacré au mariage (canons 1012-1143) et se partage ainsi : généralités (c. 1012-1018), préliminaires au mariage (c. 1019-1034), empêchements (c. 1035-1080), consentement (c. 1081-1093), formes de la célébration (c. 1094-1103), mariage de conscience (c. 1104-1107), temps et lieu de la célébration du mariage (c. 1108-1117), séparation (c. 1118-1132), revalidation (c. 1133-1141), secondes noces (c. 1142-1143). — Le titre XX du l. IV a pour sujet les causes matrimoniales (c. 1960-1992). Plusieurs autres titres contiennent des textes importants pour la réglementation du mariage et notamment au livre I, les titres IV, *De rescriptis*, VI, *De dispensationibus;* au livre II, les règles générales, *De personis*, et le titre V, *De potestate ordinaria et delegata*.

La séparation est si complète aujourd'hui entre le droit canonique et la théologie que l'on chercherait en vain dans ces nombreux titres des données purement théologiques. Mais la solidarité des deux sciences se manifeste dans la notion du contrat-sacrement : quelles conditions sont requises pour la collation du sacrement, nous le saurons en étudiant les conditions de validité du contrat. Et c'est à ce seul point de vue que nous étudierons le *Codex*.

Nous n'y trouverons point de véritables nouveautés. Le *Codex* a remplacé l'ancien *Corpus*, mais il n'a point bouleversé le droit. Il a recueilli toutes les règles vivantes, entériné des lois dont nous avons étudié les progrès. L'histoire explique donc les dispositions aujourd'hui applicables et, en outre, elle sert à les interpréter et parfois à les compléter (c. 5 et 6). Cf. U. Stutz, *Der Geist des Codex juris canonici* (Kirchenrechtliche Abhandlungen), Stuttgart, 1918.

L'interprétation officielle et l'examen des causes matrimoniales appartiennent au pape, au Tribunal de la Rote et aux Congrégations du Saint-Office, de la Propagande et des Sacrements, dont les décisions sont publiées dans les *Acta apostolicæ Sedis*, et dans les relevés et chroniques des principales revues de droit canonique, notamment le *Canoniste contemporain*, *Il Monitore ecclesiastico*, et l'*Archiv für katholisches Kirchenrecht*.

L'interprétation doctrinale et l'exposé complet de toutes les questions relatives au mariage, on les trouvera dans de nombreux traités récents publiés depuis le *Codex* et dont la liste et l'analyse somm·re, parfois une partie de la Table des Matières, ont été ·onnées par Boleslaw Wilanowski, *Dookota Nowego Kodeksu* (Autour du nouveau code), Wilno, 1926, p. 89-111. Une bonne bibliographie a été placée par A. De Smet en tête des diverses éditions de son traité (la dernière est de 1927).

Nous indiquons les prir :paux ouvrages récents sur le mariage, d'après la date de leur dernière édition : A. Knecht, *Grundriss des Eherechts*, Fribourg-en-B., 1919; H. Noldin, *De jure matrimoniali juxta Codicem juris canonici*, 1919; Augustine, *A Commentary on the new Code of Canon Law*, t. V, *Marriage Law and matrimonial Trials*, 1919; Ayrinhac, *Marriage Legislation in the new Code of Canon Law*, New-York, 1919; Cerato, *Matrimonium e Codice juris canonici integre desumptum*, Padoue, 3e éd., 1920; M. Leitner, *Lehrbuch des katholischen Eherechts*, Paderborn, 3e éd., 1920; Th. M. Vlaming, *Prælectiones juris matrimonii ad normam Codicis juris canonici*, Bussum (Hollande), t. I, 1919, t. II, 1921; J. Chelodi, *Jus matrimoniale juxta Codicem juris ecclesiastici*, Trente, 3e éd., 1921; J. Linneborn, *Grundriss des Eherechts nach dem Codex juris canonici*, Paderborn, 3e éd., 1922; F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis juxta Codicem juris canonici*, t. III, *De matrimonio*, Turin, 1923; N. Farrugia, *De matrimonio et causis matrimonialibus. Tractatus canonico-moralis juxta Codicem juris canonici*, Turin-Rome, 1924; F. Schönsteiner, *Grundriss des kirchlichen Eherechts*, Vienne, 1924; Blat, *Commentarium textus juris canonici*, l. III, pars Ia, *De sacramentis*, Rome, 1924; T. Schäfer, *Das Eherecht nach dem Codex juris canonici*, Munster-en-W., 9e éd., 1924; Wernz-Vidal, *Jus canonicum ad Codicis normam exactum*, t. V, *Jus matrimoniale*, Rome, 1925; Hilling, *Das Eherecht des Codex juris canonici*, Fribourg-en-B., 1927; A. De Smet, *Tractatus theologico-canonicus de sponsalibus et matrimonio*, Bruges, 4e éd., 1927.

Bien des ouvrages antérieurs au Code pourront être encore consultés et étudiés avec profit, en toute première ligne, celui de l'auteur même du *Codex*, Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, Paris, 3e éd., 1904, 2 vol., et les Traités du mariage parus entre 1900 et 1917 : de Becker, Ferrerés, Heiner, Van de Burgt, Vogt, etc.

Des exposés sommaires de la réglementation nouvelle du mariage ont été faits par J. B. Pighi, Raia, W. Arenhold, I. Fahrner, J. Haring, E. Göller, M. Hockemeier, F. List. Les renseignements pratiques sont clairement donnés par P. Fourneret, *Le mariage chrétien. Principes, guide pratique, formulaire*, Paris, 1919; R. Cocart, *Fiançailles et mariage. Guide pratique*, Paris, 1923; P. Durieux, *Le mariage en*

droit canonique. Renseignements pratiques et formulaires, Paris, 4ᵉ édit., 1924; A. De Smet, *Praxis matrimonialis ad usum parochi et confessarii*, Bruges, 1920. Nous ne pouvons, dans ce *Dictionnaire*, dresser la liste des traités généraux de droit canonique ni des monographies relatives au mariage. Une bibliographie méthodique et périodique rendrait sur ce point, comme sur tous les points, d'appréciables services.

La comparaison pratique entre le *Codex* et les législations modernes a été faite en divers ouvrages et articles. Pour l'Allemagne, cf. Triebs, *Praktisches Handbuch des geltenden kanonischen Eherechts in Vergleichung mit dem deutschen staatlichen Eherecht*, Breslau, 1925.

Il n'existe point, à notre connaissance, de grand traité uniquement consacré au sacrement de mariage. Mais les questions proprement théologiques sont exposées dans le *De sacramentis* de tous les traités de théologie. Indications bibliographiques dans tous les traités récents, par exemple, dans B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*, Fribourg-en-B., 1921, p. 462 sq.; J. M. Hervé, *Manuale theologiæ dogmaticæ*, t. IV..., *De matrimonio*, Paris, 1926, p. 474 sq. Nous aurons l'occasion de citer dans les pages suivantes presque tous les auteurs contemporains. Les traités de théologie morale de Ballerini-Palmieri, 3ᵉ éd., 1899-1901, Ferrerès, 12ᵉ éd., 1923, Vermeersch, 1923; de médecine pastorale d'Antonelli, 1905, Capelmann, etc.; de droit naturel, Castelein, 2ᵉ édit., Bruxelles, 1912; les *Consultations*... et *Questions*... de Gennari-Boudinhon contiennent de précieux renseignements.

Enfin, on pourra consulter aux mots *Mariage, Divorce*, etc., les diverses Encyclopédies : *Encyclopædia britannica, Catholic Encyclopædia, Kirchliches Handlexicon*, etc.

2. *La terminologie.* — La terminologie du mariage est bien arrêtée.

On appelle mariage *légitime* le mariage contracté par les infidèles conformément aux principes du droit naturel et aux règles du droit positif qui les régit. Le mariage légitime des chrétiens est un *matrimonium ratum*, expression qui servait jadis à désigner le mariage consommé, que l'on nomme aujourd'hui *matrimonium consummatum*. Des autres termes que nous avons déjà rencontrés, les uns ont disparu, *matrimonium præsumptum*, d'autres sont devenus équivoques (*matrimonium clandestinum*) et donc peu recommandables; la plupart ont gardé leur sens primitif. De Smet, p. 132-140; Cappello, p. 45-49; Wernz, p. 16-22; Fourneret, p. 24-29.

La doctrine contemporaine a conservé les grandes distinctions historiques, en marquant avec un soin devenu nécessaire le rapport entre les divers aspects du mariage. Considéré *in fieri*, à l'instant de sa formation, il est un contrat naturel que la loi a pu réglementer; il est toujours, entre chrétiens, un contrat-sacrement et il crée un lien de droit permanent, un état. Les théologiens et les canonistes étudient donc le mariage *in fieri* (contrat-sacrement) et *in facto esse* (état). Nous devons exposer brièvement à quelles conclusions ultimes aboutit la doctrine de l'état, du contrat, du contrat-sacrement de mariage, quelles sont, enfin, les difficultés présentes.

3. *L'état de mariage.* — La doctrine de l'Église sur l'état de mariage n'a point varié. Ce qui change, ce sont les formes de l'opposition qu'elle rencontre.

Au Moyen Age, la chair est regardée par les hérétique comme essentiellement corrompue; notre temps s'est préoccupé de la libérer de toutes les entraves que la morale du catholicisme lui impose en formulant les règles du mariage. C'est donc l'existence même de l'état de mariage que le catholicisme doit aujourd'hui défendre et justifier.

a) *L'union libre.* — La principale opposition vient des apôtres de l'*union libre*. Ce régime est la conclusion logique des lois sur le divorce, et le principe commun, la Déclaration des Droits de l'Homme, art. 18, le formule : « La personne n'est pas une propriété aliénable. » Le respect de la liberté individuelle, tel est l'argument que Naquet, l'introducteur du divorce dans la législation française, invoque pour préconiser l'union libre. *Vers l'union libre*, 1909. Il est contraire, dit-on, à la nature de retenir un homme et une femme dans une association qui leur répugne, ou qui répugne à l'un d'entre eux. La littérature contemporaine a popularisé cette idée. Le roman, le théâtre, la presse apitoient le public des divers pays sur le sort des époux malheureux à qui les lois du divorce, trop étroitement conçues, n'offrent point une assez large issue. Cf. P. Avigdor, *Examen critique des tendances modernes dans le mariage et vers l'union libre*, Paris, 1909, p. 239-309; G. Fonsegrive, *Mariage et union libre*, 6ᵉ éd., Paris, 1914, p. 164-188. Les noms des frères Margueritte en France, de J. C. Spence en Angleterre, de Mme Ellen Key en Suède, de René Ghaughi en Belgique, évoquent des apologies pernicieuses de l'union libre. L'intensité de la propagande, depuis une trentaine d'années, ne cesse de croître sous des formes et avec des nuances très variées dans toute l'Europe occidentale. En fait, le nombre de ménages fondés sans le moindre souci de soumission aux formalités du mariage est tel que la loi et la jurisprudence ont fini par leur accorder divers avantages. Peytel, *L'union libre devant la loi*, Paris, 1905; A. Boyer, *Conséquences juridiques des états de fait entraînés par l'union libre*, Nîmes, 1908; Libotte, *L'état de concubinage*, Lille, 1921; Benoît-Cattin, *Les effets juridiques de l'union libre*, Grenoble, 1922. Voir les *Chroniques* de E. Gaudemet sur *Personnes et droits de famille*, dans la *Revue trimestrielle de droit civil*.

Les sociologues catholiques — et aussi un certain nombre d'indifférents — joignent leurs efforts à ceux des théologiens pour combattre ces dangereuses théories. P. Bureau, dans un chapitre de *L'indiscipline des mœurs*, récapitule les services rendus par la famille à l'humanité et ce thème a été souvent repris, au cours de ces dernières années; voir notamment F. W. Foerster, *Sexualethik und Sexualpädagogik*, et les comptes rendus des *Semaines sociales*. Si l'on invoque les droits de la nature, combien il sera aisé de répondre que l'œuvre de la civilisation est précisément d'arracher l'homme à toutes les misères de la nature déchue, particulièrement à cette frénésie de la passion que la famille empêche. On trouverait sur ce point des expressions pareilles dans l'article fameux de Brunetière, à propos du *Disciple*, *Revue des Deux Mondes*, 1ᵉʳ juillet 1889, p. 220, et dans la *Philosophia moralis* de Cathrein, Fribourg-en-B., 1915, n. 514. L'intérêt de l'individu se confond, par conséquent, avec l'intérêt social; le mariage qui fonde la famille donne à la société son unité première et à l'individu la paix. Enfin, il assure aux enfants la protection sans laquelle ils ne pourraient vivre et l'éducation morale. Cette considération est la plus importante, pour les théologiens modernes, comme elle l'était pour les scolastiques. L'indissolubilité est donc un des caractères du mariage en droit naturel. Pie IX et Léon XIII l'ont expressément rappelé. Les adversaires du divorce ont mis l'accent sur cette vérité, dans tous les pays où son établissement était discuté, spécialement en Italie. Cf. Capecelatro, *Il divorzio e l'Italia*, 1902; Gibilesco, *Del divorzio*, 1902; Novati, *Il matrimonio*, 1902.

b) *Le divorce.* — L'union matrimoniale est donc la seule que l'Église considère comme autorisée par le droit naturel. Billot, th. XXXIII, p. 336-340. En la justifiant contre les partisans de l'union libre, elle insiste sur les deux caractères fondamentaux : indissolubilité, monogamie. Ces caractères sont soumis à une critique minutieuse, car les partisans du divorce forment une majorité dans la plupart des États modernes, et nous nous bornerons à marquer ici (pour le surplus, voir le mot DIVORCE) que le divorce tend

à entrer dans le droit commun des nations. Sur ce point, l'opposition antique est rétablie entre la loi de l'Église et les lois du siècle, et il faut avoir le goût du paradoxe pour soutenir, comme on l'a fait récemment, que « par les empêchements dirimants, par les vices du consentement.., l'Église... comble le fossé qui existe entre sa législation ennemie du divorce et la législation française favorable à cette institution » I L. Ribot, *Des remèdes offerts par la législation canonique et la législation civile aux époux désunis*, thèse de la Faculté de Droit de Montpellier, 1923, p. 242. Les causes actuelles du divorce dans les divers pays du monde sont méthodiquement classées dans l'étude de Ruiz Moreno, *Las causas del divorcio y de la separacion de cuerpos en la legislacion comparada*, Buenos-Ayres, 1926. La discussion des projets de lois, soumis au Parlement argentin pour l'introduction du divorce, a été l'occasion d'un bon nombre d'études de statistique qui se rapportent à la pratique du divorce en Angleterre, aux États-Unis, en Argentine, en Uruguay. Cf. *Revue trimestrielle de droit civil*, octobre-décembre 1926, p. 1029 (R. Demogue).

c) *La polygamie.* — Quant à la polygamie, bien des auteurs soutiennent qu'elle est naturellement désirée par l'homme, et que les préjugés religieux et l'organisation économique y mettent des obstacles artificiels. Cette opinion a reçu sa forme la plus résolue dans *Les Mensonges conventionnels de notre civilisation* de Max Nordau, trad. française, Paris, 1906. M. L. Blum (*Du mariage*, Paris, 1908) admet aussi que l'homme est dominé pendant sa première période amoureuse par l'instinct polygamique. Mais ce mot de polygamie prête à équivoque : il vaut mieux dire caprice.

d) *Devoirs des époux.* — Les devoirs imposés aux époux par l'Église ont été niés par ceux qui prônent la liberté de l'amour, et plus particulièrement par ceux qui prêchent l'affranchissement complet de la femme. Des juristes, soumettant le mariage à la double loi de la liberté et de l'égalité, décident : « Chacun des époux doit être absolument maître de lui-même quant à sa personne. » Ainsi s'exprime E. Acollas, professeur à l'Université de Berne, dans *Le Mariage, son passé, son présent, son avenir*, Paris, 1880. Conséquence : le *debitum conjugale* n'est que « le droit au viol entre époux ». Cette austérité juridique a des conséquences beaucoup moins dangereuses que la liberté pratique dont le monde moderne a fait un dogme. Plus de devoir, mais, sans limitation morale, des accords en vue de tous les plaisirs. L'hygiène seule impose quelques règles aux époux. Quant aux enfants, comme la femme a le droit absolu de ne s'en point embarrasser, toutes les pratiques anticonceptionnelles sont implicitement légitimées : non seulement les moyens préventifs, mais l'avortement. « Un fœtus n'est qu'une portion du corps d'une femme; elle peut donc en disposer à son gré comme de ses cheveux, de ses ongles, de ses excréments, » lit-on dans la *Régénération*, sept. 1907, citée par Bertillon, *op. cit.*, p. 241. Celles qui appliquent cette théorie se comptent, chaque année, par centaines de mille en France, et la proportion n'est pas moindre en certains pays voisins. « Nous revendiquons avec simplicité le droit officiel à l'avortement, » écrit J. Renaud, *La faillite du mariage et l'union future*.

Ainsi contredite par des adversaires multiples et audacieux, l'Église ne change pas à sa doctrine un iota. Elle continue de mettre l'accent sur la fin primordiale du mariage : la procréation et l'éducation des enfants. *Codex*, can. 1013 § 1; cf. K. Böckenhoff, *Reformehe und christliche Ehe*, Cologne, 1912, parties II et III. Sur les ravages et sur la répression de l'avortement en France, on peut consulter de nombreuses thèses pour le doctorat en droit soutenues au cours de ces dernières années. Achard, Toulouse, 1917; Beltrami, Aix, 1921; Blet, Lyon, 1921; Epinat, Dijon. 1921; Rioufol, Toulouse, 1924.

Les doctrinaires qui nient le devoir de la procréation s'élèvent, naturellement, contre le principe de la hiérarchie conjugale. L'égalité de l'homme et de la femme dans le ménage est généralement affirmée par les socialistes, Ch. Thiébaux, *Le féminisme et les socialistes*, Paris, 1906. C'est un des articles traditionnels de leurs programmes. M. Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français de 1830 à 1850*, Paris, 1926. D'une façon générale, on peut dire que tous les partis « avancés » sont favorables à cette thèse. L'Église enseigne invariablement que le mari est chef du ménage, que la femme lui doit soumission. Mais elle ne condamne point indistinctement toute action pour l'extension des droits de la femme, et bon nombre de catholiques, tout en acceptant sans réserve l'enseignement de saint Paul et de toute la tradition, professent et propagent un féminisme raisonnable. Sur la position de l'Église à l'égard du féminisme, cf. Sertillanges, *Féminisme et christianisme*, Paris, 1908; Willems, *Philosophia moralis*, Trèves, 1919, p. 368 sq.

La bibliographie du féminisme est considérable, au moins par le nombre des travaux. Pour la France, cf. la *Bibliographie des sciences juridiques* de Grandin, Paris, 1926; pour l'Angleterre, le livre récent de A. R. Wadia, *The Ethics of feminism*, dont la troisième partie est consacrée aux rapports du féminisme et de l'institution du mariage. Voir sur ce livre *The Calcutta Review*, mars 1927, p. 346-354.

e) *Le célibat chrétien.* — Le même principe de la liberté de l'amour que l'on oppose au mariage chrétien est invoqué contre la doctrine chrétienne de la virginité. En outre, des théoriciens, à la suite de Fichte, ont représenté comme un être incomplet, qui n'a point réalisé toute sa personnalité, celui qui demeure dans le célibat : état contre nature, selon des moralistes que le scrupule hante surtout en cette rencontre; état contraire à l'hygiène, ajoutent des médecins implacables.

Mais d'autres hygiénistes administrent la preuve contraire, ainsi Ch. Févé, *L'instinct sexuel*, 2e éd., Paris, 1902, p. 317 sq.; Payen, *Déontologie médicale d'après le droit naturel*, Paris, 1922, p. 261. La notion étrange du *complementum sexuale* est écartée sans vaine discussion par les auteurs de Traités de Droit naturel, comme Meyer, *Institutiones juris naturalis*, t. II, n. 96. Enfin, des sociologues catholiques dont l'autorité, sur ce point, est, à tous égards, indiscutable, consacrent une part de leurs développements à justifier le célibat que n'inspire point l'égoïsme, à louer les bienfaits du célibat accepté en vue de mieux collaborer au bien social. Cf. Jordan, *Contre la dépopulation*, p. 21-24; Bureau, *Indiscipline...*, p. 323 sq., p. 368. Voir encore Verdier, *Le problème de la natalité*, Paris, 1917, p. 29 sq.; Castillon, *Trois problèmes moraux*, Paris, 1918, et les nombreuses études écrites pour justifier le célibat ecclésiastique.

4. *Le contrat.* — Les papes et les théologiens précisent que l'état de mariage est créé par contrat, et il semble, à première vue, que cette notion intéresse la technique du droit plutôt que la vie morale des nations, qu'elle n'a pu donner lieu qu'à des débats entre spécialistes pointilleux.

Et pourtant, c'est un des plus riches chapitres de notre littérature juridique et morale que celui de la dispute poursuivie depuis un demi-siècle autour de la notion de contrat. L'histoire même des diverses phases de cette dispute mériterait un long article, dont nous ne pouvons que suggérer les divisions essentielles; les éléments en seraient fournis par plusieurs grandes controverses qui se sont déroulées en Allema-

gne, en Italie, en France et, qui, actuellement encore, malgré l'identité de leur inspiration ne sont respectivement connues que dans le pays où elles se sont déroulées.

a) *Critiques adressées à la conception du contrat.* — L'idée de contrat, dégagée par les théologiens au XIIe siècle, exploitée par les régaliens dans les temps modernes, est devenue, à l'époque contemporaine, l'un des dogmes de toutes les philosophies qui considèrent la liberté comme un droit primordial de l'homme. La nouvelle École du Droit naturel aussi bien que l'École spiritualiste, Fichte et Gros aussi efficacement que Maine de Biran, ont poussé à l'extrême la notion générale du contrat : la volonté de l'homme, et elle seule, crée le droit. Cf. L. Tanon, *L'évolution du droit et la conscience sociale*, 3e éd., Paris, 1911, p. 6 (sur l'École historique et le droit naturel); J. Bonnecase, *La philosophie du Code Napoléon appliquée au Droit de famille*, dans *Revue générale du droit, de la législation et de la jurisprudence*, 1922, t. XLVI, p. 29-32 (sur l'École spiritualiste).

La conséquence de cette conception du contrat, on l'avait déjà aperçue en 1792; elle a été plus clairement encore définie lorsque commença, voici un demi-siècle, la grande offensive pour le divorce, chez les peuples latins. Le 27 mai 1879, Naquet déclare à la Chambre française : « Depuis 1789, le mariage est devenu chez nous un contrat civil; par conséquent, il doit obéir aux principes généraux qui régissent tous les contrats civils... il doit être susceptible de résolution comme tous les autres contrats civils. » *Officiel* du 28 mai 1879, p. 4385. Peu après, le 1er février 1881, en Italie, le ministre de la justice, Tommaso Villa déposait un projet de loi inspiré par les mêmes motifs : « Le contrat social n'est pas la base de *fait* de la société civile, non plus que de la famille. Mais cela n'empêche pas que la forme contractuelle constitue le fondement rationnel tant de la société que de la famille modernes... Maintenir le contrat malgré le dissentiment des conjoints, c'est créer une fiction de droit. » Voir *Bollettino officiale*, à cette date.

De nombreux ouvrages parurent entre 1880 et 1890, en France et en Italie, où cet argument tiré du droit commun des contrats était mis en lumière. En Italie, celui qui fit la plus grande impression est l'ouvrage de Marescalchi, *Il divorzio e la istituzione sua in Italia*, Rome, 1889, où les conséquences de la notion de contrat ne sont d'ailleurs pas rigoureusement déduites. La thèse a été reprise dans les ouvrages de Turchetti, *Il divorzio*, 1892; de Marchesini, *Il principio dell' indissolubilità del matrimonio e il divorzio*, Padoue, 1902; Cimbali, *La nuova fase del diritto civile*, Turin, 1907; Cosentini, *La réforme de la législation civile*, trad. fr., Paris, 1913. Chez ces auteurs, le caractère social du mariage n'est d'ailleurs point perdu de vue. Cimbali et Cosentini, notamment, cherchent à établir l'accord des exigences de la logique contractuelle et de l'intérêt général. Et pour chacun des auteurs que nous citons, il y aurait lieu dans une étude approfondie de marquer bien des nuances que nous regrettons d'omettre et qui sont importantes. Il convient enfin de noter que certains auteurs, communément classés sous l'étiquette de « partisans de l'union libre », ont pour principal objectif de soustraire le mariage à la réglementation de l'État et d'en faire un contrat purement privé. P. Abram, *L'évolution du mariage*, Paris, 1902.

Déjà en 1865, lors de la discussion du titre du mariage au Code italien, Vigliani, pour combattre le divorce, avait nié le caractère contractuel du mariage : « Le mariage, pas plus que la société civile, n'est un contrat. Le mariage est une grande institution sociale qui naît bien de la volonté du mari et de la femme, mais reçoit de la seule volonté immuable de la loi ses formes, ses règles et tous ses effets. En vain les époux, en contractant mariage, tenteraient-ils de régler leurs devoirs ou leurs droits, la constitution de la famille, les effets personnels de leur union d'une manière autre que celle prescrite par la loi. Or, quel est le contrat qui présente ces caractères? » Foschini, *I motivi del Codice civile italiano*, 2e édit., Naples, 1881. Et telle était encore l'opinion de Pisanelli; cf. Cattaneo et Borda, *Il Codice civile commentato*, Turin, 1865 (Relation du 15 juillet 1863 au Sénat).

Jusqu'au milieu du XIXe siècle, les défenseurs de la doctrine traditionnelle s'étaient bornés à rectifier l'erreur des civilistes en opposant à leur théorie du contrat celle du contrat-sacrement. Nombreux sont les jurisconsultes qui, au cours des cinquante dernières années, ont pensé faire échec à l'un des arguments principaux des partisans du divorce en niant que le mariage fût un contrat. Telle a été l'attitude prise en Italie par Gianturco, qui, dans son *Sistema di diritto civile*, Naples, 1885, t. II, p. 2, observe que le mariage ne rentre pas dans la définition que donne du contrat le Code italien et n'obéit pas aux règles du contrat; par Gabba, *Il divorzio nella legislazione italiana*, Turin, 1885, qui ne voit entre le mariage et les contrats qu'une analogie sans portée juridique.

La très ardente lutte menée contre le divorce par des savants comme Cenni, Gabba, Salandra, Tempia, assura la victoire aux partisans de l'indissolubilité et le discrédit de la notion du mariage-contrat, qui fut abandonnée par Villa, combattue par Pasquale Fiore, *Sulla controversia del divorzio in Italia*, Turin, 1891, Monaldi, *L'istituzione del divorzio in Italia*, Florence, 1891, rejetée par le Congrès juridique de Florence en 1892. Cf. G. Caby, *Le principe de l'indissolubilité du mariage et la séparation de corps en droit italien*, thèse, Paris, 1924, p. 53 sq., et la thèse de L. Daudet, Paris, 1909.

La notion de contrat a été soumise à une critique profonde par A. Cicu, professeur à l'Université de Bologne dans une leçon d'ouverture de son Cours de droit civil qui, remaniée, a paru sous le titre *Matrimonium seminarium reipublicæ*, dans *Archivio giuridico*, t. LXXXV, p. 111-143.

La plus ancienne expression que nous ayons relevée de cette théorie, en France, se trouve dans un ouvrage aujourd'hui oublié, qui ne manque point de vigueur, d'un disciple de Le Play, le comte de Bréda, *Considérations sur le mariage au point de vue des lois*, Lyon, 1877 : « La plupart des erreurs modernes, y lit-on, viennent précisément de la théorie qui met des contrats à l'origine ou à la base de toutes les institutions sociales ou politiques. » P. 38. Et l'auteur montre les dangers du terme : contrat. Un quart de siècle s'écoula sans que cette opinion trouvât, chez nous, quelque crédit. On en avait perdu le souvenir quand, en 1902, Ch. Lefebvre, professeur à la Faculté de droit de Paris, connu par de nombreux travaux sur le mariage et qui avait déjà pris position depuis plusieurs années fit une conférence qui eut quelque retentissement, sur ce sujet : *Le mariage civil n'est-il qu'un contrat?* Cf. *Nouvelle revue historique de droit*, 1902, p. 300 sq. « Toujours, il m'a semblé que le lien conjugal n'a pas été et ne doit pas être conçu en droit comme un lien vraiment contractuel et que l'*état de mariage* avec ses devoirs tracés dans la loi ne peut être ramené à un ensemble d'obligations conventionnelles. Il y a, pour attacher les conjoints l'un à l'autre, un autre élément non moins essentiel que leur consentement et qui porte plus loin que leur double volonté : l'autorité divine dans le sacrement de mariage, l'autorité sociale dans le mariage civil. » *Loc. cit.*, p. 301. Le fondement

de la thèse « institutionnelle » est dans cette observation que « ce n'est pas de la convention, mais de la loi que dérivent les engagements et le lien formés dans le mariage : ce qui doit bien suffire, ce semble, pour faire voir que le mariage n'est pas rien qu'un contrat et que même, principalement, il ne tient pas du contrat. » *Ibid.*, p. 324. L'état des personnes n'est point réglé par des contrats. La forme même du mariage, qui pourrait induire en erreur n'est pas celle des vrais contrats : le lien se noue par autorité publique « au nom de la loi » et par le ministère de l'officier public, «... l'institution du mariage n'a été que l'union naturelle disciplinée et consacrée dans l'état social comme union légitime, mais consacrée et disciplinée par voie d'autorité, non par voie de contrat. » *Ibid.*, p. 331. Historiquement, c'est la société qui a organisé le mariage (empêchements, solennités, etc.) et non point la libre volonté des individus. L'état et le lien conjugaux doivent être, ont été, en fait, placés hors de l'atteinte des conventions.

Depuis un quart de siècle, nombreux sont les ouvrages où la nouvelle doctrine a été soutenue. R. Japiot, *Des nullités en matière d'actes juridiques*, Paris, 1909, p. 255 sq., l'adopte avec quelques réserves. Le rôle de l'État a été mis en lumière par Gounot, *Le principe de l'autonomie de la volonté en droit privé*, thèse, Paris, 1912. « La destination naturelle du mariage, fait observer cet auteur, n'est pas de créer entre deux êtres des obligations personnelles se servant mutuellement de cause, d'engendrer une situation contractuelle dont le maintien serait subordonné à l'exécution des engagements réciproques des contractants, mais de donner naissance à une famille nouvelle, d'assurer la procréation et l'éducation des enfants, de sauvegarder dans le bon ordre la perpétuité de la grande famille humaine. » *Op. cit.*, p. 259. En conséquence, l'État organise le mariage, les particuliers ont seulement la faculté d'*adhérer* à cette organisation; une fois leur adhésion donnée, leur volonté est désormais impuissante et les effets de l'institution se produisent automatiquement. Que le législateur modifie le statut de la famille, sa décision s'étend même aux mariages antérieurs à la nouvelle loi : ce qui ne se comprendrait pas dans un contrat. Soustraire le mariage au caprice des volontés individuelles, soumettre ces volontés au fins de l'institution, tel est l'intérêt social : « La famille née du mariage constitue un centre organisé et hiérarchisé d'intérêts, de pouvoirs et de fonctions, un organisme naturel, dont les individus sont les membres vivants, non les maîtres souverains et qui, pour devoir son origine à une manifestation de volontés individuelles, n'en constitue pas moins, une fois créé, une réalité juridique autonome et indépendante, ayant sa raison d'être propre et faite pour durer autant que l'exige cette raison d'être. » *Op. cit.*, p. 262. Dans les articles que nous avons signalés, J. Bonnecase montre avec finesse ce qu'il faut entendre par une institution juridique et comment le mariage répond à la définition. *Art. cit.*, *Revue générale de droit...*, 1922, p. 50 sq. Ce n'est pas sans raison, on le voit, que H. Morin, dans *La révolte des faits contre le Code*, Paris, 1920, p. VI, mentionne l'incurie des codificateurs qui ont considéré le mariage « comme un simple contrat, abstraction faite de sa fonction qui est de perpétuer la race. » —« Le mariage n'est pas et ne peut pas être un contrat », écrit R. Vanhems, *Le mariage civil*, Paris, 1904, p. 247, « il est l'union naturelle d'un homme et d'une femme, établie volontairement entre eux et sanctionnée par la loi. » Voir encore Hauriou, *Principes de droit public*, 2e éd., p. 203.

En Allemagne, la négation de l'idée de contrat fut, nous semble-t-il, moins systématique et plus désintéressée. On la trouverait incidemment exprimée, au cours d'analyses toutes dogmatiques. « A quoi bon cette notion de contrat? » se demande Moy, *Von der Ehe...*. p. 18. « Les contrats sont le résultat d'un accord, comment pourraient-ils en être le fondement? Ce n'est point parce que nous avons conclu un contrat que nous sommes d'accord, mais parce que nous sommes d'accord, nous avons conclu un contrat. » Lingg, *Die Civilehe*, invoque l'histoire, qui témoigne contre la reconnaissance d'un contrat de mariage dans l'ancien droit; cf. Hartmann, *op. cit.*, 1871, p. 58 sq. D'assez nombreux canonistes allemands écartent l'idée de contrat, et notamment Scherer, Schulte, Laemmer.

Parmi les civilistes modernes, plusieurs défendent la notion de contrat, notamment Planiol et Capitant dans leurs Traités de droit civil. « La seule conception qui corresponde à la réalité des choses est une conception mixte : le mariage est un acte complexe, à la fois contrat et institution », écrit Rouast, *op. cit.*, p. 56 sq.

b) Réponse à ces critiques. — Les adversaires de la notion contractuelle n'exagèrent-ils point l'enjeu du débat où ils sont engagés?

Certes, considérer le mariage comme un simple contrat, c'est le soumettre au caprice des volontés individuelles, justifier au moins le divorce par consentement mutuel. Mais l'appeler un état, ce n'est point en garantir la durée. « Le mariage, dit-on, est un état dans la société, d'autres ont soutenu qu'il était une situation. Quelle conséquence tirer de la solution de ce problème en faveur des auteurs du projet? Si le mariage est une situation, on doit pouvoir en changer; si c'est un état, il faut convenir qu'il est soumis à la situation. » Ainsi raisonne Chevalier, sans élégance excessive, *Moniteur* du 6 Messidor an IX, p. 114. Et Naquet déclare au Sénat : « Lorsqu'un état a cessé d'exister en fait, on chercherait vainement une bonne raison, au point de vue civil, pour le laisser subsister sous une forme fictive. » *Journal officiel*, 28 mai 1884. Que l'on parle d'état ou de contrat, la fermeté du lien ne sera guère assurée si l'on ne reconnaît, au-dessus des volontés individuelles qui créent le contrat ou maintiennent l'état de mariage, au-dessus de la puissance publique qui réglemente le contrat ou l'état de mariage, un principe supérieur à la volonté des époux et à celle du législateur. C'est bien la pensée de la plupart des adversaires de l'idée de contrat. Le mariage leur apparaît comme un état stable, parce qu'ils en subordonnent rigoureusement les lois à l'intérêt social. Cicu va jusqu'à nier que, dans le mariage, les époux conservent leur autonomie, cette autonomie des intérêts que le contrat suppose et maintient. « On y voit non point un intérêt commun, mais unité d'intérêt... union, unité de vie... transformation de l'intérêt individuel en intérêt supérieur. » *Op. cit.*, p. 134. « A la différence du contrat, il n'y a point dans le mariage d'intérêts individuels, ni réciproques, ni communs, mais un unique intérêt supérieur, auquel les volontés des époux doivent respectueusement se soumettre. » *Ibid.*, p. 136. L'unité de vie, la permanence de cette unité, tels seraient les principes supérieurs qui s'imposent aux époux. Normalement, ces principes se traduiront et seront justifiés avec une force éclatante par les enfants; mais dans tout mariage les volontés individuelles se renoncent elles-mêmes, au profit d'un idéal qui, désormais, les asservit. Telle est la conclusion essentielle de Cicu. En France, la philosophie a moins de part dans l'école « institutionnelle » et l'on insiste presque exclusivement sur la fin sociale du mariage.

Quel que soit le talent des défenseurs de la thèse « institutionnelle » — et peu de théories ont été défen-

dues avec autant de science et de talent — cet état qu'ils suspendent entre le droit public et le droit privé, qu'ils détachent des volontés individuelles sans le placer expressément sous la tutelle divine, paraît aux théologiens et aux canonistes précaire. Il nous semble que l'on peut caractériser ainsi la pensée de l'Église : les consentements individuels qui sont à la base de la société conjugale ont une importance majeure, dont la notion de contrat rend énergiquement compte; mais l'usage des peuples civilisés, la nature et la volonté divine ont fait du mariage un contrat *sui generis* et rendu sans péril le rôle de la liberté qui s'arrête dès le moment où le lien est formé, à qui déjà des limites sont imposées à l'instant du contrat.

Que le mariage soit un contrat, un contrat véritable et synallagmatique, les canonistes le prouvent en identifiant dans le mariage tous les éléments d'un contrat : deux parties; un objet matériel, les personnes et un objet formel, *individua vitæ consuetudo;* le consentement légitime; une cause, la procréation et, secondairement, le secours mutuel et le remède à la concupiscence; l'obligation de fidélité et de service conjugal. Cappello, *op. cit.*, p. 20; Wernz-Vidal, *op. cit.*, p. 38.

Seulement, ce contrat est d'un genre particulier. C'est un contrat naturel. Les consentements requis pour sa formation ne peuvent être suppléés. Les droits qu'il fait naître sont immuables et ses effets essentiels ne dépendent point de la volonté arbitraire des parties. Il est enfin perpétuel. D'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, 5e éd., p. III, § 426. Tout cela résulte du seul droit naturel, qui suffit à assurer au mariage un caractère religieux et sacré, comme dit Léon XIII. Combien ce caractère devient plus évident si l'on considère l'origine du contrat, que Dieu lui-même a institué, son but : la multiplication des fidèles et des saints, sa signification : l'union de Jésus-Christ et de l'Église.

Ainsi, la notion de contrat est gardée avec soin par l'Église. Le cardinal Gasparri juge sévèrement ceux qui le rejettent. *Op. cit.*, t. I, p. 3. Les périls que l'on redoute de la liberté individuelle sont conjurés dès lors que l'on ne sépare point le sacrement du contrat. Et la doctrine de l'Église s'oppose avec une fermeté croissante à cette dissociation.

5. *Le contrat-sacrement.* — Entre baptisés, tout contrat de mariage est un sacrement. *Codex*, can. 1012 : § 1. *Christus Dominus ad sacramenti dignitatem evexit ipsum contractum matrimonialem inter baptizatos.* § 2. *Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum.*

Il y a identité réelle du contrat et du sacrement, la raison peut les distinguer, les dissocier, mais un seul, un même acte les réalise. Le Tribunal de la Rote, en 1910, a eu l'occasion d'énoncer qu'il s'agit là d'une vérité *proxima fidei*. *Acta apost. Sedis*, t. II, p. 933. « Entre chrétiens, pas de contrat valide qui ne soit sacrement et pas de sacrement de mariage qui ne soit contrat valide. Sans que l'Église en ait fait un dogme de foi, il est impossible de le contester. » Fourneret, *Mariage chrétien*, p. 16.

Le contrat de mariage n'a point changé de nature par son élévation à la dignité de sacrement, mais Jésus-Christ *mutavit ordinem, quatenus illud reddidit supernaturale...*, Gasparri, *op. cit.*, t. I, p. 22. La distinction du contrat et du sacrement ne peut être faite que *ratione*. Voir encore Palmieri, *Tract. de matrim.*, th. X, p. 73; Billot, th. XXXVII.

L'inséparabilité du contrat et du sacrement ayant été affirmée explicitement par les papes Pie IX et Léon XIII, toutes les divergences entre théologiens sur ce sujet même ont été apaisées et, par voie de conséquence, leurs controverses sur plusieurs autres sujets.

D'abord, il n'est plus possible d'enseigner, comme le faisaient encore Carrière et les *Salmanticenses*, que les parties sont en mesure de contracter mariage à l'exclusion du sacrement. Voir notamment les explications de Sasse, t. II, p. 388. La *Théologie de Malines* fait observer que le contrat n'existerait pas plus que le sacrement « puisqu'il a été passé sous une condition impossible ».

Et le débat sur la revalidation du mariage des infidèles convertis semble clos. Puisque tout contrat de mariage valide entre baptisés est un sacrement, par le simple fait du baptême, le contrat est élevé à la dignité d'un sacrement véritable et parfait. Cette opinion est commune et peut être regardée comme certaine. Billot, th. XXXVIII. Une rénovation expresse ou tacite du consentement n'est pas utile. Les S. C. de la Propagande et du S. Office l'ont déclaré. Voir *Collect. S. C. de Propag. Fide*, n. 932 (a. 1841), 1195 (a. 1860) et Pie IX, le 27 septembre 1848. Wernz, p. 47-49; De Smet, *op. cit.*, p. 152 sq. Sasse, *op. cit.*, t. II, p. 390, propose une explication ingénieuse, mais où transparaît l'artifice : les infidèles appartiennent à l'Église virtuellement, *destinatione;* et leurs mariages sont, virtuellement, des sacrements. Il faut donc supposer qu'ils contractent avec cette condition sous-entendue : que s'ils reçoivent le baptême, leur contrat sera élevé à la dignité de sacrement.

Sur un point, la notion du contrat-sacrement donne lieu encore à quelques difficultés. Le fidèle qui épouse une infidèle reçoit-il le sacrement de mariage? Certains auteurs répondent affirmativement : ainsi, Palmieri, Rosset, et, plus récemment Pesch, t. VII, n. 728; Sasse, *op. cit.*, t. II, p. 390 sq., dont voici les arguments : pourquoi l'infidèle qui peut être ministre du baptême ne le sera-t-il point du mariage? Pourquoi parce que l'un des époux serait empêché de recevoir le sacrement, l'autre époux, qui est idoine, en serait-il privé? Comment enfin expliquer qu'un tel mariage soit de la compétence de l'Église (comme il appert de l'empêchement de disparité de culte), s'il n'est qu'un contrat? Lehmkuhl, dans une note ajoutée à la dissertation de Sasse, rejette ce dernier argument, dont la faiblesse est évidente, mais en ajoute deux autres : 1° Le mariage contracté avec dispense entre fidèle et infidèle est indissoluble au même titre que le mariage entre deux fidèles, or, l'indissolubilité s'explique toujours *ex ratione sacramenti;* 2° Le mariage entre fidèle et infidèle signifie l'union du Christ avec les divers membres de l'Église. Ce signe de la grâce ne doit-il pas être efficace en celui qui est capable de recevoir la grâce?

Mais beaucoup de théologiens sont enclins à maintenir dans toute sa rigueur la maxime : *Matrimonium non potest claudicare*, le mariage est un et indivisible, ne peut être sacrement pour l'un des époux alors qu'il ne l'est point pour l'autre : ils invoquent l'indivisibilité du contrat, du contrat-sacrement, la *relatio æquiparantiæ* qui implique identité d'obligation pour l'une et l'autre partie, unité de nature du lien matrimonial. N. Gihr, *Sakramentenlehre*, Fribourg-en-B., 1903, t. II, p. 424. Et c'est en application de la même maxime que l'on admet généralement que le mariage de l'infidèle qui se convertit, son conjoint demeurant païen, ne devient pas un sacrement. De Smet, *op. cit.*, p. 153 sq.; Wernz, p. 49-52; Billot, th. XXXVIII.

3° *L'analyse du contrat-sacrement.* — 1. *La formation du lien.* — La doctrine actuelle du sacrement de mariage peut être présentée en un chapitre bref, puisque le progrès de la dogmatique est caractérisé par l'élimination des controverses et la simplicité des définitions. Le tableau que nous en ferons contiendra peu de traits nouveaux : simplement, il montrera le destin des grands débats du Moyen Age.

Si nous examinions toute la théorie des conditions

requises pour la validité du consentement, cause du contrat-sacrement, les transformations les plus sensibles nous apparaîtraient en cette théorie, et elles sont principalement d'ordre administratif. Elles se rapportent, en effet, aux solennités que le decret *Ne temere* du 2 août 1907 (dont les dispositions sont adoptées par le *Codex*) a modifiées. Cette réforme sera étudiée au mot PROPRE CURÉ. L'excellent livre de A. Boudinhon sur *Le mariage et les fiançailles. Commentaire du décret* NE TEMERE, 8e édit., Paris, 1912 et l'ouvrage déjà cité de Fourneret contiennent tous les renseignements utiles. Notons seulement que le rôle du prêtre est devenu actif, que les mariages de surprise sont donc aujourd'hui invalides. Le Code maintient la possibilité des mariages secrets, c. 1104-1107. Il réglemente le mariage par procureur et par interprète, c. 1089-1091. Le mariage par lettre semble exclu par les termes du can. 1088 § 1 : « pour qu'un mariage soit validement contracté, il est nécessaire que les parties soient présentes ou représentées par un procureur. » Jusqu'à la publication du *Code*, la validité du mariage contracté *per epistolam aut nuntium* était admise. Voir une cause jugée en 1910, dans *Acta apost. Sed*, t. II, p. 297 sq.

La célébration du mariage est réglementée par les can. 1094 sq. du *Codex*. Sur le temps et le lieu de la célébration, cf. Fourneret, *op. cit.*, p. 165-169. Sur les cérémonies, voir BÉNÉDICTION NUPTIALE, t. II, col. 629; De Smet, *op. cit.*, p. 164-176; A. Villien, *La discipline des sacrements. Le mariage*, dans *Revue du clergé français*, 1913, p. 5-32 et 1914, p. 264-286 (article qui contient beaucoup de renseignements historiques); Gasparri, *op. cit.*, t. II, p. 222 sq.

Les considérations d'ordre théologique n'ont eu aucune part dans cette réglementation des formes. En revanche, la détermination du contenu du consentement a été, dès l'époque classique, l'œuvre commune des théologiens et des canonistes. Le canon 1081, § 2 du Code s'en occupe. Il est ainsi conçu : *Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat jus in corpus perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem.* « Le consentement matrimonial est un acte de volonté par lequel l'une et l'autre partie (contractante) donne d'une part, accepte de l'autre un droit sur le corps, perpétuel et exclusif, en vue des actes normaux de la génération. » Le but voulu et accepté par les deux parties, c'est donc la *copula carnalis*. Il n'est pas indispensable que les contractants se rendent très exactement compte de la nature des relations conjugales, mais il faut qu'ils sachent la fin du mariage Can. 1082, § 1. L'ignorance n'est plus présumée après la puberté, c'est-à-dire que, en fait, ceux qui ont l'âge requis pour contracter mariage (16 et 14 ans) sont censés savoir à quoi ils s'engagent. *Ibid.*, § 2. Exemple de nullité pour ignorance dans *Acta sanctæ Sedis*, t. XXI, p. 162 sq. Il y a controverse entre les auteurs sur la science que doivent avoir les époux pour contracter validement mariage. Les uns, s'appuyant sur les expressions du Code et sur une décision de 1919, *Acta apost. Sedis*, t. XIII, p. 54 sq., n'exigent qu'une connaissance générale du *consortium* et de son but. Wernz-Vidal, *op. cit.*, p. 547; *Revue ecclés. de Metz*, 1925, p. 273 sq.; De Smet, *op. cit.*, p. 460. D'autres pensent que les époux doivent savoir que le but du mariage ne peut être atteint sans l'union des corps. Cappello, *op. cit.*, n. 582; Vlaminck, *op. cit.*, n. 524.

Les contractants peuvent-ils s'engager à observer la continence? La question n'est point quotidienne. mais elle se pose assez souvent, le P. Rett, par exemple. l'atteste à la fin d'un article de la *Zeitschr. für kathol. Theol.*, 1909, p. 590 sq. · *Die Josephsche in ihren Original und ihre Nachahmung.*

Les auteurs distinguent selon que la chasteté est condition du mariage ou stipulée par un pacte adjoint. Dans ce dernier cas, il ne saurait y avoir grande difficulté : on admet assez communément que le *jus ad copulam*, qui est de l'essence du mariage, peut être lié, qu'il est loisible aux époux de renoncer à l'*exercice* de leurs droits : ces droits ne cessent point, pour autant, de demeurer intacts.

Mais la discussion est vive sur la valeur du mariage contracté sous la *condition* de garder perpétuellement la continence. Un certain nombre d'auteurs, et notamment Lehmkuhl, *op. cit.*, t. II, n. 882; Marc, *Theologia moralis*, t. II, n. 1973; Wernz, *op. cit.*, p. 612-616 (longue note du P. Vidal), considèrent un tel mariage comme valide. Ils invoquent encore la distinction entre l'existence et l'exercice du droit : cette condition de la chasteté perpétuelle n'empêcherait point le droit d'exister, puisque l'époux qui aurait des relations avec une tierce personne commettrait un adultère. Et elle laisserait intact l'usage des autres droits nés du mariage. Enfin, n'a-t-elle pas été posée lors du mariage entre saint Joseph et la vierge Marie? et au contrat de plusieurs personnes appelées à la sainteté, sainte Pulchérie, saint Henri et sainte Cunégonde?

La plupart des théologiens et des canonistes professent l'opinion contraire. La réfutation des arguments que nous venons d'énumérer est présentée notamment par Gasparri, *op. cit.*, t. II, p. 93 (dans la seconde édition, t. I, p. 77, un tout autre sentiment était exprimé) et, en termes presque identiques, par Cappello, p. 670. Exclure à perpétuité l'exercice du droit, n'est-ce pas exclure le droit lui-même qui consiste dans la *potestas utendi*. *Matrimonii substantiæ*, écrit Benoît XIV, *non repugnat matrimonio non uti, sed uti non posse. De syn. dioc.*, l. XIII, c. XXII, n. 12. En quoi peut consister un droit que l'on accorde sous la condition qu'il ne sera jamais exercé ? *Impossibile est*, fait observer le cardinal Billot, *ut causa translotiva dominii ipsissima causa sit qua auferlur naturalis et spontanea dominii consequentia scilicet libera utendi facultas. op. cit.*, th. XXXV, ad 1um. Des exemples historiques allégués, il n'en est pas un où l'on puisse prouver que la continence fut observée en conséquence d'une condition mise au contrat matrimonial. On peut admettre avec saint Thomas que Marie avait fait vœu de virginité et que le Saint-Esprit lui communiqua le propos de saint Joseph d'observer la continence. Voir la bibliographie relative à sainte Cunégonde, dans De Smet, *op. cit.*, p. 131, n. 6.

Ces unions contractées, *dummodo perpetuam servemus castitatem*, devront, par faveur pour le mariage, être regardées comme valides. Mais il ne convient pas de favoriser ni même d'autoriser une condition dont l'effet est si vivement controversé.

Toute condition contraire à l'un des trois biens du mariage rend le contrat nul, de droit naturel et de droit divin. Et il suffit que l'une des parties la pose : l'acceptation expresse ou tacite de l'autre partie constitue un pacte qui détruit le consentement matrimonial; le refus signifie *dissensus* Le plus souvent, ces pactes concernent le second bien, *prolem* : la condition de n'avoir point d'enfant, d'user du mariage contrairement à ses fins naturelles, de subir la castration, rend vain le consentement au mariage. La condition d'élever les enfants dans l'infidélité ou l'hérésie est considérée par les uns comme dirimante, par la plupart comme non écrite, étant simplement *turpis*. On discute encore si la condition de tuer les enfants ou de provoquer l'avortement sont contraires à la substance du mariage ou seulement *turpes*. Pour la première opinion, cf. Wernz-Vidal, *op. cit.*, p. 609, note 33; Cappello, *op. cit.*, p. 664 sq. Pour la seconde, De Smet, *op. cit.*, p. 130.

Toutes les qualités du consentement requises par le droit classique sont maintenues en droit moderne : il doit être personnel, libre, simultané, légitime; il doit, en outre, être sincère : le consentement feint ou simulé est sans valeur. *Acta sanctæ Sedis*, t. XXIII, p. 14 sq. (1885); *Acta apost. Sedis*, t. III, p. 525 sq. (1911). La fiction ou simulation se vérifie dans trois cas : ou bien les époux, tout en exprimant leur consentement, n'ont pas l'intention de contracter, ou bien, ils ont l'intention de contracter, mais non de se conférer *jus ad corpus*, ou bien, l'intention de contracter et de s'obliger, mais de ne point exécuter leur engagement. Cappello, p. 630-640. Ce dernier mode de simulation ne rend point le mariage invalide. Au contraire, exclure *positivement* le *jus ad corpus*, qui est de l'essence du mariage, ou l'une des propriétés essentielles du mariage (unité, perpétuité), c'est n'avoir point la volonté véritable de contracter mariage. La jurisprudence récente de la Rote n'exige point que cette intention de ne pas s'obliger soit exprimée dans un pacte. *Acta apost. Sedis*, t. V, p. 312 (1er mars 1913) et t. VII, p. 292 (7 février 1915). La simulation complète se rencontre seulement dans le premier des cas que nous avons énumérés : *intentio non contrahendi*. La sincérité du consentement est toujours présumée, can. 1086, § 1. Et la preuve de la simulation, qui est un fait de conscience sera difficile à produire. Les canonistes modernes admettent ordinairement qu'elle résulte du concours de ces trois éléments : l'aveu du simulateur (surtout s'il est fait sous serment, aussitôt après le contrat), l'existence d'une cause manifeste de simulation, des circonstances qui l'expliquent. Si la simulation, bien que réelle, ne peut être établie, le mariage reste valide au for externe, alors qu'il est nul au for interne. Théologiens et canonistes se demandent si le simulateur commet un sacrilège. La plupart le nient : il y a, disent-ils, *dissimulatio*, fiction d'un acte non sacramentel : *Non ponitur actio sacramentalis seu materia et forma sacramenti quæ sita est in contractu valido, quia contrahens sua simulatione reddit nullum contractum, ideoque, deficiente materia et forma sacramenti, i. e. contractu valido, deest quoque simulatio proprie dicta.* Cappello, *op. cit.*, p. 633. Cette opinion nous paraît contestable, à cause de l'inséparabilité du contrat et du sacrement : le consentement feint au mariage emporte semble-t-il à la fois simulation du contrat et du sacrement, mensonge et sacrilège. Les canonistes discutent encore les obligations du simulateur et s'il est tenu de revalider le mariage. *Ibid.*, p. 634

Un consentement valide ne peut être donné par ceux qui sont privés de raison soit provisoirement (enfants, individus en état d'ébriété ou de sommeil hypnotique), soit habituellement (fous). On discute sur le cas des monomanes. Voir les traités de médecine pastorale, ainsi Olfers, *Pastoralmedizin*, p. 116. Le mariage peut être validement contracté par un fou dans un intervalle lucide : en cas de doute sur l'état d'un *amens* au moment où il a contracté mariage, on admettra qu'il était en période d'*amentia*. *Acta apost. Sedis*, t. VII, p. 572 (1915) et t. XII, p. 338 (1918). Sur le critère de la démence (incapacité de raisonner), la distinction entre la folie subite et la démence progressive, cf. *Canoniste contemporain*, 1920, p. 422 (résumé de la sentence de la Rote, 23 déc. 1918). Cas de démence progressive, *ibid.*, 1922, p. 125 (Rote, 13 février 1913); de folie complète, *ibid.*, 1921, p. 226 (Rote, 14 novembre 1919).

L'erreur, le dol, la violence entraînent dans certains cas la nullité du mariage. Sont causes de nullité : l'erreur sur la personne, can. 1083, § 1, ou sur une qualité substantielle, *ibid.*, § 2, 1° (c'est-à-dire sur une qualité qui détermine la personne avec qui l'on entend contracter, ce cas s'est plusieurs fois rencontré) ou sur une condition *sine qua non* posée au mariage. Le Code ajoute encore l'*error conditionis*, can. 1083, § 2, 2° : (l'interprétation de ce dernier point soulève quelques difficultés, cf. Cappello, *op. cit.*, p. 621). L'erreur simple sur les caractères du mariage n'entraîne pas nullité, can. 1084, mais seulement l'erreur sur l'objet substantiel.

La crainte grave, venant de l'extérieur, injuste et à laquelle on ne peut se soustraire qu'en consentant entraîne la nullité dudit mariage. Can. 1087, § 1. La crainte peut n'être pas cause directe de la nullité du mariage, mais de la simulation qui rend le mariage nul; alors, il n'est point requis de faire la preuve de la gravité de la crainte. Rote, 8 mars 1913, dans *S. Romanæ Rotæ decis.*, t. V, p. 210 sq. Le chef de violence et de crainte est le plus souvent invoqué devant les tribunaux ecclésiastiques compétents en matière matrimoniale. Dans une étude juridique et pratique, il appellerait de longs développements. On trouvera la bibliographie et quelques décisions récentes dans De Smet, *op. cit.*, p. 468-474. Voir encore Fourneret, *op. cit.*, p. 125-132; Wernz-Vidal, *op. cit.*, p. 580 sq. Cappello, *op. cit.*, p. 642 sq.; Gasparri, *op. cit.*, t. II, p. 45 sq. Plusieurs points ont donné lieu à de vives discussions : d'abord, l'appréciation de la gravité de la crainte et particulièrement la notion de crainte révérentielle. Il y a, sur ce sujet, un bon nombre de décisions récentes dont on peut voir la liste dans De Smet, *op. cit.*, p. 471, note 1 (ajouter la cause Vanderbilt-Marlborough). Cf. *Revue théologique française*, 1903, p. 20 sq. Les canonistes se demandent quelle est la source de cet empêchement de *vis et metus*, dans le cas où la liberté est simplement diminuée, non pas tout à fait paralysée (car alors la nullité procéderait, évidemment, du droit naturel) : l'opinion la plus répandue invoque seulement le droit ecclésiastique. On se demande encore dans quelles conditions la crainte est suffisamment injuste pour invalider le consentement, s'il faut qu'elle soit injuste *quoad substantiam* ou s'il suffit qu'elle le soit *quoad modum;* enfin s'il est requis pour la nullité du consentement que l'inspiration de la crainte injuste ait eu lieu *en vue* d'extorquer le consentement. Cf. J. Adloff, dans *Bulletin ecclésiastique de Strasbourg*, 1922, p. 111-116, qui sur le dernier point répond négativement, par une interprétation qui nous semble rigoureusement exacte des canons du *Code*. En sens contraire : Wernz, p. 587 sq.

Comme le mariage jouit de la faveur du droit, *gaudet favore juris*, il faut, en cas de doute sur la validité, conclure par l'affirmative. Can. 1014. Cette règle a été reconnue même en faveur des infidèles, voir les Instructions de la S. C. du Saint-Office du 18 décembre 1872 et du 24 janvier 1877, dans *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, t. II, n. 1392 et 1465. Par exception, si un seul des époux infidèles se convertit, et que l'on doute de la validité de son mariage, on conclura à l'invalidité, en faveur de la foi. Cf. Instructions de la S. C. du Saint-Office, 19 mai 1892, 26 avril 1899, *Coll. cit.*, n. 1797, 2014; les décisions des années 1909 à 1913 de la Rote citées par Wernz, *op. cit.*, p. 54, n. 98 et Code, can. 1127.

2. *Dissolution du lien.* — Le contrat matrimonial peut être nul pour trois causes : inhabileté des parties, invalidité du consentement, omission des formes substantielles. Les parties peuvent alors demander soit la revalidation — simple ou par *sanatio in radice* — voir EMPÊCHEMENTS DE MARIAGE, t. IV, col. 2493 sq., et pour le droit récent, Fourneret, p. 321-333 (en ce qui concerne la première cause, la revalidation ne peut être demandée que si l'empêchement était de droit ecclésiastique), soit la nullité, *ibid.*, p. 337-351.

Un mariage valide ne peut être dissous par le

pouvoir séculier, car la loi de l'indissolubilité est de droit naturel secondaire et confirmée par le droit divin positif. Mais les trois causes de dissolution admises par le droit classique de l'Église sont encore aujourd'hui reconnues : le privilège paulin qui fera l'objet d'un article dans ce *Dictionnaire* (sur les controverses récentes, cf. De Smet, *op. cit.*, p. 291 sq.), la profession religieuse et la dispense pontificale.

La profession solennelle dans un ordre religieux proprement dit dissout le mariage non consommé. Can. 1119. La collation des ordres sacrés n'a point le même effet, ni les vœux simples soit temporaires soit même perpétuels. On trouvera les catégories d'ordres à vœux solennels dans Fourneret, *op. cit.*, p. 194 sq. La controverse au sujet de l'efficacité des vœux simples émis par les membres de la Compagnie de Jésus qui, depuis Grégoire XIII, divisait les théologiens (cf. Fahrner, *op. cit.*, p. 308-310, qui cite les opinants) est terminée. L'efficacité de la profession solennelle a sa source dans le droit ecclésiastique, d'après l'opinion la plus répandue aujourd'hui, la seule, fait observer Fahrner, qu'autorise l'histoire, bien que certains auteurs aient fondé cette efficacité sur le droit naturel ou sur le droit divin. Fahrner, *op. cit.*, p. 296-301; De Smet, *op. cit.*, p. 288 sq., où l'on trouvera la liste des opinions anciennes et modernes.

Tout mariage non consommé peut être dissous par l'autorité du Souverain Pontife, can. 1119. Voir ci-dessus, t. IV, col. 1469-1470. Les canonistes modernes font observer qu'il ne s'agit point là d'une dispense au sens strict (*relaxatio legis*) mais d'une véritable dissolution du lien. Cette dissolution ne pouvant être accordée que par Dieu, l'Église en la prononçant, n'exerce pas un pouvoir propre, mais un pouvoir ministériel et instrumental. Elle ne l'exercera donc légitimement que si une juste cause est invoquée. Un décret de la S. C. des Sacrements du 7 mai 1923 fixe les règles à suivre pour prouver la non consommation. *Acta apostolicæ Sedis*, t. XV, p. 389-436; *Canoniste contemporain* (Villien), 1924, p. 49-64 et 97-112. Ce décret précise que la S. C. des Sacrements est seule compétente pour connaître du fait de non-consommation du mariage et de l'existence d'une juste cause de dispense : c'est une cause réservée. En principe, seuls les époux peuvent demander dispense du *matrimonium ratum et non consummatum*. L'opinion commune est que le pape ne pourrait dissoudre ce mariage à l'insu des époux ou malgré eux. Cette opinion s'appuie sur les can. 1119 et 1973 et sur la règle 5 du décret cité; sur la tradition, qui ne montre aucun exemple de dispense accordée à l'insu des deux époux; sur la raison, qui ne découvre point de cause juste de séparation, *utroque sponso invito*. Wernz, *op. cit.*, p. 736, note 37. Cappello combat ces arguments, p. 795. Pourquoi, demande-t-il, le pape ne pourrait-il, malgré l'inaction ou la résistance des époux, dissoudre un mariage non consommé s'il y voit une cause juste? Le droit ecclésiastique dissout, indépendamment de leur volonté, par une loi générale, le lien des époux qui font profession solennelle, *a fortiori* devrait-il dissoudre ce lien dans un cas particulier s'il y a *justa causa*. Et Cappello expose un cas soumis au Saint-Siège, que la mort vint résoudre au cours de l'instance et dont il ne doute point (*pro certo habemus*) qu'il eût fourni à sa thèse une confirmation décisive.

Le mariage consommé, entre chrétiens, est absolument indissoluble. Can. 1118. Mais le mariage consommé, entre infidèles, peut être dissous par le pape, lorsque les époux, convertis, se trouveront soumis à sa juridiction, pourvu que, depuis le baptême, ils n'aient pas eu de relations conjugales. Si un seul des époux se convertit, les auteurs ne sont point d'accord sur le droit d'intervention de la papauté ; cependant, la plupart admettent que le Souverain Pontife pourrait rompre le lien, Cappello, *op. cit.*, p. 826 sq. Même le mariage contracté validement, entre un non-baptisé et une hérétique baptisée, peut être dissous par le pape, et, en fait, la dissolution de mariages de cette sorte a été récemment prononcée. Voir deux réponses de la Congrégation du Saint-Office du 10 juillet 1924, dans *L'Ami du clergé*, 1925, p. 409, et du 5 novembre 1924, dans *Ecclesiastical Review*, 1925, t. LXXII, p. 188. Les réponses s'appliquent à un mariage contracté sans dispense; mais des auteurs récents (De Smet, *op. cit.*, p. 285) considèrent que la dispense ne modifiant en aucune manière la nature du mariage, le pape pourrait dissoudre un mariage contracté avec dispense entre deux personnes dont une seule aurait reçu le baptême.

A l'exception des trois causes que nous venons d'indiquer — profession religieuse, privilège paulin, dispense pontificale — le mariage ne peut être dissous, tant que vivent les époux. Mais les époux peuvent être dispensés de la vie commune. La principale cause de séparation, la seule cause de séparation perpétuelle est l'adultère qui doit être consommé, pleinement volontaire, non compensé par l'inconduite du conjoint ni autorisé par lui, expressément ou tacitement. Can. 1129 Bien d'autres causes peuvent être invoquées : apostasie ou hérésie, péril grave de l'âme ou du corps, éducation non catholique des enfants, vie criminelle et ignoble. Can. 1131, § 1. Sur ces questions, que nous n'avons pas à traiter ici, cf. De Smet, *op. cit.*, p. 220-232; Cappello, *op. cit.*, p. 864-873; Wernz-Vidal, *op. cit.*, p. 778-786; Gasparri, *op. cit.*, t. II, p. 324 sq.

3. *Rôle de l'Église et de l'État.* — « *Baptizatorum matrimonium regitur jure non solum divino, sed etiam canonico, salva competentia civilis potestatis circa mere civiles ejusdem matrimonii effectus.* Le mariage des baptisés est régi non seulement par le droit divin, mais encore par le droit canonique, la compétence du pouvoir civil restant sauve pour ce qui concerne les effets purement civils dudit mariage. » Can. 1016. L'Église seule est qualifiée pour statuer en toute matière ou affaire relative au contrat-sacrement et au lien de mariage. Le fondement de cette compétence exclusive est à la fois d'ordre théorique et d'ordre pratique. Le mariage est un sacrement et le contrat ne peut être séparé du sacrement. Même considéré comme contrat naturel, le mariage est sacré puisqu'il multiplie les sujets de l'Église militante et de l'Église triomphante. Le droit de l'Église est donc fondé sur la nature même du mariage. Il a Dieu pour auteur et ne dérive point d'une loi ecclésiastique (comme le pense Schnitzer, *op. cit.*, p. 46 sq.), encore moins d'une concession du pouvoir séculier. On ne saurait même accorder au pouvoir séculier une part dans la réglementation du contrat-sacrement et du lien de mariage. Le concours des « deux puissances » pour la réglementation du mariage, qui fut jadis recommandé par divers auteurs est une conception périmée. Des contradictions sont inévitables entre deux législations indépendantes qui ont le même domaine et comme le bien surnaturel l'emporte sur le bien naturel, qu'il ne contrarie d'ailleurs, en aucune mesure, le droit exclusif de l'Église est fortifié par la considération de l'intérêt public. De Smet, *op. cit.*, p. 357 sq.

Ce pouvoir exclusif de l'Église est législatif, judiciaire et coercitif. La loi ecclésiastique fixe les conditions de validité et de licéité du contrat-sacrement, toutes les conséquences qui en dérivent naturellement : droits et devoirs des époux, statut des enfants, enfin il règle toutes les questions intimement rattachées au *vinculum conjugale*, notamment les fiançailles. Le

pouvoir d'établir des empêchements — qui a donné lieu aux plus vifs conflits — n'appartient qu'au pape ou au concile œcuménique, en union avec lui. Les évêques ne peuvent qu'interdire, pour des raisons très graves, la célébration de certains mariages auxquels ne s'oppose aucun empêchement légal. Il appartient à l'Église de poser — dans les limites du droit naturel et du droit divin — des empêchements en vue du bien spirituel et même du bien temporel des fidèles. Les empêchements absolus doivent être justifiés par la nécessité de défendre la vie et les droits des tiers ou la nécessité de pourvoir au bien commun de la société. Voir EMPÊCHEMENTS DE MARIAGE, t. IV, col. 2445 sq.

La compétence exclusive des juridictions ecclésiastiques en matière matrimoniale, rappelée par le can. 1960 du Code, est une conséquence du pouvoir législatif : *Causæ matrimoniales inter baptizatos jure proprio et exclusivo ad judicem ecclesiasticum spectant.*

Le tribunal compétent est, en première instance, l'Ordinaire du lieu. L'appel porte l'affaire devant le métropolitain. Le can. 1594, § 2 prévoit le cas où la première instance s'est déroulée en cour archiépiscopale. Le pape est le dernier juge d'appel et, à cause de sa primauté de juridiction, il a compétence universelle dans toutes les affaires matrimoniales des chrétiens, qu'il peut évoquer et juger. Depuis la constitution *Sapienti consilio* de Pie X (29 juin 1908), la compétence des tribunaux et Congrégations est ainsi fixée : au Saint-Office appartiennent les causes relatives au privilège paulin et aux empêchements de disparité de culte et de religion mixte : quant aux autres causes, celles qui doivent être tranchées par voie disciplinaire (et en outre les cas de non-consommation) sont portées devant la Congrégation des Sacrements, celles qui sont soumises à l'ordre judiciaire, devant la Rote. La Sacrée Pénitencerie tranche les questions de for interne.

La compétence des juridictions ecclésiastiques ne s'étend pas aux non-baptisés (même catéchumènes) mais elle s'étend à tous les *baptisés*. Tout contrat matrimonial valide entre *baptisés* est un sacrement, can. 1012, § 1, et donc soumis à la juridiction de l'Église comme le disent les can. 1016 et 1960. En fait, le tribunal de la Rote a été appelé plusieurs fois à juger des causes matrimoniales concernant des baptisés non-catholiques. Voir, par exemple, *S. Romanæ Rotæ decisiones seu sententiæ*, t. IV, p. 20 sq., p. 328 sq. ; (décisions de 1912). Son intervention n'a donc rien d'insolite dans le récent procès Vanderbilt-Marlborough, où elle a déclaré nul, *ex capite vis et metus*, un mariage célébré entre protestants, en 1895. *Acta apost. Sed.*, 1926, p. 501. Cf. *Ami du clergé*, 6 janvier 1927, p. 4 sq. et 10 mars 1927, p. 149 sq. Ce mariage n'était d'ailleurs point invalide du chef de clandestinité, car il a été célébré sous le régime du décret *Tametsi* dans un pays où ce décret n'avait pas été publié.

Il convient de noter que l'enquête sur l'état libre qui précède tout mariage fait l'Église juge de la validité de l'union qui aurait été antérieurement contractée par l'une ou l'autre des personnes qui désirent s'unir en légitime mariage.

En 1925, 46 causes matrimoniales ont été jugées par le tribunal de la Rote, notamment 18 du chef de violence et de crainte, dont 14 ont été favorablement accueillies, 8 du chef de défaut de consentement, dont 5 admises, 3 du chef de consentement simulé, rejetées, 1 du chef de violence, crainte et condition imposée, dont 2 admises, 2 du chef de clandestinité, admises.

Le pouvoir séculier partage la compétence avec l'Église pour la répression pénale des délits de droit commun : adultère, inceste, uxoricide, etc., sans qu'il lui soit, naturellement, permis de toucher au lien. En outre, le bras séculier doit prêter son concours à l'Église — qui seule a le pouvoir coercitif comme le pouvoir judiciaire — pour l'exécution des sentences des tribunaux ecclésiastiques.

Le véritable domaine de l'État, ce sont les effets civils (régime pécuniaire, successions, etc.), avec une double réserve : aux époux dont le mariage est valide canoniquement ne peuvent être refusés les effets inséparables du contrat ; et le can. 1961 du *Codex* permet au juge ecclésiastique de connaître des effets purement civils du mariage, *ex propria potestate*, s'ils sont évoqués incidemment et accessoirement, au cours d'un procès.

Une décision de l'État, dans le domaine réservé à l'Église, ne tirerait sa force que de la *délégation* faite par l'Église de son pouvoir ou d'une *canonisation* postérieure ; cf. Leitner, *op. cit.*, p. 76 sq., 85 sq. Les prescriptions ou prohibitions édictées par le pouvoir civil sont sans force obligatoire : simplement, par esprit de charité et pour éviter de graves difficultés pratiques, les fidèles les observeront, pourvu qu'elles soient honnêtes. Cf. Scheeben-Atzberger, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Fribourg, 1903, t. IV, p. 797 sq.

Que les États modernes aient sensiblement dépassé les frontières fixées à leur compétence par le droit canonique, nous l'avons déjà montré ; les législations des États-Unis d'Amérique ont même instauré de nouveaux empêchements, d'ordre sanitaire, qui contredisent le principe de la liberté naturelle du mariage affirmé par l'Église. Les maladies vénériennes, la tuberculose, la faiblesse d'esprit, l'ivrognerie, certaines autres tares sont considérées par ces législations comme des obstacles au mariage. Cf. *The ecclesiastical Review Year Book*, Philadelphie, 1910 ; *Encycl. Britannica*, au mot *Marriage*, cités par De Smet, *op. cit.*, p. 377, n. 3. Plusieurs États américains sont allés jusqu'à prescrire la stérilisation des dégénérés. Dans l'État de l'Indiana, entre 1907 et 1910, 800 hommes auraient subi la vasectomie. Ces procédés paraissent en contradiction avec les principes de l'Église : elle ne les juge strictement indispensables ni pour la défense des tiers, ni pour le bien social, et ils portent gravement atteinte aux droits de l'individu. De Smet, *op. cit.*, p. 382-385, avec une abondante bibliographie.

Comme l'Église n'a point juridiction sur les infidèles, le pouvoir de réglementer leur mariage, appartient à l'État qui peut établir des empêchements prohibitifs et dirimants. Resemans, *De competentia civili in vinculum conjugale infidelium*, 1887. La constitution de la famille intéresse au plus haut point la société civile, qui doit y pourvoir seule hors du domaine de l'Église. Application a été faite de ce principe par la Congrégation de la Propagande, notamment dans un décret du 26 juin 1820, aux termes duquel un mariage contracté entre Tonkinois, malgré l'existence d'un empêchement dirimant établi par la loi locale, est nul. Une instruction dont on discute le caractère fut rédigée par le consulteur, où le plein pouvoir des princes séculiers sur le mariage de leurs sujets infidèles est affirmé, notamment le droit de fixer des empêchements qui ne soient point contraires au droit naturel ou au droit divin. Cette double limitation est, d'ailleurs, incontestable. D'autres points ont soulevé quelques difficultés, ainsi, le fondement et la nature du pouvoir du prince : il nous semble que ce pouvoir, il l'exerce comme chef de l'État, jamais comme pontife de la religion nationale, et qu'il l'exerce *per se*, et pas seulement *per accidens*. Cf. De Smet, *op. cit.*, p. 374 sq. ; Gihr, p. 460-464. De nombreux auteurs du XIXe siècle ont contesté ou étroitement limité le pouvoir du prince sur le mariage des infidèles : l'opinion contraire semble aujourd'hui dominante. Wernz, p. 82-89.

4. *Le ministre, la matière, la forme.* — Toute la

réglementation du lien de mariage est donc bien arrêtée. On en peut dire autant de la théologie, où l'on distingue encore des vérités de foi et des opinions certaines, mais où la part des simples probabilités a été presque complètement éliminée.

a) Le ministre. — D'abord la théorie de Cano, qui fournissait un appui aux adversaires de l'Église, se trouva indirectement atteinte par les définitions pontificales du contrat-sacrement. Quelque temps encore, elle fut traitée avec certains ménagements : on en peut voir un exemple dans Gerdil. Mais, au cours du XIXe siècle, l'opinion contraire devint l'opinion commune. On trouvera une discussion détaillée dans Carrière, *De matrimonio*, t. I, p. 15-75; Rosset, *op. cit.*, t. I, p. 296-320; Perrone, *op. cit.*, t. I, p. 18-175.

La doctrine de Cano a été réprouvée par Pie IX, dans sa lettre *Ad apostolicæ Sedis* (22 août 1851) qui condamne les œuvres et les doctrines de Nuytz, et par Léon XIII dans la lettre *Arcanum divinæ* (10 février 1880). Elle n'a plus aujourd'hui de partisan. Cf. Billot, *op. cit.*, p. 370; Schanz, *Die Lehre von den heiligen Sacramenten...*, Fribourg, 1893, p. 738 sq. On se demande seulement quelle notion les époux doivent avoir de leur ministère. Et l'on admet que, pour la validité du sacrement, il n'est point nécessaire que les contractants sachent qu'ils sont les ministres : il suffit qu'ils aient l'intention générale de contracter mariage selon l'esprit de l'Église, plus simplement, qu'ils ne manifestent point explicitement la volonté de ne pas recevoir le sacrement. Tanquerey, *Synopsis... De matrim.*, n. 12, p. 319. Vouloir le contrat, c'est vouloir le sacrement. Noldin, *op. cit.*, n. 510; Franzelin, *De sacramentis in genere*, Rome, 1868, p. 226

Cette doctrine n'est pas en contradiction avec la doctrine générale d'après laquelle le ministre du sacrement peut accomplir le rite sans conférer le sacrement. Si les époux ne veulent point réaliser le sacrement, il n'y aura point sacrement, mais parce que le contrat et le sacrement sont inséparables chez les chrétiens, que tout contrat a été élevé par Jésus-Christ à la dignité de sacrement, il n'y aura point de contrat. Sasse, *op. cit.*, t. II, p. 388 sq.

Les personnes qui seraient en état de péché mortel au moment de contracter mariage commettraient un péché mortel, puisque le mariage, étant un sacrement des vivants, postule nécessairement l'état de grâce. Voir quelques distinctions sur ce sujet dans Cappello, p. 776 sq.

b) Matière et forme. — Les discussions sur la matière et sur la forme semblent aussi définitivement closes. Aujourd'hui on reconnaît communément la forme dans l'expression du consentement : paroles ou signes. Cf. Billot, th. XXXVII, coroll. 1; Gasparri, *op. cit.*, t. I, p. 23.

Sur la matière, les opinions ont été plus nombreuses que sur la forme parmi les théologiens : elles étaient de bien moindre conséquence, puisqu'elles ne risquaient pas de séparer le contrat et le sacrement. Les thèses des classiques gardent toutes des partisans, dans les temps modernes. Parmi les opinions plus récentes, celles de saint Alphonse de Liguori, de Benoît XIV, de Lugo sont le plus fréquemment reproduites. On les trouvera, par exemple, dans Rosset, n. 356 sq., t. I, p. 289 sq. L'opinion qui semble aujourd'hui la plus répandue, et qui a pour elle l'autorité de Dom. de Soto, de Bellarmin, de Suarez, est celle qu'exprime le cardinal Gasparri, *loc. cit.* : *Præferimus illos qui dicunt materiam remotam esse jus coeundi, proximam esse verba, signa... exprimentia consensum quatenus important traditionem juris; formam esse eadem verba, signa... exprimentia consensum quatenus important acceptionem juris. Nam hac acceptione completur contractus et ideo sacramentum, et proinde tunc verificatur illud : accedit verbum ad elementum et fit sacramentum.* Cf. A. Blat, *op. cit.*, t. III, part. 1, p. 496 sq.: Huarte, n. 221; Pesch, n. 758 sq.; Billot, *loc. cit.*

5. *La grâce et le caractère.* — Le consentement mutuel, *sacramentum tantum*, réalise le lien, *rem et sacramentum*, et procure la grâce, *rem*, laquelle se produit dès qu'aucun obstacle ne s'y oppose.

Le mariage, *per se*, confère la grâce à ceux qui sont en état de la recevoir, la grâce seconde, un accroissement de la grâce, et non la grâce première, puisqu'il est un sacrement des vivants. Comme les autres sacrements des vivants, il peut, *per accidens*, produire la grâce première en ceux qui se trouveraient en état de péché mortel, sans avoir conscience de leur état, et avec la contrition imparfaite, *saltem habitualiter.* Telle est, du moins, l'opinion la plus répandue chez les théologiens; cf. ci-dessus, ATTRITION, t. I, col. 2248 sq.

La grâce sacramentelle du mariage est en quelque sorte cette réserve, ce potentiel de grâces d'état, qui permettra aux époux de remplir tous les devoirs et de supporter toutes les charges du mariage. Cette grâce sacramentelle les incitera à rechercher la fin première du mariage, à donner à leurs enfants l'éducation religieuse et morale et de bons soins temporels, can. 1013, à s'aimer et à s'entraider constamment avec joie, à modérer leurs désirs charnels.

Si les époux ne sont pas en état de recevoir la grâce au moment où se forme le lien, la reviviscence du mariage se produit, *remoto obice*, car le lien conjugal dure comme *ratio exigitiva* de la grâce et Dieu ne saurait priver de la grâce sacramentelle les époux bien disposés. Hervé, *op. cit.*, p. 496 sq. Sur la curieuse théorie de Leitner, *op. cit.*, p. 61 sq., cf. Wernz-Vidal, p. 36, note 59.

L'attention des théologiens est sollicitée par un problème qui n'avait guère été approfondi jusqu'à ces dernières années, celui du *caractère*. Les canonistes de la fin du Moyen Age ne l'avaient pas méconnu. Peut-être, pour écarter leur sentiment, cette simple observation de Lugo paraîtra-t-elle suffisante : le mariage *non constituit hominem in aliquo officio vel ministerio pertinente ad Christum, ratione cujus oporteat hominem peculiari nota Christi insignire. Disputationes scolasticæ et morales de sacramentis in genere*, Lyon, 1636, p. 103. En Allemagne, une doctrine plus nuancée que celle du XVe siècle s'est formée dans ces dernières années : celle du quasi-caractère. Voir CARACTÈRE SACRAMENTEL, t. II, col. 1708.

6. *L'institution et les développements du mariage.* — Les grandes époques de l'histoire du sacrement de mariage ou, comme disaient les scolastiques, ses diverses institutions, sont exposées de la manière suivante par les théologiens.

Dieu a créé la société conjugale *(Hoc nunc os...)* et lui a assigné sa tâche *(Crescite...)*. L'opinion de Pabst, *Adam und Christus...*, p. 38 sq., d'après laquelle la sexualité est une conséquence du péché d'Adam, est erronée. Dès l'origine, le mariage était un signe sacré de l'union future du Christ et de l'Église. La monogamie et l'indissolubilité sont ses traits primitifs. L'acte de Lamech est une violation de la loi qui a régné jusqu'au déluge.

La polygamie fut permise aux Israélites par une dispense, le divorce s'introduisit parmi eux, et Dieu le permit dans certaines limites. La formation du lien a été réglementée par Moïse qui, sur l'ordre de Dieu, énonça plusieurs empêchements.

Jésus-Christ éleva le contrat à la dignité de sacrement de la Loi Nouvelle. Quatre opinions sont encore aujourd'hui proposées sur le moment de cette institution : les uns pensent que le sacrement de mariage a été institué lorsque la nature divine, en la personne

du Verbe, s'unit à la nature humaine, et ils invoquent le symbolisme du mariage; d'autres que le Seigneur en sanctifiant par sa présence les noces de Cana, éleva le contrat à la dignité de sacrement; il en est qui assignent pour origine au mariage chrétien le rétablissement par Jésus-Christ des lois primitives de l'unité et de l'indissolubilité, Matth., XIX, 3-10; enfin, plusieurs « ne veulent voir dans les paroles du Christ qu'une préparation à l'institution méditée : celle-ci ne se serait faite qu'après la résurrection du Seigneur, pendant les quarante jours durant lesquels il apparut plusieurs fois aux Apôtres, et les entretint des mystères du royaume des cieux. Quant à la promulgation du nouveau sacrement, le Christ s'en serait remis au ministère de saint Paul, I Cor., VII, 1-17. » J. Souben, *Nouvelle théologie dogmatique*, t. VIII *b*, *Les sacrements*, Paris, 1907, p. 105 sq.

Sur le mode de l'institution, plusieurs opinions ont été proposées qui se rattachent trop intimement à la thèse générale de l'institution des sacrements pour que l'on puisse les discuter utilement ici. Plusieurs théologiens, appliquant à l'histoire du mariage la conception newmanienne du développement, se demandent si Jésus-Christ n'aurait pas institué quelques sacrements à l'état implicite? Ne se serait-il pas contenté d'imposer les principes essentiels, desquels, après un développement plus ou moins long, seraient sortis les sacrements pleinement constitués? Pourrat, *op. cit.*, p. 273. Sauf le baptême et l'eucharistie, les sacrements n'auraient pas été donnés à l'Église par le Sauveur pleinement constitués. Seuls, les principes essentiels du mariage, par exemple, auraient été posés; l'Esprit-Saint en aurait peu à peu, selon les besoins de l'Église grandissante, dévoilé toutes les richesses. Cette théorie de l'institution immédiate mais implicite du mariage a été adoptée par Koch, dans *Theologische Quartalschrift*, 1912, p. 446 sq.

L'opinion d'après laquelle le mariage n'aurait été considéré que tardivement comme un sacrement de la Loi Nouvelle a été condamnée par le décret *Lamentabili* :

N. 51. Matrimonium non potuit evadere sacramentum novæ legis nisi serius in Ecclesia; siquidem, ut matrimonium pro sacramento haberetur, necesse erat ut præcederet plena doctrinæ de gratia et sacramentis theologica explicatio.	N. 51. Le mariage n'a pu devenir sacrement de la Loi nouvelle que par l'action tardive de l'Église; car, pour que le mariage fût considéré comme sacrement, il était nécessaire que la théologie eût complètement développé la doctrine de la grâce et des sacrements.

L'opinion qui semble aujourd'hui dominante est que le progrès qui se manifeste dans la doctrine du mariage est le résultat d'une intelligence plus parfaite des volontés de Jésus-Christ. Connaissance plus explicite et non point institution plus explicite.

4° *L'opposition aux doctrines traditionnelles fondée sur les sciences.* — Le conflit entre la loi de l'Église et les lois du siècle a été aggravé au cours du siècle dernier par un conflit spéculatif, entre les sciences ou plutôt les conclusions d'un certain nombre de savants et la théologie.

D'abord, les sciences qui, depuis l'humanisme, s'étaient à demi-sécularisées, l'exégèse et la philosophie, devinrent généralement, entre les mains des laïques, assez hostiles à leur ancienne maîtresse, la théologie. Est-il besoin de rappeler que tous les textes scripturaires relatifs au mariage ont été soumis à l'examen général qui n'épargne aucun fragment des Livres saints? Il n'entre point dans notre plan de dresser le catalogue des opinions émises sur chacun d'entre eux et des réponses des exégètes catholiques. Cette besogne s'imposerait cependant à l'historien de la théologie du mariage au XIXe siècle. Le seul chapitre VII de la première aux Corinthiens lui fournirait le sujet d'un longue dissertation qui se terminerait actuellement par l'examen de conjectures toutes récentes et hypercritiques sur la rédaction de cette épître et l'origine du fragment relatif au mariage. Cf. *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études*, section des Sciences religieuses, 1926-27, p. 36.

Si la critique, jadis respectueuse, est devenue dans bien des cas indifférente ou agressive, cela tient à la disposition générale de l'esprit moderne, qui se traduit notamment dans la philosophie. Les détails de l'enseignement des philosophes contemporains sur le mariage qui, certes, mériteraient examen, offrent moins d'intérêt pour l'histoire de la théologie que l'esprit général qui les anime, un esprit d'hostilité aux vérités définies, immuables. La plupart considèrent les lois du mariage comme toutes relatives. Et même ceux qui voudraient les affermir leur assignent des bases bien fragiles. Un philosophe foncièrement attaché aux principes de la famille tels que les a posés le christianisme, Auguste Comte, substitue, dans sa théorie du mariage aux assises du dogme catholique les fondements nouveaux que lui fournissent la psychologie positive et la statique sociale. L. Lévy-Bruhl, *La philosophie d'Auguste Comte*, Paris, 1913, p. 289-293; les philosophes et les juristes qui restaurent la notion du droit naturel sont trop souvent portés à lui attribuer un contenu variable. Nous verrons que les catholiques ont réagi avec force contre ces dispositions qui les alarment.

L'exégèse scripturaire et la philosophie, dont nous ne faisons que signaler le rôle, sont des sciences anciennes, qui ont seulement changé d'esprit. Au XIXe siècle, des sciences nouvelles sont apparues dont l'esprit n'est point, en apparence, si menaçant pour les vérités traditionnelles et qui, cependant, devaient leur opposer parfois des contradictions rudes et pratiquement efficaces. Les sciences historiques, d'une part, ont entrepris l'étude des primitifs, les sciences économiques et l'hygiène, l'étude du développement de la population. Les premières étaient donc amenées à prendre parti sur les origines du mariage, les secondes, sur la morale sexuelle. Et ainsi, après la doctrine du contrat-sacrement, c'est la doctrine catholique de l'institution divine du mariage et de l'état conjugal qui se trouvait mise à l'épreuve.

1. *L'étude des non-civilisés et la question des caractères primitifs du mariage.* — Vers le milieu du XIXe siècle, les vues sur l'état primitif de l'homme qui étaient depuis l'antiquité l'apanage des poètes et des philosophes ont pris un caractère rigoureusement scientifique. Certains savants ont énoncé cette conclusion que le mariage est une institution tardive, que la société conjugale n'existe point dans les civilisations primitives. La théorie de la promiscuité originelle, du défaut de règle touchant les rapports sexuels chez les primitifs, professée par tous les évolutionnistes, a été exposée systématiquement dans un ouvrage célèbre de J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, Stuttgard, 1861. L. H. Morgan, *Ancient Society*, 1877, lui donna plus d'ampleur, et de nombreux observateurs réunirent des faits qui semblaient la corroborer. Voir notamment Giraud-Teulon, *Les origines du mariage et de la famille*, Paris, 1884. Cette théorie prit une importance politique pratique, des plus redoutables, le jour où les socialistes l'utilisèrent, notamment Bebel, *Die Frau und der Sozialismus*, 1883, et F. Engels, *Der Ursprung der Familie und des Staats, des Privateigenthums*, 1884.

La théorie évolutionniste repose sur une certaine notion de l'état primitif de l'homme, animal dominé par l'instinct sexuel, incapable de la fixité et de la

délicatesse de sentiments que suppose le mariage. Cette notion générale, les évolutionnistes la croient justifiée par l'étude des peuplades non civilisées. Si l'on groupe, un peu arbitrairement peut-être, leurs explications, voici leur tableau de l'évolution humaine : à l'origine, promiscuité sans règles, l'incertitude de la paternité chez certains peuples anciens et aujourd'hui encore en Hawaï (Morgan) en serait une preuve. La première règle qui apparaisse serait l'interdiction du mariage entre parents au premier degré. Puis la prohibition s'étend, mais entre les hommes d'un groupe et les femmes d'un autre groupe, la liberté des rapports sexuels est admise (noces par groupe). Famille matrimoniale (Bachofen), famille patriarcale et polygamique, famille monogamique, tels sont les derniers stades. Les transformations continuent de s'accomplir sous nos yeux.

Les conclusions de Morgan avaient d'abord été acceptées par la plupart des sociologues. En 1888, elles étaient très vivement attaquées par Starcke, *Die primitive Familie in ihrer Entstehung und Entwickelung* (trad. française en 1891). Les frères Sarasin publièrent les résultats d'observations faites chez les Weddas de Ceylan, dont la civilisation est très primitive et qui connaissent cependant une organisation matrimoniale régulière et même une véritable monogamie. P. et F. Sarasin, *Die Weddas von Ceylan und die sie umgebende Völkerschaften.* Westermarck reprit les objections de Starcke (et aussi celles que, dès 1865, avait formulées Mac-Lennan) qu'il appuya de nombreux documents ethnographiques. *The history of human marriage*, Londres, 1891 (trad. française en 1895). A quoi Mucke répondit par une nouvelle interprétation des faits observés par Morgan, cf. *Horde und Familie in ihrer urgeschichtlichen Entwickelung*, Stuttgard, 1895; J. Kolher, *Zur Urgeschichte der Ehe, Totemismus, Gruppenehe, Mutterrecht*, a réhabilité les conclusions de Morgan.

Peu de mois après cet important ouvrage, en1898, paraissait le premier volume de l'*Année sociologique*. Chacun des volumes de cette publication contient une sorte de chronique consacrée aux études récentes sur le mariage dans les sociétés primitives, et dont les éléments sont répartis entre la troisième section : Sociologie et morale juridique (sous la rubrique : l'organisation domestique et matrimoniale) et la quatrième section : Sociologie criminelle et statistique morale (II. Nuptialité, divorces). C'est là, et dans quelques articles, qu'il faut chercher la pensée de Durkheim sur le mariage, intéressante pour sa valeur propre, et à cause de l'influence qu'elle a exercée. Nous la connaîtrons mieux quand auront été publiés par les soins de M. Mauss les cours de Bordeaux et de Paris. On peut lire la conclusion de l'un d'entre eux dans la *Revue philosophique*, janv.-fév. 1921, p. 1-14, et ils ont été utilisés par G. Davy, *Vues sociologiques sur la famille et la parenté, d'après Durkheim*, même Revue, juillet-août, 1925, p. 79-117. Il ne peut être question, dans cet article, que de signaler celles des conclusions de Durkheim qui intéressent la théologie, de résumer très rapidement ses vues sur les origines et les propriétés du mariage. Elles s'opposent aux opinions récentes que nous venons de mentionner. L'un des résultats de la critique de Durkheim a été d'achever la ruine des hypothèses de Bachofen, Morgan, Giraud-Teulon sur la promiscuité primitive et le mariage collectif. Avec constance, Durkheim s'est appliqué à dissoudre cette vaine conjecture. Voir ses comptes rendus des ouvrages de Kohler, Grosse, Howitt, dans *Année sociologique*, 1898, t. I, p. 313, sq., p. 332; 1906, t. IX, p. 366 sq. Par d'autres conclusions encore, Durkheim fortifie les vues traditionnelles : son opposition au divorce par consentement mutuel est résolue. Voir son article sur ce sujet dans la *Revue Bleue*, 5 mai 1906. Et s'il admet la dissolubilité du lien conjugal, on peut le compter parmi les plus réservés des partisans du divorce, dont il défend le principe, mais non point la liberté absolue. La facilité avec laquelle le mariage se rompt lui paraît être une anomalie. « Tout ce que nous savons de l'histoire de la famille et de la société conjugale, enseigne-t-il, nous porte à croire que celle-ci doit revêtir de plus en plus un caractère sacré. Nous associons de plus en plus dans notre pensée les deux époux, nous tendons à considérer leur lien comme indissoluble. » (Notes d'un cours inédit, communiquées par notre collègue M. Halbwachs.) Si l'enfant ne peut rompre les liens de parenté qui l'attachent à ses parents, pourquoi les liens conjugaux demeureraient-ils livrés à l'arbitraire individuel? « Le mariage n'est pas un contrat pur et simple : c'est un phénomène qui a un intérêt social. Le groupe conjugal est la seule molécule sociale qui ait une durée assez longue : il est bon que la société fasse sentir à l'individu que ce groupe n'est pas une convention de deux personnes, par conséquent que les conditions du divorce soient limitées. » *Ibid.*

Mais ses vues fondamentales sur la famille et le mariage dans les sociétés primitives sont fort éloignées de l'Anthropologie orthodoxe. « On voit combien est erronée cette opinion qui fait du mariage la base de la famille, » écrit-il dans un compte rendu de l'*Année sociologique*, 1898, t. I p. 344. Le centre et le foyer de la vie familiale, à l'origine, c'est le *totem* et c'est par le totémisme que Durkheim expliquera l'exogamie et toute la notion primitive de la parenté. Voir notamment *La prohibition de l'inceste et ses origines, loc. cit.*, p. 1-70. La « famille conjugale » est le terme d'une évolution « au cours de laquelle la famille se contracte, à mesure que le milieu social avec lequel chaque individu est en relation immédiate s'étend davantage; et cette évolution partirait, comme première forme de la famille, d'un vaste groupement politico-domestique, le clan exogame amorphe, et aboutirait à la famille conjugale d'aujourd'hui, en passant par la famille-clan différenciée, utérine ou masculine, par la famille agnatique indivise par la famille patriarcale romaine et la famille paternelle germanique. » G. Davy, *art. cit.*, p. 83, et *Revue philosophique*, 1921, p. 6, note 2. La famille ne serait donc point le groupement naturel des parents et des enfants, mais une institution sociale, produite par des causes sociales. Primitivement, elle ne se distingue pas du clan; le mariage n'est dans sa vie, qu'un « accident » et il ne constitue point la parenté. Encore le mariage ne commence-t-il qu'avec la prohibition de l'inceste. « Ce qui montre bien que la prohibition de l'inceste est l'origine du mariage, c'est qu'un premier germe de mariage apparaît dès que l'inceste est prohibé. » Et il ne s'agit que d'un germe : « Prohibition de l'inceste. organisation du groupe familial, voilà les deux conditions nécessaires du mariage. Elles ne sont pas encore suffisantes. En effet, il n'y a pas encore de formalités au mariage : et ces formalités ne sont point dans le mariage quelque chose de superficiel... Elles sont quelque chose d'intrinsèque, d'essentiel » (Notes d'un cours inédit). Et ce mariage primitif n'est généralement ni monogamique ni indissoluble.

A côté du groupe constitué par Durkheim et ses disciples, qui garde une place importante dans l'Université et qui est aussi l'objet de vives critiques (voir par exemple, l'ouvrage récent de Lacombe), d'autres doctrines sociologiques se sont formées, dont les conclusions heurtent parfois les explications catholiques de l'origine du mariage. Voir un tableau de ces doctrines dans F. Squillace, *Critica della sociologia*, t. I, *Le dottrine sociologiche*, Rome, 1902, et *La classifi-*

cation des doctrines sociologiques, dans *Annales de l'Institut international de sociologie*, 1902, t. VIII, p. 353. Chaque année, d'importantes études sont publiées sur les origines de la famille, soit sous une forme très générale, ainsi G. Frazer, *Les origines de la famille et du clan* (en réalité, les origines du totémisme et de l'exogamie), trad. française, 1922, soit limitées à une société, ainsi P. Vinogradof, *Principes historiques du droit* (origines de la famille aryenne), trad. Duez et Joüon des Longrais, Paris, 1924, soit consacrées à un groupe restreint, et les monographies de ce genre sont de plus en plus nombreuses.

De tous ces travaux, il en est peu, quels que soient les sentiments de leurs auteurs, qui aient pour fin précise la polémique religieuse. Mais il est inévitable qu'ils la provoquent, toutes les fois qu'une hypothèse contredit la doctrine catholique de la création et de l'institution divine du mariage.

Les catholiques, un peu surpris et irrités par la liberté des premiers évolutionnistes, ont, depuis longtemps, reconnu qu'il ne suffit point d'opposer aux savants privés de la foi un dogme qu'ils ignorent ou de railler les faillites partielles de la science. Les problèmes scientifiques ne peuvent être abordés qu'avec des méthodes scientifiques. Les savants catholiques ont donc commencé à leur tour des enquêtes sur les non-civilisés : ils avaient à leur disposition des milliers d'informateurs sûrs, les missionnaires, qui, en fait, ont été mis à contribution au cours de ces dernières années.

Un groupe d'ethnologues s'est formé dont le premier soin a été de constituer une méthode, la méthode dite historico-culturelle. Graebner, *Die Methode der Ethnologie*, Heidelberg, 1911; A. Bros, *L'ethnologie religieuse*, Paris, 1923; H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, t. I, 1922; t. II, 1925. Sur les origines françaises de cette méthode, cf. A. Vincent, *Chronique d'Histoire des religions*, dans *Revue des sciences religieuses*, 1927, p. 100, note 1. M. Vincent a donné un aperçu fort clair de la méthode dans cette même *Revue*, 1925, p. 98 sq. L'un des plus savants représentants de cette méthode est le P. Schmidt, de Vienne, directeur de la revue *Anthropos*, et qui a particulièrement étudié un peuple que beaucoup considèrent comme le plus proche des premiers hommes, les Pygmées. Cf. Schmidt, *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Stuttgart, 1910. La production de cette école est déjà abondante. On en trouvera les conclusions essentielles résumées dans Gemelli, *Origines de la famille*, trad. fr., 1923. Des *Semaines d'ethnologie religieuse* attestent la vitalité de la nouvelle école. Voir le *Compte rendu analytique de la IIIe session*, Enghien, 1923. Son point de départ, c'est, en somme, la constatation de la liberté naturelle de l'homme, qui interdit d'appliquer à la recherche des origines de la société conjugale une méthode qui supposerait la constance et l'enchaînement nécessaire des phénomènes. Malgré les injonctions de certains savants qui ne veulent appliquer aux non-civilisés que la méthode des sciences naturelles, l'École ethnologique étudie la psychologie de chaque peuple historiquement dans les diverses conditions où il s'est trouvé. Elle aboutit à la détermination de cycles culturels, mais non point au tableau d'un développement continu de l'homme : elle discerne, depuis la création, des reculs, des bonds, des arrêts et, dans la période des origines, une décadence grave. L'erreur des évolutionnistes a été de tracer à l'histoire un parcours régulier, d'imposer aux faits l'ordre d'un dur schème rectiligne (au lieu de les classer selon leur antiquité) et d'appeler primitifs les états de perversion. La question est, d'abord, de déterminer quels sont les plus primitifs des hommes. Beaucoup de savants répondent : les Pygmées, dont on a retrouvé des squelettes en Suisse, en France, en Sibérie et qui sont aujourd'hui dispersés en diverses parties du monde. Or, les Pygmées et les Pygmoïdes pratiquent le mariage individuel et stable. Ils sont monogames comme ils sont monothéistes. Et leur morale sexuelle est assez élevée : certains observateurs s'accordent à dire que dans tel groupe pygmée, comme les Negritos des Philippines, la chasteté est pratiquée hors du mariage et la fidélité strictement observée entre époux. Cf. Schmidt, *op. cit.*, *passim*, et les nombreux ouvrages publiés sur les divers groupes de Pygmées et de Pygmoïdes, dont on trouvera la liste dans les notes de Schmidt et de Gemelli. Voir notamment, sur les Andamènes, les travaux de Portmann, de Mann et de Kloss; sur les Negritos, ceux de Reed et de Mundtlauft; sur les Boschimans, Fritsch, Arbousset et Daumas.

D'autres civilisations se sont formées où l'œuvre de Dieu est, en quelque sorte, dégradée par l'homme. Encore ne faut-il point admettre la réalité de toutes les dégradations que les évolutionnistes ont cru reconnaître : ainsi, l'appellation de « père » conférée par les jeunes hommes aux anciens, dans certaines tribus, ne signifie point l'incertitude de la paternité; elle n'est qu'un témoignage de respect : et elle n'est pas générale : chez les Andamènes, par exemple, peuple très primitif, les termes qui désignent la parenté sont précis; bien des observateurs confirment que le régime de la promiscuité n'est point commun chez les primitifs. Cf. Mgr Le Roy, *La Religion des primitifs*, Paris, 1909 (sur les Bantous). La théorie des noces par groupes a été soumise à une si vigoureuse critique, de la part de savants d'origine très diverse et d'observateurs des tribus australiennes où on croyait en voir l'illustration, qu'on peut la regarder comme périmée. Quant au matriarcat, si la ligne féminine est seule prise en considération chez certaines tribus, cela n'implique point l'incertitude sur la paternité ni le gouvernement des femmes : des observations précises l'ont montré. Cf. Gemelli, *op. cit.*, p. 52-71.

L'exposé et la discussion des thèses sur l'origine du mariage ont été faits dans de nombreux ouvrages : voir notamment Howard, *A history of matrimonial institutions*, Chicago et Londres, 1904; Fonsegrive, *Mariage et union libre*, Paris, 1904; Nyström, *Das Geschlechtsleben und seine Gesetze*, 8e éd., Berlin, 1907. La première partie de l'ouvrage de K. Böckenhoff, *Reformehe und christliche Ehe*, Cologne, 1912, expose la doctrine catholique des origines du mariage et de son élévation par Jésus-Christ au rang de sacrement.

2. *Économistes et eugénistes ligués contre la morale conjugale du christianisme.* — *a*) *L'attaque.* — Si les discussions relatives aux origines du mariage n'ont point ébranlé les enseignements de l'Église, si même elles fournissent de nouvelles confirmations à ceux qui demandent aux Pygmées un témoignage sur l'état primitif de l'homme, certaines sciences pratiques, l'économie, l'hygiène devaient porter à la morale traditionnelle des coups extrêmement redoutables et d'une efficacité que la statistique nous révèle chaque jour.

α. Le néo-malthusianisme. — C'est l'idée même de l'association conjugale, la notion des rapports entre époux, qu'une propagande, d'abord suggérée par l'observation des faits sociaux, a récemment bouleversée.

L'ensemble de ses doctrines et de ses recettes est désigné sous le nom de néo-malthusianisme. Malthus, on le sait, n'en est point le fauteur. Ayant aperçu les dangers d'un accroissement non surveillé de la population, convaincu que cet accroissement excessif est la cause principale de la misère et de la plupart des vices, cet honnête pasteur recommandait comme frein

préventif l'ajournement du mariage jusqu'à un âge assez tardif, la continence devant être gardée dans le célibat, *moral restraint*. Tel est le sujet de la seconde édition d'*Un Essai sur le principe de la population*, Londres, 1803. On trouvera la traduction de trois passages essentiels de ce livre, précédés d'une notice et d'une bibliographie dans P. Gemähling, *Les grands économistes, textes et commentaires*, Paris, 1925, p. 121-143.

Du vivant même de Malthus, commença une propagande dont le point de départ est fourni par les observations de l'*Essai* sur l'accroissement de la population, mais dont les conclusions pratiques sont nouvelles. Cette propagande fut inaugurée en Angleterre vers 1820. Cf. J. A. Field, *The early propagandist movement in English population theory*, dans *The american economic Review*, 1911. Le néo-malthusianisme « rejette le *moral restraint*, l'abstention, l'ajournement ou la réduction des rapports sexuels physiques, comme une condition impossible ou trop pénible, et recommande un ensemble de pratiques diverses, d'*artifices*, pour rendre les relations physiques sexuelles à volonté improductives. » Paul Leroy-Beaulieu, *La question de la population*, Paris, 1913, p. 297. Les conditions sociales de l'Angleterre, au lendemain des guerres de l'Empire, étaient très favorables à l'épanouissement de la nouvelle doctrine. James Mill, le père du philosophe, l'adopta discrètement (1818) et Thomson sans aucun voile (1824). Elle prit aussitôt une forme populaire, des tracts la répandirent. Après vingt ans d'interruption, elle reparut, en 1854, dans les *Éléments de science sociale* de Drysdale, où est présentée la théorie de la « copulation préventive », c'est-à-dire « accompagnée de précautions qui empêchent la fécondation, » et, avec une vigueur qui n'a fait que croître, en 1876 : Annie Besant et Ch. Bradlaugh en étaient alors les apôtres. P. Leroy-Beaulieu, *op. cit.*,p. 295-319.

L'argument initial des néo-malthusiens est d'ordre économique et social : il s'agit de limiter la misère en limitant le nombre des naissances, d'enseigner aux époux les moyens d'éviter la procréation d'êtres dont ils ne pourraient assurer la subsistance. Mais le principe libertaire n'a point tardé à élargir le programme primitif : non seulement, il est nécessaire d'éviter la surpopulation, mais il est loisible à tout homme de ne point engendrer, à toute femme de ne point enfanter. Les pratiques anti-conceptionnelles dont le but avait été d'abord la défense sociale servent, désormais, à défendre l'individu contre les anciennes règles sociales, à lui procurer un plaisir égoïste et sans fruit.

b. L'eugénique. — La recherche d'une conciliation de l'intérêt individuel et de l'intérêt social fit éclore, vers le milieu du XIXe siècle, une science nouvelle, qui renforçait les positions des néo-malthusiens. A côté d'eux, d'accord avec eux sur bien des points, malgré les conflits de principe et la rivalité de secte, les eugénistes commencèrent leur propagande. On considère comme leur fondateur l'anthropologiste F. Galton (1822-1912), qui fut au moins l'inventeur du mot *eugénique* et qui, dans plusieurs traités, exposa les conditions du progrès physiologique de la race humaine. Réduire le taux de la natalité parmi les individus inaptes à une saine procréation, favoriser la reproduction des plus aptes : tel est le programme qu'il propose. « L'eugénique, écrit Mme Renée David, refuse le droit à la procréation à tout être susceptible d'engendrer un malade ou un criminel, un *malheureux :* elle lui dénie le droit de *perpétuer la souffrance*. Elle condamne à la stérilité les tuberculeux, les syphilitiques, les alcooliques, les épileptiques, les criminels, tous ceux qui peuplent les hôpitaux, les asiles, les prisons, tous les refuges de la misère humaine, physiologique ou morale : l'eugénique refuse aussi le droit de donner la vie à tous ceux qui n'ont pas les ressources matérielles suffisantes pour assurer à leur postérité le bien-être, l'hygiène nécessaires au développement normal d'un enfant sain. » Art. de *Paris-Soir*, cité dans *Le Prêtre et la Famille*, bulletin de l'A. M. C. (Association du mariage chrétien), 1926, p. 251. En somme, le néo-malthusianisme s'occupe surtout de la quantité de la population, tandis que l'eugénisme ne s'intéresse qu'à la qualité de ses éléments. Un laboratoire, une société savante, un périodique ont été créés par Galton pour l'avancement de l'eugénique. Quant à l'action sur le public, elle a été assurée principalement par l'extraordinaire initiative de la doctoresse Marie Stopes qui a fondé, en 1921, une société pour l'éducation sexuelle et la diffusion des « saines méthodes physiologiques de contrôle », *birth control*, et la Clinique des mères où, sur les 5000 premières femmes qui se sont présentées, 4834, dont 599 n'avaient jamais eu d'enfants, voulaient être renseignées sur la pratique anti-conceptionnelle, 166 sur les moyens d'avoir des enfants. Manuel Devaldès, *Le malthusianisme et l'eugénisme en Grande-Bretagne*, dans *Mercure de France*, 1er mars 1926, p. 257-279.

La rencontre des diverses inspirations que nous avons énumérées devait assurer à la nouvelle morale sexuelle un immense succès. Beaucoup d'hommes détachés de la foi traditionnelle, beaucoup d' « avancés » — encore que la Ligue malthusienne ait gardé jusqu'à ces derniers temps, en Angleterre un caractère anti-socialiste — lui ont donné leur adhésion. La crise économique qui, depuis 1920, sévit en Angleterre impressionne beaucoup de philanthropes. Cf. A. Andréadès, professeur à l'Université d'Athènes, *La population anglaise avant, pendant et après la Grande Guerre*, Ferrare, 1922, p. 64-77. L'eugénisme y a rallié de grands bourgeois conservateurs et inquiets, des ministres et jusqu'à de hauts dignitaires anglicans, dont le plus ardent semble être l'évêque de Birmingham, le Rev. Dr Barnes et le plus éminent le doyen Inge. M. Keynes, l'auteur des *Conséquences de la Paix*, est un malthusien et un eugéniste convaincu, et M. Lloyd George, quand il était premier ministre, encourageait les malthusiens à préparer une opinion favorable au gouvernement, pour le cas où il viendrait à soutenir leur propagande par des mesures légales. Au Congrès du *Labour Party*, en septembre 1925, une motion favorable au néo-malthusianisme ne fut repoussée que par 1.824.000 voix contre 1.530.000. La Chambre des Lords montra moins de scrupules quand, le 29 avril 1926, malgré l'opposition du Gouvernement, elle adopta par 57 voix contre 44 une résolution aux termes de laquelle les Comités d'assistance sociale établis sur les divers points du territoire, sont autorisés à donner aux femmes mariées toutes indications nécessaires sur les meilleurs moyens de limiter le nombre de leurs enfants. Dans tous les pays, des Ligues se sont fondées pour faire connaître et justifier les pratiques anti-conceptionnelles : l'Union pour l'Harmonie sociale en Allemagne (1889), la ligue de la Régénération humaine du Dr Robin (1896), etc.

Quant aux résultats de la propagande, ils ont été partiellement étudiés en divers pays. En France, le chiffre des naissances à diminué d'environ 1/3 dans les villes du Nord contaminées par le néo-malthusianisme. Et le nombre des avortements était, avant la guerre, si considérable, que les statistiques les plus optimistes les évaluaient à 100.000 par an pour la France, tandis que certain médecins proposaient : 500.000. Cf P. Leroy-Beaulieu, *op. cit.*, p. 320-338. La baisse de la natalité en Angleterre est beaucoup plus rapide encore qu'en France. « C'est un chapitre de la décadence peut-être irrémédiable de l'Angleterre qui est en train de s'écrire sous nos yeux, » déclare

E. Jordan, *L'effondrement de la natalité anglaise*, dans *Pour la vie*, organe mensuel de la ligue « Pour la Vie », février 1927.

b) La riposte. — A cette formidable attaque dirigée contre la notion chrétienne du mariage, une résistance très vive a été opposée.

Le clergé non catholique des pays particulièrement entamés, Angleterre, Amérique, maintient généralement, non point unanimement, nous l'avons vu, les principes du mariage traditionnels. Les 252 évêques anglais et américains réunis à Lambeth en 1920 ont voté cette résolution : « que le premier but du mariage est la perpétuation de la race humaine et que les pratiques anticonceptionnelles, non seulement y contreviennent, mais comportent les plus grands dangers physiques, moraux et religieux. » Dans la plupart des pays civilisés, des ligues ont été fondés pour la défense de la famille. Mais il paraît incontestable que le plus vigoureux effort pour la défense du mariage et de la famille, c'est dans le sein de l'Église catholique, qu'une fois de plus, il s'accomplit. Théologiens, canonistes et moralistes, rajeunissent la forme des principes traditionnels, que confirment les encycliques pontificales, développent l'enseignement de l'Église sur les fins du mariage, soit dans les traités généraux de théologie, de droit canonique, de médecine pastorale, soit dans les traités du mariage, soit enfin dans d'innombrables livres et articles. Des lettres pastorales, dont la plus retentissante fut celle du cardinal Mercier (1916), rappellent les devoirs de la vie conjugale. Des œuvres catholiques ont été fondées, notamment l'Association du mariage chrétien, qui publient des bulletins, des tracts, tiennent des congrès. Les problèmes de la famille sont le grand souci de beaucoup de groupements charitables ou scientifiques; les *Semaines sociales* les ont plusieurs fois inscrits à leur ordre du jour. Le double caractère de cette nouvelle lutte théologique, où s'affrontent non plus deux exégèses mais deux conceptions de la vie, c'est l'emploi par l'Église de tous les arguments que lui offrent les sciences profanes — philosophie, sociologie, médecine, —et la collaboration des clercs et des savants laïques dont plusieurs ont apporté une contribution précieuse.

Deux actions étaient immédiatement nécessaires : la critique des doctrines nouvelles et la justification des principes catholiques.

Les craintes mêmes de Malthus ont paru chimériques à certains savants qui objectent que les subsistances augmentent plus rapidement que les besoins des hommes. B. Mallet, dans *Journal of State Medecine*, août 1918. Telle n'est point, cependant, la pensée des savants qui ont défendu avec le plus de courage et d'éclat la morale chrétienne. « Une idée dangereuse n'est pas fausse pour autant, et le malthusianisme est vrai, écrit E. Jordan, professeur à la Sorbonne, dans *Religion et natalité*, *Revue du clergé français*, janv. 1919, p. 18 du tirage à part. Il est très vrai que, dans une société où la procréation serait réglée par le seul instinct, sans aucune intervention de la volonté, le surpeuplement tendrait vite à devenir un fléau auquel on n'aurait de remède que dans d'autres fléaux: la famine, la peste ou la guerre. » *Ibid.*, note 1 : « Les réfutations faites du malthusianisme ne portent pas et notamment celle de M. Leroy-Beaulieu dans sa *Question de la population*. » « La loi malthusienne du doublement de la population par périodes de vingt-cinq années est justifiée *et même dépassée* et cette certitude est si manifeste qu'elle ne peut être mise en doute par aucun esprit averti... » P. Bureau, *L'indiscipline des mœurs*..., p. 439. « Les sociétés humaines sont mises en demeure de limiter leur fécondité et de restreindre leur prolification dans des limites compatibles avec les ressources dont elles disposent. » *Ibid.*, p. 448. D'autre part, l'individu peut avoir de bonnes raisons personnelles de limiter le nombre de ses enfants. « Le désir de ménager la santé de la femme, la crainte d'assumer des charges supérieures aux ressources du ménage sont des motifs sérieux dont il est légitime de tenir compte. » E. Jordan, *Contre la dépopulation. Le point de vue catholique*. Rapport présenté à la Journée diocésaine des Œuvres, Paris, 1917, p. 18. Il y a donc un problème de l'équilibre de la population et des subsistances, et pour les gens mariés des problèmes d'équilibre entre les ressources et les désirs, l'activité économique et l'activité morale, le devoir et l'instinct.

La solution de Malthus, l'ajournement des mariages, est notoirement insuffisante. A celle des néo-malthusiens, les objections très graves sont opposées. « Une question que d'abord on ne peut se tenir de poser aux différentes écoles malthusiennes est la suivante : Une fois les mesures préventives généralisées, comment arrêterez-vous la baisse de la population? » Andréadès, *op. cit.*, p. 74. Or, si « la société a besoin d'être protégée contre une prolificité excessive, elle a aussi besoin d'être assurée d'une fécondité suffisante. » P. Bureau, *L'indiscipline*...., p. 465. Cette préoccupation des sociologues est aussi la préoccupation de tous les hommes attachés à leurs pays : un grand nombre d'auteurs se sont placés à ce point de vue national. Voir par exemple pour la France, J. Bertillon, *La dépopulation de la France*, Paris, 1911, et notamment la quatrième Patrie : Propagande criminelle, p. 210-216; pour l'Angleterre, Rev. James Merchant, *Population and Empire*, Londres, 1917; pour la Belgique, R. P. Vermeersch, *Le problème de la natalité en Belgique*, Bruxelles, 1910.

L'argument décisif est d'ordre moral : « Le mode de protection à employer contre l'excessive prolifération ne devra certainement pas être tel qu'il ruine par son principe même toute l'économie des autres disciplines sexuelles, dont cette fécondité n'est après tout que le terme et le but. » P. Bureau, *L'indiscipline*..., p. 465. La solidarité des règles morales est telle que le relâchement sur un point, et sur un point essentiel, entraîne l'effondrement de tout le système. *Ibid.*, p. 466-471. Faire passer avant tout la satisfaction de l'instinct, ce serait, tacitement peut-être, autoriser l'adultère, l'avortement, l'infanticide. La logique conduit à cette conclusion et la pratique n'y peut résister longtemps. Toute délicatesse, enfin, est bannie d'un régime fondé sur la fraude et la brutalité. Tels sont les arguments des sociologues catholiques à l'usage des neutres. Aux catholiques, il suffit de rappeler la notion du vice et du péché. Faillir est le fait de l'homme; mais ne point reconnaître dans les pratiques anticonceptionnelles des défaillances graves, c'est nier les fondements de la morale catholique.

La morale catholique n'admet qu'une solution « Manifestement la continence des époux est le seul moyen de corriger l'excessive fécondité et en dehors de ce moyen toute précaution et toute mesure anticonceptionnelles doivent être condamnées. » P. Bureau, *L'indiscipline*..., p. 463. Solution dure dans l'état actuel de nos mœurs. Pour la rendre plus aisément applicable, les moralistes catholiques demandent toute une série de réformes urgentes : d'abord que l'État réprime la campagne néo-malthusienne et mette les citoyens à l'abri des excitations de la littérature obscène, qu'il favorise les familles nombreuses; que les médecins instruisent encore plus efficacement leur clientèle des périls de l'immoralité. Cf. Desplats, *De la dépopulation par l'infécondité voulue*, Louvain, 1910; Boule, *La responsabilité du médecin dans la prophylaxie anticonceptionnelle et l'avortement thérapeutique*, dans *Nouvelle revue théologique*, 1911,

p. 591 sq; surtout que les enfants et jeunes gens reçoivent une éducation qui les prépare aux charges, aux obligations, aux sacrifices du mariage. E. Jordan, *Religion et natalité*, p. 40-67; P. Bureau, *L'indiscipline* p. 474-476. L'objet de l'Association du mariage chrétien est d'insister sur la nécessité de cette préparation et de la diriger. De nombreux ouvrages de direction spirituelle ont été publiés sur ce sujet au cours de ces dernières années. Voir notamment ceux de Fonssagrives, Knoch, Förster, plus récemment : J. Viollet, *Éducation de la pureté et du sentiment*, Paris, 1925, et les divers livres périodiques, comptes rendus de Congrès publiés par l'A. M. C. (86, rue de Gergovie, Paris).

On le voit, le catholicisme admet et permet la conciliation de l'économie et de la morale. Les vues de Malthus, bien loin de menacer ses prescriptions et ses conseils, en vérifient la bienfaisance. Il a toujours considéré comme état supérieur la virginité et, en fait, il a facilité ainsi l'équilibre des familles pendant de longs siècles. En imposant pour but primordial aux époux la procréation, il y ajoute l'obligation très stricte d'éduquer les enfants, leur fixant ainsi une limite, celle des forces et des ressources rigoureusement indispensables pour cette fin. « Pas de nombre obligatoire, car pas plus que le célibat, la continence entre époux n'est en elle-même condamnable, pourvu qu'elle résulte du consentement exprès ou tacite, peu importe, mais mutuel et libre des deux intéressés. Elle vaut ce que valent les motifs qui l'inspirent. Elle pourra être, selon les cas, obligatoire, louable, légitime, plus ou moins critiquable. » E. Jordan, *Contre la dépopulation*, p. 18. Ce que l'Église condamne, c'est l'égoïsme et ce sont les licences contraires à la dignité individuelle et au bien social. « Il ne faudrait pas que la prévoyance devînt du calcul, ni les espérances une spéculation basse ou usurière. » Cardinal Mercier, *op. cit.*, p. 15.

La même considération des fins du mariage dicte aux catholiques leur attitude en face de l'eugénisme. La société peut-elle condamner à une existence contre nature, en leur infligeant un traitement incompatible avec les droits de la personne humaine, les êtres moins vigoureux dont il n'est d'ailleurs point sûr qu'ils ne procréeront pas des enfants sains? Ici encore, c'est l'éducation morale qui pourrait et devrait inciter les faibles à observer la continence. *Le Prêtre et la Famille*, septembre-octobre 1926, p. 252 sq.

La doctrine très élevée de l'Église est donc défendue avec force. Mais il serait injuste et imprudent de méconnaître la qualité et les rapides progrès de ses adversaires et l'extrême gravité d'un conflit où l'avenir de la famille, des sociétés, des idées morales est en jeu.

Conclusion. — Comment les théologiens ont approfondi les paroles divines, peu à peu reconnu tous les aspects du mariage, nous avons essayé d'en rendre compte. Depuis les origines du christianisme jusqu'à nos jours, la croyance fondamentale n'a point changé : le mariage est un sacrement institué par Dieu pour procurer à la famille les grâces nécessaires. Puisque l'on a montré chez les premières générations chrétiennes cette croyance, il n'est point permis d'y voir un fruit de la spéculation théologique.

Ce qui a occupé, souvent divisé les théologiens, c'est l'explication de ces vérités. Le goût des raisonnements infinis et des analyses subtiles a, pendant de longues périodes, conduit et maintenu les docteurs en des voies obscures : la dialectique leur a caché des vérités élémentaires. Au XII[e] siècle, on ne parle guère de la grâce, et l'idée pessimiste de la concupiscence retient de classer le mariage au rang de l'eucharistie ou du baptême dans l'énumération septénaire des sacrements. Le même abus des analyses compliquera au XIII[e] siècle et pour longtemps la théorie du signe, de la matière et de la forme, du ministre, de l'institution divine, des rapports entre le sacrement et le contrat. D'où les controverses, dont nous avons montré la portée pratique, l'intérêt historique, et dont le cycle est achevé. L'ère des grands débats de la théologie dogmatique semble close. La définition très précise du contrat-sacrement ne laisse plus qu'un champ étroit aux conflits d'opinions.

Le temps des divergences et des querelles intestines est passé, la tâche des théologiens n'est plus tant d'expliquer le signe ou la grâce que de maintenir et défendre les principes du mariage chrétien que le monde moderne s'efforce de ruiner. Du domaine surnaturel où ils se cantonnaient jadis, les révolutions religieuses les ont ramenés au terrain de la lutte engagée entre les nouvelles morales et l'Église, et qui met en présence non plus des écoles de commentateurs, mais deux conceptions de la vie. L'union des sexes a-t-elle pour fin principale, et certains disent exclusive, le bonheur de l'individu, ou bien le sacrifice des égoïsmes au profit de la société, l'apaisement de la concupiscence? Exaltation de l'individualisme ou soumission de l'individu à des lois divines? Le problème présent pourrait être posé dans ces termes généraux, et toute la doctrine catholique du mariage, aussi bien la doctrine du signe et de la grâce que celle des caractères et des buts du mariage, implique et exalte le renoncement des époux à l'égoïsme, à la liberté absolue qui est le dogme des plus résolus adversaires de l'Église. Les temps nouveaux assignent donc aux moralistes et aux sociologues la place éminente qui, naguère, appartenait aux scolastiques. Le dogme est défini dans des formules précises. Peut-être la grande affaire, aujourd'hui, est-elle d'en montrer aux chrétiens toute la richesse morale et aux incroyants la bienfaisance, la haute dignité.

1. On trouvera au début des principales subdivisions une bibliographie méthodique. Pour permettre au lecteur de traduire rapidement l'abréviation : *op. cit.*, nous donnons ci-dessous la table de ces bibliographies. — Ouvrages généraux (Esmein, Freisen, etc.) : col. 2123, 2127 sq. — Sources littéraires de l'époque classique (et notamment, œuvres des scolastiques entre 1180 et 1500) : col. 2163 sq. — Théologiens de la première moitié du XVI[e] siècle : col. 2229 sq. — Théologiens et canonistes depuis le concile de Trente jusqu'au pontificat de Pie VI (1563-1775) : col. 2249 sq. — Théologiens du XIX[e] siècle : col. 2284 sq. — Traités canoniques du mariage parus depuis le Code : col. 2284.

2. Quelques ouvrages sont cités à diverses reprises, qui n'ont pu trouver place dans ces bibliographies. Ainsi, G. Basdevant, dont le titre complet est indiqué col. 2261; J. Brys, col. 2162 ; Détrez, col. 2183; Falk, col. 2181; Gillmann, col. 2177; Lemaire, col. 2274; Martène, col. 2170; Schmoll, col. 2168.

3. Pendant que cet article était sous presse, a paru la première partie de l'ouvrage, annoncé col. 2166, de J. Koch, *Durandus de S. Porciano, O. P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts. I. Teil. Literargeschichtliche Grundlegung*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. XXVI, Munster, 1927. Les conclusions des études du Rev. G. Lacombe, de Mlle Daguillon, de M. Maylan, mentionnées col. 2165 et 2166, que nous connaissions par d'aimables communications du P. Chenu, du P. Théry et des auteurs eux-mêmes, ont été publiées dans les *Positions des Thèses* de l'École Nationale des Chartes, p. 59-66, 31-36, 89-94. L'ouvrage du Rev. Lacombe sur Prévostin doit paraître bientôt dans la *Bibliothèque thomiste* du Saulchoir. Et aussi les deux études sur Ulrich de Strasbourg et sur Philippe le Chancelier.

4. Voici quelques études toutes récentes : C. Michalski, *Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIV[e] siècle*, Cracovie, 1927 (cf. col. 2166); F. Degni, *Del matrimonio*, Turin, 1926, t. I (compte rendu par Cappello, dans *Gregorianum*, 1927, p. 124 sq.); J. Blouet, *Le Néo-*

malthusianisme des catholiques, 1926 (dans les éditions *Spes*, que nous aurions pu mentionner col. 2315).

M. Wendel doit soutenir prochainement une thèse sur *Le mariage à Strasbourg à l'époque de la Réforme*. Un cours sera fait à l'*Institut de Droit canonique* de Strasbourg en 1927-28 sur la compétence des juridictions ecclésiastiques en matière matrimoniale au Moyen Age, et plus spécialement sur le plein exercice, à partir du XIe siècle, des droits que l'Église a toujours été fondée à se réserver sans limitation sur le sacrement de mariage : les conclusions en seront publiées.

5. A la bibliographie, qui, pour être complète, devrait tenir un fascicule, on ajoutera : sur les anciennes collections canoniques (col. 2130 sq.), P. Fournier, *De quelques infiltrations byzantines dans le droit canonique...* (Mél. Schlumberger, 1924); sur le mariage de la sainte Vierge, art. de Girerd dans la *Nouvelle Revue Théologique*, 1923, p. 449-463 (cf. col. 2187 et 2296); sur le mariage mixte (question surtout canonique, dont nous n'avons guère eu à nous occuper) : Eichmann, *Das katholische Mischeherecht nach dem Codex juris canonici*, Paderborn 1921, et l'intéressant opuscule de Slutz, *Zum neuesten Stand des kathol. Mischeherechts im Deutschen Reiche*, Stuttgart, 1918; sur la doctrine classique du contrat, Thaner, *Die Persönlichkeit in der Eheschliessung*, Gratz, 1900 et *Error qualitatis redundans in personam*, dans *Acad. Vienne*, 1900; sur la doctrine générale du mariage : Brevilacqua, *Trattato dommatico-giuridico e morale sul matrimonio cristiano*, Rome, 1918; Bilz, *Die Ehe im Lichte der kath. Glaubenslehre*, Fribourg-en-B., 1920; Rive-Umberg, *Die Ehe in dogmatischer, moralischer und soziale Beziehung*, Rome, 1921.

G. LE BRAS.

IV. MARIAGE DANS L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE.

— Le mariage chrétien pouvant être étudié au triple point de vue dogmatique, liturgique et canonique, c'est avant tout au point de vue dogmatique que nous entendons l'examiner dans les diverses Églises dissidentes d'Orient, et tout d'abord dans la principale de toutes, l'Église gréco-russe. Mais nous ne pourrons négliger complètement les deux autres points de vue, à cause du rapport étroit qu'ils ont avec la doctrine.

Chez les Orientaux, le mariage se présente d'abord comme un rite sacré à deux actes : la cérémonie des fiançailles et celle du mariage proprement dit ou *couronnement*. Ce rite est beaucoup plus développé que celui du rituel latin, et il a, par le fait, beaucoup plus impressionné les théologiens orientaux, auxquels parfois il a fait perdre de vue la vraie nature du sacrement de mariage. Par ailleurs, au milieu des multiples règles canoniques qui, dans toutes les Églises, concernent le contrat matrimonial, il en est quelques-unes (particulièrement celles qui regardent la séparation des époux et la rupture du lien conjugal), qui ont une portée d'ordre dogmatique, et que nous ne pourrons négliger. Ceci posé, voici comment nous divisons notre étude du sacrement de mariage dans l'Église gréco-russe : I. Origine du mariage considéré comme contrat naturel. II. Le caractère sacramentel du mariage chrétien (col. 2317). III. Le double rite liturgique des fiançailles et du couronnement et la manifestation publique du consentement des époux (col. 2318). IV. De l'essence et du ministre du sacrement de mariage (col. 2319). V. De l'indissolubilité du lien matrimonial et des causes de divorce (col. 2323). VI. Du sujet du sacrement de mariage (col. 2328). VII. Du droit de légiférer sur le mariage et de connaître des causes matrimoniales (col. 2329).

Qu'on ne s'étonne pas de ce long sommaire. Sur tous les points indiqués, la théologie gréco-russe présente des divergences avec la théologie catholique, bien que Grecs et Latins, aux époques des grandes controverses, aient gardé, sur la question du mariage, un silence à peu près complet, alors qu'ils bataillaient sur des sujets de bien moindre importance.

I. ORIGINE DU MARIAGE CONSIDÉRÉ COMME CONTRAT NATUREL. — Les théologiens gréco-russes enseignent, tout comme les catholiques, que c'est Dieu lui-même qui institua le mariage, à l'origine de l'humanité; mais plusieurs d'entre eux adoptent la conception étrange de certains anciens Pères grecs touchant la création hypothétique de la femme. D'après cette conception, que saint Jean Damascène fait sienne dans la *Foi orthodoxe*, l. II, c. XXX, l. IV, c. XXIV, *P. G.*, t. XCIV, col. 976, 1208, si l'homme n'avait pas péché, la propagation de l'espèce humaine se serait faite par une autre voie que par l'union des sexes. C'est pourquoi la femme ne fut pas créée en même temps qu'Adam, mais tirée de lui un peu après. Tant que dura l'état d'innocence, l'homme jouit d'une parfaite incorruptibilité et impassibilité; il était comme il sera après la résurrection. A ce bienheureux état primitif le psalmiste faisait allusion, lorsqu'il s'écriait : *Homo, cum in honore esset, non intellexit : comparatus est jumentis* (par la génération), *et similis factus est illis*. Ps. XLVIII, 12. Telle est la doctrine que développe longuement Michel Glykas dans son *VIIIe chapitre théologique*, en se référant à saint Grégoire de Nysse, à saint Jean Chrysostome, au Pseudo-Athanase (*Réponses à Antiochus*), à saint Maxime, à Anastase le Sinaïte, à saint Jean Damascène. Il conclut même de là que la distinction des sexes ne subsistera pas après la résurrection. Michel Glykas, Εἰς τὰς ἀπορίας τῆς θείας γραφῆς κεφάλαια, éd. Eustratiadès, t. I, Athènes, 1906, p. 89-115; cf. c. XCII, t. II, Alexandrie, 1912, p. 418-435. On trouve des traces de la même théorie dans Siméon de Thessalonique, *De sacramentis*, c. XXXVIII; *Dialogus contra hæreses*, c. CCLXXV, *P. G.*, t. CLV, col. 180, 504; dans le *Traité des sacrements* de Gabriel Sévère, Chrysanthe de Jérusalem, Συνταγμάτιον, Tergovist, 1715, p. ριθ'; dans la *Première réponse*, c. VII, de Jérémie II aux protestants. Ainsi la question posée par saint Thomas, Ia, q. XCVIII, a. 2, n'était pas, on le voit, de simple curiosité.

II. LE CARACTÈRE SACRAMENTEL DU MARIAGE CHRÉTIEN. — Dès le XIIIe siècle au moins, nous voyons les Gréco-Russes accepter sans difficulté le dogme du septénaire sacramentel. Michel Paléologue y souscrit au concile de Lyon, en 1274, puis en 1277. Le mariage fait toujours partie de ce septénaire. Au XVIe siècle, lorsque les protestants l'attaquent, au XVIIe, lorsque Cyrille Lucar fait passer leurs négations dans sa *Confession de foi*, Grecs et Russes s'entendent pour repousser l'hérésie en plusieurs conciles et dans leurs deux principales confessions de foi : celle de Pierre Moghila, dite *Confession orthodoxe de l'Église orientale*, et celle de Dosithée, rédigée au concile de Jérusalem, en 1672. La même doctrine continue à être enseignée de nos jours dans les manuels de théologie et les catéchismes. Cependant — qui le croirait? — en 1903 paraissait à Pétersbourg une brochure d'un hiéromoine nommé Taraise, brochure dûment approuvée par la censure synodale et publiée au nom de la Rédaction de la Revue des missions, *Missionerskoe obozrênie*, dans laquelle le septénaire sacramentel est ouvertement attaqué comme une importation latine et scolastique acceptée trop facilement par les théologiens de la Petite-Russie, aux XVIe et XVIIe siècles. Le mariage, en particulier, y est traité de *manifestation étrangère à la religion et se trouvant dans des sociétés fermées aux préoccupations religieuses*. La cérémonie des funérailles ou celle de la prise d'habit monastique mériteraient, bien plus que le mariage, d'être rangées au nombre des sacrements. Il est vrai que saint Paul appelle le mariage un sacrement : mais il parle de n'importe quel mariage et non pas seulement du mariage chrétien : *La théologie des Grands-Russiens et des Petits-Russiens aux XVIe-XVIIe siècles*, Saint-Pétersbourg, 1903, p. 119-

125. La liberté avec laquelle le hiéromoine en question a parlé du septénaire sacramentel en général, et du sacrement de mariage, en particulier, prouve que dans l'orthodoxie orientale toute doctrine qui n'a pas été explicitement définie par les sept premiers conciles œcuméniques, n'a acquis qu'un droit de cité précaire dans la dogmatique de l'Église gréco-russe.

III. LE DOUBLE RITE LITURGIQUE DES FIANÇAILLES ET DU COURONNEMENT, ET LA MANIFESTATION PUBLIQUE DU CONSENTEMENT DES ÉPOUX. — L'*euchologie* du mariage dans le rite byzantin est, nous l'avons dit, beaucoup plus développée que dans le rite latin. Cette *euchologie* remonte au moins au VIIIe siècle, et certains éléments en sont plus anciens. Elle est constituée par une double cérémonie ou *office*, celle des fiançailles, ἀκολουθία ἐπὶ μνήστροις ἤγουν τοῦ ἀρραβῶνος, et celle du couronnement, ἀκολουθία τοῦ στεφανώματος (ou στεφάνωσις). Cf. Goar, Εὐχολόγιον *sive rituale Græcorum*, éd. de Venise, 1730, p. 310-325; Εὐχολόγιον τὸ μέγα, édition de la Propagande, Rome, 1873, p. 162-180. Anciennement, suivant la coutume des Églises, l'une et l'autre cérémonie avaient lieu soit avant, soit pendant, soit après la messe, et les époux communiaient, preuve que le mariage était considéré comme un sacrement des vivants. C'est du reste ce que déclare positivement Siméon de Thessalonique : « Il faut que ceux qui se marient soient dignes de la communion. » *Dialogus contra hæreses*, c. CCLXXXII, *P. G.*, t. CLV, col. 512. Tout en étant recommandées aux fidèles par l'Église, ces cérémonies ne paraissent pas avoir été regardées par elle comme absolument nécessaires pour la validité du contrat, avant la fin du IXe siècle, c'est-à-dire avant que Léon le Sage, par les novelles LXXIV et LXXXIX (vers 895), les eût rendues obligatoires devant l'autorité civile. Alexis Comnène, par deux autres novelles portées en 1084 et en 1092, confirma, en les étendant au mariage des esclaves et des serfs, les prescriptions de Léon le Sage. A partir de cette époque, la bénédiction de l'Église, aussi bien pour les fiançailles que pour le mariage proprement dit, est considérée comme une condition de validité à la fois par l'Église et par l'État, et la clandestinité devient un empêchement dirimant.

Consacrées par un rite religieux, les fiançailles, assimilées déjà au mariage par le concile *in Trullo* (canon 98), acquièrent devant la loi civile et la discipline ecclésiastique la même solidité que le mariage lui-même. Les mêmes prescriptions, les mêmes empêchements régissent l'un et l'autre contrat; ou plutôt, il n'y a, aux yeux de l'Église, qu'un seul contrat considéré à deux moments différents; de sorte que, si l'un des fiancés meurt avant la cérémonie du couronnement, l'autre est considéré comme bigame, lorsqu'il contracte une nouvelle union. Cette législation devait amener la fusion et la simultanéité des deux rites. C'est ce qui s'est établi un peu partout, ici par la force de la coutume, là par les prescriptions positives de l'Église ou de l'État. En Russie, après une tentative de Pierre le Grand d'enlever aux fiançailles la valeur canonique qu'elles possédaient jusque-là dans l'Église russe comme dans les autres Églises du groupe byzantin, l'union des deux cérémonies fut ordonnée par un décret synodal daté de 1775. Une décision analogue fut prise par le synode de Grèce, en 1834; si bien qu'en ces derniers temps, la séparation de la cérémonie des fiançailles de celle du couronnement n'existait que pour les mariages princiers.

Il est intéressant d'examiner comment se manifeste le consentement des époux dans les deux cas. L'euchologe édité par la Propagande pour les Grecs unis porte, en tête de l'*acolouthie* des fiançailles, une rubrique où il est dit, entre autres choses, que le prêtre demande aux fiancés si c'est bien volontairement qu'ils désirent s'unir, εἰ ἐκ θελήματος αὐτῶν βούλονται συναφθῆναι. Cette rubrique se rencontre bien dans quelques euchologes manuscrits des XVe et XVIe siècles, cf. Dmitrievskii, Εὐχολόγια, Kiev, 1901, p. 488, 633, etc., mais elle est absente de la plupart des euchologes manuscrits ou imprimés. Cf. Goar, *op.* et *loc. cit.* Conformément au *Trebnik* ou rituel de Pierre Moghila, édité à Kiev, en 1646, l'Église russe a introduit en 1677, dans la cérémonie du couronnement, une interrogation directe aux époux semblable à celle de notre rituel latin. Cette interrogation vient avant le couronnement des deux conjoints par le prêtre. Les euchologes grecs sont restés conformes aux anciens exemplaires. Mais il n'y a pas à se demander si la manifestation du consentement mutuel est suffisante dans ces textes; car aussi bien dans le rite des fiançailles que dans celui du couronnement, il y a abondance d'actes et de signes symboliques de ce consentement. Aux fiançailles, on trouve la remise et l'échange des anneaux, et aussi le baiser mutuel que se donnent les fiancés, d'après certains euchologes. Au couronnement, le célébrant couronne d'abord les conjoints; puis il les livre l'un à l'autre en joignant leur main droite, κρατήσας τῆς δεξιᾶς χειρὸς αὐτῶν, παραδίδει ἀλλήλοις; enfin, il les fait boire par trois fois à la coupe commune, τὸ κοινὸν ποτήριον. D'autres gestes et cérémonies se rencontrent dans certains manuscrits. Cf. Dmitrievskii, *op. cit., passim.* D'ailleurs, antérieurement à la cérémonie religieuse, il y a eu le contrat passé le plus souvent devant les représentants de l'Église et signé par les conjoints. Cf. Siméon de Thessalonique, *op. cit.*, col. 505.

IV. ESSENCE ET MINISTRE DU SACREMENT DE MARIAGE. — On sait, d'après ce qui précède, col. 2293 sq., où en est la question de l'essence du sacrement de mariage dans la théologie catholique moderne. La doctrine qui, de nos jours, est enseignée comme une certitude par l'ensemble de nos théologiens (inséparabilité du contrat et du sacrement, et par suite, matière et forme du sacrement placées dans le consentement mutuel des époux, qui sont les vrais ministres du sacrement), fut communément professée par les théologiens gréco-russes jusqu'au début du XIXe siècle.

Siméon de Thessalonique, chez qui on ne rencontre pas encore la terminologie sacramentelle des scolastiques, laisse clairement entendre que le rite du couronnement n'appartient pas à l'essence du sacrement : « Bénir le mariage, dit-il, appartient à l'évêque; mais un simple prêtre peut le faire, *parce qu'il s'agit d'un simple rite sans relation avec la communication de la grâce*, ὅτι τελετὴ μόνη, καὶ οὐ τῆς μεταδοτικῆς χάριτος, *op. cit.*, c. CCLXXXI, col. 509 D. — Au XVIe siècle, Gabriel Sévère, dans son court *Traité des sacrements*, souvent cité non seulement par les Grecs postérieurs mais aussi par nos théologiens du XVIIe siècle dans leur polémique avec les protestants, voit la matière du mariage dans la promesse mutuelle que se font les époux, et la forme, dans la déclaration suivante faite par chacun d'eux, devant témoins : « Me veux-tu? — Je te veux. » Chrysanthe de Jérusalem, *op. cit.*, p. ρκ-ρκα'. — Le Petit-Russien Laurent Zizanii, dans son *Grand catéchisme*, imprimé à Moscou en 1627, après avoir subi les corrections des théologiens moscovites, enseigne également que la bénédiction rituelle est quelque chose d'accessoire à l'essence du sacrement, et que les époux s'administrent mutuellement celui-ci par leur consentement réciproque : « Dans ce contrat, chacun des contractants est à la fois le vendeur, la marchandise et l'acheteur. » *Grand catéchisme*, feuille 391. Cf. Th. Ilinskii, *Le grand catéchisme de Laurent Zizanii*, dans les *Trudy de l'Aca-*

démie de Kiev, 1898, t. III, p. 285, 286. — Même doctrine dans le *Trebnik* ou *Rituel* de Pierre Moghila, édité à Kiev : la matière, c'est l'homme et la femme contractant librement et suivant les règles canoniques; la forme ou le complément, ce sont les paroles par lesquelles les époux manifestent leur consentement intérieur devant le curé. Quand ce consentement est donné, le mariage est parfait, et rien n'empêche de procéder à la cérémonie du couronnement. *Trebnik*, p. τηθ-τξγ, νσι-νξι. La *Confession* dite de Pierre Moghila est moins claire sur ce point, parce qu'elle a subi les corrections du Grec Mélèce Syrigos. On y dit cependant que le mariage est constitué *tout d'abord*, πρῶτον, par le consentement mutuel des époux, consentement qui est ensuite *confirmé*, βεβαιώνεται, et béni par le prêtre. *Confessio orthodoxa*, part. I, q. 115.

Si la doctrine catholique n'est pas exprimée d'une manière suffisamment explicite dans la *Confession orthodoxe*, elle a du moins passé dans la collection canonique officielle de l'Église russe, la *Kormtchaïa Kniga*, publiée d'abord par le patriarche Joseph, en 1650, puis par son successeur, Nicon, en 1653. Le chapitre LI[e] de la première édition et le chapitre L[e] de la seconde reproduisent en effet l'introduction au sacrement de mariage du *Trebnik* de Pierre Moghila, que nous avons citée plus haut.

Les théologiens russes du XVIII[e] siècle et du début du XIX[e] demeurent, dans leur ensemble, fidèles à la conception de leurs devanciers. Théophylacte Gorskii dans son manuel de théologie à l'usage des séminaires (1[re] édition, Pétersbourg, 1783; 5[e] éd., Moscou, 1831), donne du mariage la définition suivante : *Conjugium, præter civilem et mutuum contractum, est etiam signum externum religionis, cui est adnexa gratiæ promissio, idque ex divina institutione... Non est solum signum magni mysterii, hoc est, unionis Christi et Ecclesiæ sed etiam medium per quod confertur gratia sanctificans. Orthodoxæ orientalis Ecclesiæ dogmata*, Moscou, 1831, p. 256, 257. Sylvestre Lebedinskii, *Compendium theologiæ classicum*, 2[e] éd., Moscou, 1805, p. 533, 534, enseigne, au fond, la même doctrine; car, bien qu'il fasse rentrer dans la *forme* du sacrement, avec le consentement des époux, les *prières* de l'Église, et bien qu'il qualifie le prêtre de *cause ministérielle* du mariage, il range expressément la bénédiction de l'Église parmi les *adjuncta matrimonii*, et dit qu'elle a pour but de *ratifier* et d'*affermir* l'union conjugale : *per preces et solemnem benedictionem ritu consueto a sacerdote collatam rata et fixa redditur*.

On peut faire valoir encore en faveur de la même doctrine : 1° la pratique ancienne de l'Église grecque de ne pas bénir les secondes et troisièmes noces, bien qu'elles fussent considérées comme un vrai mariage; 2° le fait qu'avant les Novelles de Léon le Sage et d'Alexis Comnène rendant obligatoire la cérémonie religieuse, souvent le mariage des personnes libres et toujours le mariage des esclaves et des serfs se célébraient sans le rite du couronnement. En Russie, pendant longtemps, seul le mariage des boïars et des nobles était *couronné*. Le peuple négligeait le rite religieux. Ce fait est attesté par des documents canoniques, allant de la fin du XI[e] siècle jusqu'à la fin du XVII[e], dit le canoniste russe Pavlov, *Cours de droit canonique*, Moscou, 1902, p. 366 sq.; 3° Les époux infidèles, quand ils se convertissaient au christianisme, n'étaient pas soumis à la cérémonie du couronnement. Cette omission ne se comprendrait pas, si l'on avait regardé le rite en question comme constituant le sacrement, ou tout au moins comme appartenant à son essence.

En dépit de ces autorités et de ces témoignages, une autre conception du sacrement a prévalu de nos jours, d'après laquelle le rite du couronnement ou constitue le sacrement même en tant que distinct du contrat, ou du moins, appartient à son essence, de telle sorte qu'il ne saurait y avoir véritable sacrement sans la bénédiction sacerdotale, et que le prêtre (ou l'évêque) en est le vrai ministre, au même titre qu'il l'est des autres sacrements. Avant le XIX[e] siècle, très peu de théologiens ont patronné cette théorie. Elle est en germe dans le *Traité des sept sacrements* du moine Job le Jasite (fin du XIII[e] siècle), qui dit positivement que le ministre de tous les sacrements est le ἱερεύς (prêtre ou évêque); cf. *cod. Paris. græc.*, *64*, fol. 250 *a*, et *cod. Ottob. græc. 418*, fol. 198 *a*. Au XVII[e] siècle, Nicolas Bulgaris, dans son *Catéchisme*, Venise, 1681, p. 11, 14, place la matière du mariage dans les époux eux-mêmes et leur mutuel consentement, et la forme dans les prières et la bénédiction du prêtre, suivant les prescriptions de l'Euchologe. Au même siècle, Mélèce Syrigos, Ἀντίρρησις κατὰ κεφαλαίων Κυρίλλου, Bucarest, 1690, fol. 88*b*-89*a*, et au XVIII[e], Platon Levkhine, métropolite de Moscou, *Théologie chrétienne abrégée*, part. II, c. XXXVIII, laissent clairement entendre que le prêtre est le ministre de ce sacrement. Mais c'est à partir de 1836 que cette théorie devient classique en Russie. Certains théologiens, comme Philarète, dans son *Grand Catéchisme*, Macaire, *Théologie dogmatique orthodoxe*, t. II, 4[e] édit., Pétersbourg, 1883, p. 478, 479; Antoine Amphiteatrov, *Théologie de l'Église catholique orthodoxe*, édit. grecque de Valtianos, Athènes, 1858, p. 361, ne voient dans le consentement des époux qu'une *partie* de ce que nous appelons la matière du sacrement. La vraie forme, c'est la bénédiction solennelle de l'Église, dont le rite principal est le couronnement avec la triple bénédiction du prêtre et la prière qui suit : *Seigneur, notre Dieu*, etc. Au demeurant, il n'y a pas entente parfaite entre les théologiens de cette école, lorsqu'ils veulent déterminer d'une manière précise ce qui, dans les divers rites et les diverses formules de l'Euchologie, joue le rôle de matière et celui de forme. Ils ont seulement cela de commun que d'après eux le consentement des époux entre comme partie essentielle dans la constitution du signe sacramentel. Le ministre est le prêtre, et lui seul; et c'est au rite qu'il accomplit qu'est attachée la communication de la grâce divine. Voici, du reste, à titre d'exemple, la définition du sacrement par Macaire : « Le mariage est un rite sacré dans lequel aux époux se promettant fidélité réciproque devant l'Église la grâce divine est conférée par la bénédiction du ministre de l'Église, qui sanctifie leur union, donne à celle-ci la dignité de représenter l'union spirituelle du Christ et de l'Église, et les aide à obtenir pieusement toutes les fins du mariage. » D'autres théologiens russes séparent d'une manière plus radicale le contrat matrimonial du sacrement lui-même. Celui-ci est *uniquement* constitué par le rite religieux, qui est proclamé d'institution divine. Des paroles et des actions du Christ, disent-ils, on peut conclure qu'il a institué un rite de ce genre. Le consentement mutuel des époux, s'il reste seul, ne peut leur conférer la grâce divine. La conception des Latins n'établit aucune différence entre le mariage chrétien et le mariage civil, ou le mariage des protestants et des infidèles. Par ailleurs, les époux ne sauraient être les ministres du sacrement. Cf. Malinovskii, *Résumé de théologie dogmatique orthodoxe*, Serghief Possad, 1908, t. II, p. 434-443.

Les théologiens grecs contemporains, soit dans leurs manuels de théologie, soit dans leurs nombreux catéchismes, s'accordent généralement avec les Russes Macaire et Antoine. Pour eux, le consentement des époux n'est qu'une partie du signe sacramentel, et la bénédiction sacerdotale en est l'élément le plus essentiel. Les manuels serbes et roumains répètent la même

chose. Cf. Firmilian, *Dogmatitchko Bogoslovie*, Carlovitz, 1900, t. II, p. 127, 128; Michalcescu, *Manual de teologie dogmatica*, 2e édit., Bucarest, 1920, p. 249, 250; Olariu, *Manuel de teologia dogmatica ortodoxa*, Caransebes, 1917, p. 312, 313. Seul, le célèbre canoniste serbe N. Milasch reprend l'ancienne doctrine, et déclare « que le consentement des conjoints manifesté extérieurement constitue l'essence du mariage ». *Droit ecclésiastique de l'Église orthodoxe*, § 180-182, p. 832, 839, de l'édition grecque, Athènes, 1906.

Le succès actuel de la théorie anticatholique s'explique par plusieurs raisons. Tout d'abord, les théologiens dissidents ne sont plus familiarisés avec les distinctions de notre scolastique, que connaissaient bien leurs devanciers. Du fait que, depuis Léon le Sage, la bénédiction de l'Église a été requise pour la validité du contrat matrimonial, on a conclu que ce rite faisait corps avec le sacrement, et en était inséparable. La condition *sine qua non* a été confondue avec la cause formelle. Par ailleurs, l'analogie avec les autres sacrements conduit naturellement à cette conception. Plusieurs théologiens catholiques, comme Melchior Cano, Drouin, Tournély (voir plus haut, col. 2255 sq.), s'y sont laissés prendre. La nature particulière du sacrement de mariage ne se découvre qu'à la réflexion théologique tenant compte de faits historiques. — Mais la principale raison qui a poussé les théologiens russes en particulier à adopter cette opinion est d'ordre polémique. Pour mieux réfuter les partisans des vieux rites ou rascolniks, en particulier les sectaires connus sous le nom de *bezpopovtsy* (= les *sans-prêtres*), ils ont donné leur faveur à une théorie qui permet de dire aux rascolniks : « Vous ne pouvez avoir chez vous le sacrement de mariage, parce que vous manquez de prêtres pour l'administrer. » Un groupe important de *bezpopovtsy* a donné dans les filets de cette argumentation et l'on a eu la secte des *bezbratchniki*, c'est-à-dire des adversaires du mariage, qui a proclamé le célibat obligatoire pour tous. D'autres, plus avisés, se sont mis à fouiller les *vieux livres*, c'est-à-dire ceux qui sont antérieurs à la réforme de Nicon; et ils ont opposé aux théologiens de l'Église officielle les témoignages favorables à la conception du contrat-sacrement que nous avons cités plus haut. Nicon lui-même, avec son édition de la *Kormtchaia Kniga*, a déposé en leur faveur. Cette manœuvre inattendue a déconcerté les Niconiens, qui n'ont fourni que des explications embarrassées ou sophistiques. Cf. Plotnikov, *Manuel pour la réfutation du rascol russe*, 4e édit., Pétersbourg, 1897, p. 233-237; C. K. Smirnov, *De la bénédiction ecclésiastique et du couronnement du mariage*, dans les *Suppléments aux œuvres des saints Pères*, 1868, t. XVII, p. 204-282. Au demeurant, les mêmes théologiens ont dénié le caractère sacramentel au mariage des *Staroviéres*, dits *popovtsy* (=*qui ont des prêtres*), mais pour une raison différente : ils enseignent que, par la volonté de l'Église, les prêtres et les évêques excommuniés ou hérétiques perdent le pouvoir d'administrer validement les sacrements.

V. L'INDISSOLUBILITÉ DU LIEN MATRIMONIAL ET LES CAUSES DE DIVORCE. — Au sujet de l'indissolubilité du mariage, un grave désaccord a toujours existé entre l'Église catholique et l'Église gréco-russe, depuis la séparation.

Alors que l'Église catholique enseigne que le mariage entre chrétiens, une fois consommé, *ratum et consummatum*, ne peut être rompu que par la mort de l'un des conjoints, l'Église orientale admet, au moins depuis la fin du IXe siècle, plusieurs autres causes de divorce proprement dit. Ce désaccord paraît avoir été longtemps ignoré en Occident; et jusqu'à ces derniers temps son étendue n'était qu'imparfaitement connue. Le théologien latin Hughes Éthérien, qui passa quelque temps en Orient et lisait couramment le grec, est le premier à signaler la facilité avec laquelle les Byzantins rompent le lien matrimonial. *Viri et mulieres sacramentum conjugii pro futili reputant. Nam quoties alter alteri displicet, vel altera alteri..., sine contradictione viri uxores, et mulieres viros pro libitu accipiunt. Græcorum malæ consuetudines*, *P. G.*, t. CXL, col. 547. On ne parla pas du divorce, au second concile de Lyon (1274). La *Confession de foi* dite de Michel Paléologue se contente d'affirmer « qu'une fois le mariage légitime rompu par la mort de l'un des époux, les deuxièmes et les troisièmes noces sont permises. » Au concile de Florence, la question ne se posa qu'après la signature du décret d'union. On demande aux Grecs : *quare conjugia dirimant, dicente Domino:* QUOS DEUS CONJUNXIT, HOMO NON SEPARET. Ils n'arrivent pas à donner de réponse satisfaisante, et leur empereur leur défend d'entamer là-dessus une controverse. Le pape ne peut qu'esquisser une timide protestation et déclarer qu'il y a là un abus à corriger, *idque correctione indiget.* Voir le récit de Dorothée de Mitylène dans les collections des conciles et dans l'édition spéciale : *Sanctum Florentinum universæ Ecclesiæ concilium editum a monacho benedictino*, Rome, 1865, p. 270-272. Au concile de Trente, les Pères ont l'air de croire que les Grecs ne dissolvent le mariage qu'en cas d'adultère; et à la requête des légats vénitiens, ils formulent leur canon 7, de manière à ne pas faire tomber directement l'anathème sur les Orientaux dissidents. En fait, ces derniers sont aussi atteints indirectement par le canon 5, ainsi conçu : *Si quis dixerit propter hæresim aut molestam cohabitationem aut affectatam absentiam a conjuge dissolvi posse matrimonii vinculum, anathema sit.* Denzinger-B., n. 975. De nos jours, du reste, plusieurs théologiens gréco-russes, imitant les protestants du XVIe siècle, accusent l'Église catholique d'erreur, parce que, contrairement au précepte du Seigneur, elle ne permet pas le divorce en cas d'adultère. Au XVIIe siècle, Georges Coressios range déjà cette prohibition parmi les erreurs latines : Συντομία τῶν ἰταλικῶν ἁμαρτημάτων, édit. Simonidès, Londres, 1858, p. 108. Philarète Gumilevskii, dans son *Manuel de théologie*, t. II, p. 219 en note, parle de l'*imprudente* définition du concile de Trente sur le divorce. Le Grec Dyovouniotis, Τὰ μυστήρια τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, Athènes, 1913, p. 180, déclare *fausse* la doctrine de l'Église occidentale sur l'absolue indissolubilité du mariage; et Bernardakis, dans son *Catéchisme*, Constantinople, 1872, p. 183, accuse l'Église romaine de *mal interpréter* le précepte du Seigneur. Par ailleurs, dans le programme de théologie polémique tracé par le Synode russe pour les académies ecclésiastiques et les séminaires, la doctrine catholique de l'absolue indissolubilité du lien matrimonial était portée au nombre des erreurs à réfuter. Cf. Perov, *Théologie polémique*, 6e édit., Toula, 1905, p. 100, 101; Trouskovskii, *Théologie polémique*, 2e édit., Moghilev, 1889, p. 85, 86.

Nos manuels de théologie catholique sont excusables de ne signaler généralement que l'adultère comme cause de divorce admise par les Gréco-Russes. Il est curieux, en effet, de constater que la plupart des *théologies dogmatiques* et des *catéchismes* publiés par les dissidents ne font mention que de l'adultère, et passent sous silence les autres nombreuses causes de divorce, que nous allons énumérer tout à l'heure : *Causa justi divortii*, dit Sylvestre Lébédinskii, *op. cit.*, p. 537, *est unica ac sola fornicatio, sive adulterium.* Même affirmation chez Macaire Bulgakov, *op. cit.*, t. II, p. 489, 490; chez Métrophane Critopoulos, *Confessio fidei*, c. XII, édit. Kimmel, t. II, p. 149; Antoine Amphitéatrov, *op. cit.*, p. 362; Dyovouniotis, *op. cit.*, p. 179. Quelques-uns cependant avec plus de sincérité

avouent que l'Église orientale dissout le mariage pour des *causes graves*. Cf. Malinovskii, *op. cit.*, t. II, p. 113; Mesoloras, Συμβολική, IIe partie, t. II, p. 351; Koïdakis, Κατήχησις, Athènes, 1906, p. 182.

Les *causes graves* nous sont révélées par les manuels de droit canon grecs, russes, serbes et roumains. Elles sont si nombreuses et si circonstanciées, que la propriété d'*indissolubilité*, attribuée par les dogmatistes au mariage chrétien, n'apparaît plus qu'une vaine étiquette. Et il ne s'agit pas ici d'une pratique récemment introduite. Dès la fin du IXe siècle, les causes de divorce marquées dans la novelle CXVII de Justinien de 542 (cf. article JUSTINIEN, t. VIII, col. 2288) sont consignées dans le *nomocanon* de l'Église byzantine, et ne restent pas lettre morte. Plusieurs canonistes louent Justinien de cette *sage* législation. Cf. Démétrius Chomaténus, c. XXII, *De divortio*, dans Pitra, *Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata*, Paris, 1891, t. VIII, p. 88, 89. Milasch écrit de la novelle en question : « Les prescriptions qu'elle contient sont devenues la règle officielle suivie par l'Église orientale pour toutes les causes relatives au divorce. Les autres causes de dissolution introduites dans la suite soit dans le droit byzantin, soit dans la pratique ecclésiastique, dérivent d'une interprétation plus large de cette novelle et de son adaptation à des cas particuliers. » Milasch, *op. cit.*, édit. grecque, p. 896.

C'est qu'en effet Justinien fut dépassé en cette matière par la législation postérieure. Aux cas déjà si nombreux (6 ou 9, suivant la manière de compter, en dissociant ou en unissant les cas similaires) énumérés par cet empereur, vinrent successivement s'ajouter entre la fin du IXe siècle et 1453, les causes que voici : 1° La défloraison de l'épouse antérieure au mariage et manifestée par le mari, aussitôt qu'il s'en est aperçu. 2° La sodomie du mari : cause acceptée par Démétrius Chomaténus, bien qu'elle ne soit pas portée dans le droit. 3° La haine de la femme à l'égard de son mari, pour injures graves ou mauvais traitements; la haine du mari pour sa femme, à cause de défauts physiques qu'elle a cachés à dessein avant le mariage; une haine réciproque implacable, provoquée par des soupçons d'infidélité ou d'autres motifs, et rendant la cohabitation intolérable et dangereuse : cas reconnus suffisants par plusieurs décisions des patriarches de Constantinople du XIVe siècle. 4° L'avortement provoqué par la femme en haine de son mari : cas introduit par Léon le Sage et inséré dans l'*Hexabiblos* d'Harménopoulos. 5° L'absence de l'un des conjoints pendant cinq ans, sans qu'il donne de ses nouvelles; décret du patriarche de Constantinople, Manuel II (1244-1255). 6° L'entrée en religion de l'un des conjoints, même après que le mariage a été consommé : celui des époux qui reste dans le siècle peut contracter un nouveau mariage, après le temps fixé pour la probation de celui qui revêt l'habit monastique. Ce cas, on le voit, diffère de celui qui était prévu par la novelle CXVII de Justinien (entrée en religion des *deux* époux) et du cas admis par la théologie catholique (dissolution du mariage *non consommé* par la profession solennelle). 7° La folie du mari persistant pendant trois ans, et la folie de la femme pendant cinq ans : cause introduite par Léon le Sage et retenue par Harménopoulos, malgré la réponse contraire (la 15e) de Timothée d'Alexandrie, et le *nomocanon*, tit. XIII, c. 30. 8° L'apostasie de l'un des conjoints, ou son passaage à une secte hérétique (Novelle CXII de Léon le Sage; décrets des patriarches Théodote et Matthieu; réponse de Démétrius Chomaténus). 9° La parenté spirituelle provenant de la tenue de son propre enfant sur les fonts baptismaux : cas qui joua rarement, à cause des mesures prises pour empêcher cet abus. Chacune des causes indiquées jusqu'ici est longuement étudiée par le canoniste russe I. Sokolov, dans une dissertation présentée au Saint-Synode dirigeant en février 1909, et publiée dans la *Lecture chrétienne*, d'octobre 1909 à décembre 1910, sous le titre : *Les causes de divorce à Byzance du IXe au XVe siècle*. Voir la liste des 26 causes signalées par l'auteur, dans le t. III de 1910, p. 1496-1501. Nous avons passé celles qui peuvent être assimilées à un simple empêchement dirimant, comme l'impuissance antécédente, etc.

A partir du XVIe siècle, non seulement les causes de divorce déjà énumérées furent acceptées dans la pratique du patriarcat de Constantinople; mais encore de nouveaux motifs de dissolution furent admis, à savoir : 1° Toute maladie grave de l'âme et du corps survenant à l'un des conjoints, par exemple la paralysie, la cécité, l'ozène, l'impuissance de la femme à s'acquitter de ses devoirs de mère ou d'épouse, surtout si le mari consent au divorce. 2° Une grave incompatibilité d'humeur, τὸ ἀσυμβίβαστον τοῦ χαρακτῆρος. 3° L'abandon de l'un des conjoints par l'autre, pendant trois ans et moins. 4° Un crime commis par l'un des conjoints, et sa condamnation à une peine infamante. 5° On trouve même des cas de divorce par consentement mutuel accordés par le patriarcat œcuménique, « pour des raisons dont il se déclare le seul juge ». Cf. Théotocas, *La législation du patriarcat œcuménique*, Νομολογία τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριαρχείου, Constantinople, 1897, p. 219-295, où l'on trouvera des décisions du synode patriarcal de Constantinople portées entre les années 1800-1896 sur chacun des cas indiqués.

Avant Pierre le Grand, le divorce se pratiquait dans l'Église russe suivant les règles byzantines. On y trouvait cependant quelques particularités, qui méritent d'être notées. C'est ainsi qu'on admettait comme motif suffisant de dissolution du lien matrimonial : la dilapidation de la fortune de la femme par le mari, le crime de bestialité, la stérilité de la femme; mais on rejetait le divorce pour cause de maladie survenant après la conclusion du mariage. Par ailleurs, le très grave abus suivant s'était introduit en Moscovie : tout prêtre avait le droit de délivrer aux époux une lettre de divorce, un *libellus repudii* à la mode juive; et tout higoumène pouvait couper les cheveux à l'un des deux conjoints pour l'agréger à la vie monastique, si l'autre, en signe de consentement, présentait les ciseaux pour l'opération. Le plus souvent, c'était le mari qui les présentait, pour se débarrasser d'une épouse qui avait cessé de plaire et qui protestait inutilement. A la même époque, dans la Russie méridionale, le divorce par consentement mutuel était entouré de certaines formalités juridiques. Cf. Pavlov, *op. cit.*, p. 385; Souvorov, *op. cit.*, p. 388, 389. Pierre le Grand s'employa à faire cesser ces abus. Le nombre des causes de divorce portées dans la *Kormtchaia Kniga* fut considérablement réduit. Avant la dernière guerre, l'Église russe reconnaissait trois causes de divorce proprement dit : 1° L'adultère de l'un des conjoints prouvé juridiquement; 2° Une absence de cinq ans sans aucune nouvelle; 3° Le bannissement en Sibérie, dont la loi distinguait trois espèces : condamnation aux travaux forcés, colons, exilés pour la vie. Le banni et son conjoint pouvaient, chacun de son côté, faire une instance en divorce, suivant les prescriptions spéciales établies pour chaque cas. Dans ces derniers temps, dit Souvorov, *op. cit.*, p. 390, le Saint-Synode, à cause des nécessités pratiques, était amené à prononcer le divorce pour d'autres motifs que ceux indiqués par la loi. De plus, la coutume exista toujours en Russie de demander le divorce par voie extraordinaire, c'est-à-dire par supplique adressée au tsar, auquel les juristes byzantins et allemands ont reconnu le droit de dissoudre les mariages en vertu de

son pouvoir souverain. En fait, le motif de divorce qui intervenait le plus fréquemment en Russie, avant la guerre, était celui de l'*absence sans nouvelles*. Chaque semaine, les *Tserkovnyia Viédomosti*, organe du Saint-Synode, publiaient dans leurs pages d'annonces une trentaine de demandes de divorce appuyées sur ce seul motif. Celui-ci est aussi le plus fréquemment mis en avant par les Russes exilés, comme on le voit par les annonces de la revue du Synode russe établi à Carlovitz, revue qui porte le même nom que l'ancien organe synodal. Mais il y a cette différence que la durée de l'absence sans nouvelles est limitée à trois ans au lieu de cinq. De plus, les Russes de la dispersion obtiennent le divorce pour *abandon malintentionné*, deux mois après que cet abandon a été notifié à la partie coupable par ladite revue.

La pratique des Églises bulgare, serbe et roumaine en cette matière se modèle sur celle du patriarcat œcuménique. Chez les Bulgares, d'après la loi du 21 mars 1897, on admet, entre autres causes de divorce, les suivantes : l'absence sans nouvelles du mari pendant quatre ans; l'ivrognerie amenant la dilapidation des biens de la famille; le refus obstiné et non motivé de la femme de réintégrer le domicile conjugal, après trois ans de séparation. Cf. *Revue catholique des Églises*, 1908, t. v, p. 177-179.

Pendant longtemps, au conjoint qui donnait lieu au divorce par sa faute, spécialement en cas d'adultère, le droit ecclésiastique interdisait absolument de contracter un nouveau mariage. Mais peu à peu, on s'est relâché, en plusieurs endroits, de cette rigueur. C'est ainsi qu'en ces derniers temps, en Russie, en Bulgarie, au Monténégro, la partie coupable pouvait se remarier, si, après avoir accompli la pénitence canonique imposée, elle donnait des signes d'amendement. Cf. Milasch, *op. cit.*, p. 912; J. Zhishman, *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, Vienne, 1864, p. 800-803.

Comment les canonistes gréco-russes expliquent-ils cette facilité de leur Église à rompre le lien matrimonial, contre la défense formelle de Jésus-Christ dans l'Évangile : *Quod Deus conjunxit, homo non separet?* Tout d'abord, ils prétendent que Notre-Seigneur a permis le divorce en cas d'adultère; et c'est dans ce sens qu'ils interprètent les mots de l'évangile de saint Matthieu : *excepta fornicationis causa* (v, 32; xix, 9); cf. art. ADULTÈRE, t. I, col. 471 sq. Ils ajoutent ensuite que les paroles de la sainte Écriture enseignant la rupture du lien matrimonial par la mort naturelle ou par l'adultère ne doivent pas être prises en un sens trop littéral, mais plutôt comme des indications générales, qu'il est permis d'étendre à des cas analogues. Or, en dehors de la mort naturelle, il y a la mort civile par la condamnation à une peine infamante; la mort religieuse par l'apostasie. Une absence prolongée, un abandon obstiné équivalent à la mort physique. En plus de l'adultère qualifié, il y a l'adultère présumé, qui peut revêtir diverses formes. Cf. Milasch, *op. cit.*, p. 897; M. Sakellonopoulos, Ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον, Athènes, 1898, p. 540; I. Hadschits, *De causis matrimonium dissociantibus juxta disciplinam orthodoxæ Ecclesiæ Christi Orientalis*, Budapest, 1826, p. 9-19. Évidemment, avec une pareille exégèse, une large voie est ouverte au divorce; mais comment établir que cette exégèse rend la pensée du Christ et des Apôtres? La pratique de l'Église primitive lui est absolument opposée, comme le reconnaît le canoniste russe Souvorov : « L'Église romano-catholique, écrit-il, s'en est tenue à la règle sévère de la discipline des premiers siècles : la société conjugale n'est dissoute que par la mort de l'un des conjoints. » *Op. cit.*, p. 382, 385. Au demeurant, plusieurs documents insérés dans le *nomocanon* de l'Église byzantine favorisent ouvertement la thèse catholique. Voir, en particulier, le canon 48 des Apôtres et le canon 115 de la collection des canons dits de Carthage.

VI. DU SUJET DU SACREMENT DE MARIAGE. — Si nous traitions du mariage au point de vue canonique, il y aurait ici beaucoup à dire; car les divergences et les particularités ne manquent pas entre les deux disciplines grecque et latine relativement aux empêchements, à la célébration du mariage, etc. Même au sein des Églises autocéphales, l'uniformité n'est pas parfaite sur tous ces points. Mais ces questions n'ont qu'un rapport très éloigné avec le dogme, et reviennent de droit au *Dictionnaire de droit canonique*. Nous nous contenterons de dire un mot de la polygamie successive et spécialement des quatrièmes noces ou *tetragamie*, qui donna lieu, au début du xe siècle, à une vive controverse entre Grecs et Latins, et entre les Grecs eux-mêmes, et renouvela pour quelques années le schisme photien à peine éteint.

On sait que certains Pères orientaux ont eu des mots très durs pour les deuxièmes et les troisièmes noces. Saint Basile va jusqu'à assimiler la trigamie à une fornication. Voir, plus haut, col. 2097. L'Église byzantine toléra cependant les deuxièmes et les troisièmes noces; mais elle refusa longtemps de les bénir, et elle imposa une pénitence aux bigames et aux trigames. Quant à la tétragamie, elle fut absolument prohibée, à partir du synode dit de l'union, convoqué à Constantinople en 920 pour mettre fin au schisme occasionné par le quatrième mariage de Léon le Sage. Ce n'est pas ici le lieu de raconter en détail les diverses phases de ce schisme, qui ne fut complètement éteint qu'en 996, lorsque les derniers partisans du patriarche Euthyme (907-912), qui, d'accord avec Rome, avait reconnu la licéité des quatrièmes noces, firent leur soumission et acceptèrent les décisions du synode de 920. Voir LÉON VI LE SAGE, ci-dessus, col. 365-379. Ce qu'il y a à signaler, à propos de la tétragamie, c'est la tentative du patriarche de Constantinople, Nicolas le Mystique, d'en faire une question dogmatique, en déclarant que les quatrièmes noces étaient interdites *en vertu du droit divin*. Toute cette controverse fut visiblement inspirée, du côté de Nicolas, par l'esprit de contention. Lui qui voulait d'abord, de sa propre autorité, accorder à Léon le Sage la dispense pour son quatrième mariage, se mit ensuite à contester la possibilité de cette dispense et écrivit à ce sujet plusieurs lettres arrogantes à Rome, sans obtenir de réponse. Il finit cependant par céder, au moins tacitement, puisque le décret d'union de 920, ὁ τόμος τῆς ἑνώσεως, tout en défendant absolument les quatrièmes noces, s'abstient de blâmer la dispense accordée à Léon le Sage. Pour le bien de la paix, le pape adhéra, en 923, à ce décret d'union. C'est sans doute parce que les réserves probables faites par le pape Jean X ne furent pas suffisamment proclamées à Byzance, qu'un groupe important d'euthymiens continua la résistance contre Nicolas et ses partisans. Cf. Hergenröther, *Photius von Constantinopel*, t. III, p. 655-694.

Au demeurant, malgré la défense si formelle du *tome de l'union*, les cas de tétragamie n'ont pas été rares dans l'Église gréco-russe, spécialement en Russie. Au XVIe siècle, on vit dans ce pays, à propos du quatrième mariage d'Ivan IV le Terrible, une répétition de ce qui s'était produit à Byzance, au xe siècle, à l'occasion de la tétragamie de Léon VI. On conserve, en effet, une lettre du métropolite de Moscou imposant à Ivan IV une pénitence canonique pour ses quatrièmes noces et anathématisant en même temps ceux qui oseraient imiter le tsar. Cf. Pavlov, *op. cit.*, p. 353. Bien que prohibée en Russie par la loi civile, à partir de 1649, la tétragamie était encore pratiquée au XVIIIe siècle, et, en 1767, le Saint-Synode avait encore à s'occuper d'une série de cas de ce genre

Cf. l'article intitulé : *Examen des règles ecclésiastiques concernant le mariage*, publié dans le *Pravoslavnyi Sobiésiednik*, 1859, t. III, p. 115.

Il fut question de la licéité de la polygamie successive en général et de la tétragamie en particulier, à l'occasion de l'union avec les Grecs au concile de Lyon, en 1274. On lit, en effet, dans le *texte latin* de la confession de foi de Michel Paléologue, que souscrivit cet empereur en 1274, et encore en 1277, le passage suivant : *Soluta lege matrimonii per mortem alterutrius conjugum, secundas et tertias et deinde nuptias successive licitas esse dicit, si impedimentum canonicum ex causa alia non obsistat.* Ainsi est conçu le texte de la confession publié par A. Theiner et F. Miklosich, dans *Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiarum græcæ et romanæ*, Vienne, 1872, p. 10. Il est curieux de constater que, dans le texte latin donné par les collections conciliaires, ainsi que dans la version grecque de la confession, l'allusion à la tétragamie n'apparaît pas : on s'arrête aux troisièmes noces : δευτέρους καὶ τρίτους ἐντεῦθεν γάμους κατὰ διαδοχὴν θεμιτοὺς εἶναι λέγει. La même différence se constate entre le texte latin de la confession de foi souscrite en 1369 par Jean V Paléologue et sa version grecque. Le texte latin mentionne les quatrièmes noces; le texte grec les passe sous silence. Cf. A. Theiner et F. Miklosich, *op. cit.*, p. 39. Il semble que l'omission de la tétragamie dans les documents grecs ait été faite à dessein pour ne pas donner occasion aux adversaires de l'union de crier à la violation de la discipline orientale.

VII. DU DROIT DE LÉGIFÉRER SUR LE MARIAGE ET DE CONNAITRE DES CAUSES MATRIMONIALES. — On chercherait vainement chez les théologiens et les canonistes gréco-russes la délimitation précise que la théologie catholique établit entre les droits de l'Église et ceux de l'État relativement à la législation matrimoniale. Voir EMPÊCHEMENTS DE MARIAGE, t. IV, col. 2445 sq. On trouve peu de chose chez eux sur cette question. Leur enseignement se réduit à ceci : 1° L'Église et l'État ont également le droit de légiférer sur le mariage et de connaître des causes matrimoniales; 2° L'Église s'occupe du sacrement, l'État s'occupe du contrat. Les empêchements que pose la première dans son domaine doivent être reconnus par le second, et *vice versa* : l'Église accepte la législation civile pour ce qui est de son ressort. En cas de conflit, il faut recourir à l'entente amiable; 3° L'État n'a pas le droit de considérer comme invalide un mariage que l'Église a ratifié; 4° Les causes de divorce sont déférées au tribunal de l'Église; tout ce qui regarde la fortune des conjoints est réservé aux tribunaux civils. Tels sont à l'heure actuelle, dit Milasch, *op. cit.*, p. 830, 831, les rapports entre les deux pouvoirs, pour ce qui regarde les questions matrimoniales, là, du moins, où ces rapports sont normaux.

Si maintenant nous interrogeons l'histoire, nous constatons que la part de l'État dans la législation matrimoniale a été prépondérante pendant toute la période byzantine. Nous avons déjà dit plus haut que l'Église orientale avait accepté les décisions de Justinien sur le divorce. Léon le Sage et Alexis Comnène rendent obligatoire la bénédiction de l'Église pour la validité des fiançailles et du mariage, et s'ils abandonnent à l'Église les causes matrimoniales, ce n'est pas sans se réserver le droit d'intervenir en dernier ressort et d'accorder des dispenses, même à l'encontre des canons ecclésiastiques. Cf. la novelle CIX de Léon le Sage. Ce pouvoir suprême de l'empereur, l'Église le reconnaît pratiquement et quelquefois même expressément. Cf. Rhallis et Potlis, Σύνταγμα κανόνων, t. I, p. 283; t. V, p. 58. Dans leurs nombreuses décisions synodales touchant les causes matrimoniales, les patriarches de Constantinople s'appuient tant sur les lois civiles que sur les canons ecclésiastiques. La formule suivante leur est familière : « Après avoir parcouru les lois civiles et canoniques, nous en tirons la réponse que voici. » Les canonistes font de même. Voir, par exemple, les *Réponses* de Démétrius Chomatenus, édit. Pitra, *op. cit.*, *passim*.

En Russie, jusqu'à Pierre le Grand, c'est l'Église seule qui s'occupe des causes matrimoniales. Les souverains moscovites n'interviennent guère que pour faire plier les lois canoniques à leurs caprices conjugaux. Mais à partir de Pierre le Grand, l'État prend l'initiative de graves réformes. Il légifère à l'encontre du droit *nomocanonique* byzantin, accepté jusque-là. Le nombre des empêchements dirimants et des causes de divorce est diminué. En 1721, un oukase autorise les mariages mixtes, que le concile *in Trullo* réprouve par son 72e canon; et, sur l'ordre du tsar, le docile Théophane Procopovitch rédige sa brochure sur les mariages mixtes pour établir que ceux-ci ne sont pas contraires à la foi orthodoxe. Toutes ces innovations, le Saint-Synode dirigeant les ratifie, ou, pour parler plus exactement, la volonté souveraine du tsar s'exerce en cette matière, comme dans les autres affaires religieuses, par l'intermédiaire du Synode, qui est devenu un des organes du pouvoir autocratique. Avant la dernière guerre, était du ressort du Synode tout ce qui regardait l'observation des lois civiles et religieuses dans la célébration du mariage, ainsi que les causes du divorce. La juridiction civile connaissait du reste.

Remarquons, en terminant, que certains canonistes grecs ont essayé de revendiquer pour le patriarche de Constantinople une sorte de juridiction suprême sur toutes les causes matrimoniales, analogue au pouvoir que la théologie catholique reconnaît au pape. I. Eutaxias enseignait, il n'y a pas longtemps, que « le synode patriarcal de Constantinople a porté sur le mariage de nombreux décrets, parce qu'il *possède proprement et exclusivement le droit de statuer sur les causes matrimoniales*, καθὸ κεκτημένη κυρίως καὶ ἀποκλειστικῶς τὸ δικαίωμα τοῦ δικάζειν περὶ γάμου ». Cf. Staphylas et Petrounakis, Ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον συνταχθὲν ἐπὶ τῇ βάσει τοῦ καθηγητοῦ Ἰ. Εὐταξίου, Athènes, 1900, p. 20, 21. Il s'en faut que cette singulière opinion ait quelque chance de s'imposer dans les diverses Églises autocéphales.

Les principales sources ont été indiquées au cours de l'article. Voici quelques compléments : P. Arcudius, *De concordia Ecclesiæ occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione libri VII*, Paris, 1619, p. 553-562. On trouvera, dans cet ouvrage, peu de renseignements sur ce qui fait l'objet de notre étude. L'auteur s'attache surtout à prouver l'indissolubilité du lien matrimonial contre les Grecs dissidents; Goar, Εὐχολόγιον *sive Rituale Græcorum*, 2e édit., Venise, 1730, p. 310-331, où l'on trouvera dix savantes notes expliquant le symbolisme des cérémonies liturgiques; Siméon de Thessalonique, *De sacramentis*, *P. G.*, t. CLV, col. 503-616; Alexis Dmitrievskii, *Description des manuscrits liturgiques conservés dans les bibliothèques de l'Orient orthodoxe* (en russe), t. II, Εὐχολόγια, *passim*, Kiev, 1901; J. Zhishman, *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, Vienne, 1864; Is. Silbernagel, *Das Eherecht nach den Gesetzen der griechischen Kirche*, Munich, 1862; Klein de Szád, *Dissertatio canonica de matrimonio juxta disciplinam græcæ orientalis Ecclesiæ*, Vienne, 1781; Th. Mandiez, *Dissertatio de causis matrimonium dissociantibus juxta disciplinam orthodoxæ Ecclesiæ Christi orientalis et leges imperiales byzantinas*, Leipzig, 1849; E. Raditch, *Des causes de divorce dans l'Église orthodoxe* (en serbe), Neusatz, 1884; N. Douchitch, *Le mariage chrétien* (en serbe), Belgrade, 1898; Mélèce Sakellaropoulos, Ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον τῆς ἀνατολικῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, Athènes, 1898, p. 450-549; J.-S. Berdnikov, *Sur la question des causes de divorce*, Saint-Pétersbourg, 1909; N. S. Souvorov, *Remarques sur le projet de règlement des causes de divorce rédigé par la Commission du Saint-Synode*, Moscou, 1908;

N. A. Zaozerskii, *Sur quoi est fondée la juridiction ecclésiastique dans les affaires matrimoniales*, Serghief Possad, 1902; du même, *L'abandon coupable par l'un des conjoints, comme cause de dissolution du mariage*, *ibid.*, 1904 ; du même, *Ce qu'est le mariage rascolnik*, dans *Bogoslovskii Viestnik*, 1895, t. I, p. 261-278, 404-421 ; 1896, t. I, p. 125-137, 336-349; A. Zagorovskii, *Le divorce d'après le droit russe*, Kharkov, 1884; L. N. Zagourskii, *Le divorce*, Kkarkov, 1903; N. Seronios, Ἐπιτομὴ τοῦ ἐν τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς δικαστηρίοις τοῦ οἰκουμενικοῦ θρόνου ἐν ἰσχύϊ ῥωμαϊκοῦ καὶ βυζαντινοῦ νόμου, Constantinople, 1886; Theotocas, Νομολογία τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριαρχείου, Constantinople, 1897.

M. JUGIE.

V. MARIAGE DANS L'ÉGLISE NESTORIENNE ET LES ÉGLISES MONOPHYSITES.

Sur le mariage dans l'Église nestorienne et dans les Églises monophysites il y a peu de chose à dire au point de vue dogmatique. Ces chrétientés, depuis si longtemps séparées du centre de l'unité, n'ont subi que très peu l'influence de la théologie catholique, et leur doctrine des sacrements est restée assez rudimentaire, à en juger par les écrits théologiques publiés jusqu'ici. Dans ces Églises, du reste, comme dans les autres, il y a eu évolution aussi bien dans les doctrines que dans les rites et la discipline. Il y a eu des emprunts réciproques entre les Églises dans tous les domaines; et rien n'est moins solide qu'un certain argument de prescription qu'on trouve développé dans certains manuels de théologie, dont tout le fondement est l'immobilité supposée des Églises séparées, depuis le temps de leur séparation.

I. CHEZ LES NESTORIENS. — Les nestoriens avaient primitivement un rite très simple du mariage. Le contrat se faisait dans la maison du père de la fiancée, en présence de témoins et du prêtre, devant la croix. Les fiancés, ou plutôt leurs procureurs, manifestaient en leur nom leur consentement mutuel, en répondant aux interrogations du prêtre. Celui-ci joignait leurs mains en forme de croix, et les bénissait en récitant une courte prière. Après cette bénédiction, le mariage était considéré comme conclu, *ratum;* mais la cohabitation des époux ne commençait qu'après un temps plus ou moins long, pouvant varier de plusieurs mois à plusieurs années. L'épouse était conduite à la maison de son époux, à l'époque convenue, sans aucune cérémonie religieuse. « Il est nécessaire et très utile, dit le canon 13 du synode de Mar Georges I[er] (676), que le contrat des fiancés et des fiancées se fasse en présence de l'instrument de notre vie et de la cause de notre salut... En même temps, ils commenceront chrétiennement avec la bénédiction sacerdotale. S'ils transgressent ces choses, qu'ils soient excommuniés. » J.-B. Chabot, *Synodicum orientale ou recueil de synodes nestoriens*, Paris, 1902, p. 487, 488. Ce rite primitif s'est conservé dans ses traits essentiels dans l'*Ordo desponsationis*, publié par G. Percy Badger : *The Nestorians and their rituals*, Londres, 1852, t. II, p. 244 sq., et par H. Denzinger, *Ritus Orientalium*, Wurzbourg, 1864, t. II, p. 420-422. Mais un *Ordo benedictionis* long et compliqué a été ajouté plus tard pour consacrer l'entrée de l'époux dans la maison de l'épouse. On y trouve des oraisons spéciales pour la bénédiction de la coupe à laquelle boivent les deux conjoints, la bénédiction de l'anneau, de la croix, de l'eau bénite appelée *Hanana*, des vêtements et spécialement de la robe coloriée de l'épouse, un long office du couronnement, et enfin une bénédiction de la chambre nuptiale. Cf. Denzinger, *op. cit.*, p. 423-450.

Toutes ces cérémonies indiquent bien le caractère religieux du mariage. Mais les théologiens nestoriens l'ont-ils considéré expressément comme un sacrement au sens où nous l'entendons? Il est difficile de répondre d'une manière précise. Parlant des sept sacrements dans le quatrième traité de son livre intitulé : *Liber Margaritæ*, Ebed Jesu († 1318) ne fait pas rentrer le mariage dans le septénaire, où trouvent place le *sacré ferment* et le signe de la croix. Il consacre cependant le dernier chapitre de ce traité au mariage et à la virginité, et il dit du mariage : *Sanctum prorsus matrimonium est mundusque ejus thalamus, præsertim quia Paulus idipsum esse sacramentum eorum, quæ supra mundum eminent, declarat. Liber Margaritæ*, tract. IV, c. VIII, dans Maï, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. X *b*, p. 360.

Les deux propriétés essentielles du mariage chrétien : l'unité et l'indissolubilité sont proclamées par les premiers synodes nestoriens. Dans sa troisième encyclique synodale, le catholicos Mar Aba I[er] (544) condamne la bigamie et la polyandrie, indique les empêchements provenant de la consanguinité, et proscrit le mariage des chrétiens avec les païens. Chabot, *op. cit.*, p. 336. Le synode du catholicos Mar Jesuyahb I[er] (585) renouvelle les mêmes prescriptions, défend, en plus, les mariages mixtes avec les hérétiques, et parle de la seule cause de divorce alors reconnue par l'Église nestorienne, à savoir l'adultère; et encore, il n'est pas dit expressément que la partie innocente peut contracter un nouveau mariage : « Un homme ne peut canoniquement renvoyer sa femme légitime, si ce n'est en cas d'adultère, ni s'unir à une autre, soit comme un impudique privé d'intelligence, à cause de la beauté extérieure et périssable, soit comme un avare insatiable pour posséder de l'argent. » Chabot, *op. cit.*, p. 410; cf. p. 416, 418. Le canon 20 du même synode dit expressément que la stérilité de la femme n'est pas une cause de divorce. *Ibid.*, p. 448, 449.

Cependant, cette sévérité de l'Église nestorienne à l'égard du divorce ne dura pas longtemps. Ses casuistes ajoutèrent successivement à l'adultère plusieurs autres causes de dissolution. Déjà au VIII[e]-IX[e] siècle, le catholicos Timothée I[er] (778-823) signale : 1° la fornication de l'âme, c'est-à-dire le crime d'apostasie et de magie; 2° l'entrée des deux conjoints dans la vie religieuse (ce qui ne donne pas lieu à un divorce proprement dit); 3° l'abandon de la femme par le mari, qui, sommé de reprendre son épouse, refuse absolument : la femme abandonnée est libre de se remarier; 4° une absence de trois ans sans nouvelles; 5° une grave maladie antérieure à la consommation du mariage et cachée sciemment au moment de la ratification du mariage (= cas de dissolution du mariage *simpliciter ratum*). Cf. J. Labourt, *De Timotheo I Nestorianorum patriarcha (778-823)*, Paris, 1904, p. 61, 63, 64, 65-70. Au XIV[e] siècle, le nombre des causes de divorce s'accroît encore dans la *Collection des canons* d'Ebed Jesu. On y trouve comme causes nouvelles : 1° l'homicide; 2° le cas de querelles domestiques continuelles, après dix ans, et s'il n'y a pas d'enfants; 3° le cas de captivité de l'un des conjoints : chacun des deux peut se remarier, même sans attendre trois ans; 4° le mariage simplement *ratum* peut être rompu, après dix ans d'attente. Maï, *op. cit.*, t. X *a*, p. 46-52. La discipline nestorienne maintient cependant le principe que le conjoint qui a donné occasion au divorce par sa faute ne peut se remarier.

II. CHEZ LES MONOPHYSITES. — Plus que l'Église nestorienne, les diverses Églises monophysites ont subi l'influence de la théologie byzantine, et même celle de la théologie catholique latine, à partir des croisades. Elles ont accepté le septénaire sacramentel, mais leurs théologiens ont parfois erré dans l'énumération. L'Arménien Vardan, au XIII[e] siècle, signale le mariage comme le cinquième sacrement. Bien avant lui, Jean d'Ozni, au début du VIII[e] siècle, avait insisté sur le caractère religieux du mariage, et l'avait appelé un sacrement : *Magnum nobilis connubii mysterium.*

Cf. *Joannis philosophi Ozniensis opera*, Venise, 1834 : *Oratio synodalis*, p. 27-29.

Dans chacune des trois grandes Églises monophysites (copte-éthiopienne, jacobite-syrienne et arménienne-grégorienne), il y a un double rite pour la célébration du mariage. Il est foncièrement le même que le double rite de la liturgie grecque, bien que l'euchologe de chaque Église présente des particularités accessoires. Voir ces rites dans Denzinger, *Ritus*, t. II, p. 364-448, 450-467. Le mariage proprement dit est conclu, *ratifié*, à l'office des fiançailles, *desponsatio*, comme chez les nestoriens. L'office du couronnement, que les Syriens appellent le *banquet* (*convivium, symposium*), n'a lieu qu'après un temps plus ou moins long, au moment où commence la cohabitation des époux. C'est du moins ce qui se pratiquait autrefois chez les Syriens jacobites et les Arméniens. De nos jours, et depuis longtemps, les deux rites sont généralement unis. La même coutume, nous l'avons vu, a prévalu également chez les Gréco-Russes (col. 2319).

Le rite religieux accompli par le prêtre ou l'évêque est requis par les canonistes monophysites pour la validité du contrat matrimonial; mais on aurait tort d'en conclure, comme l'a fait Renaudot, *La perpétuité de la foi de l'Église catholique sur les sacrements, prouvée par le consentement des Églises orientales*, l. VI, c. IV, édit. Migne, t. III, col. 990-991, que *tous* les Orientaux font consister le sacrement de mariage dans la cérémonie religieuse. Nous avons vu combien cela était faux pour ce qui regarde les Gréco-Russes. Les autres dissidents orientaux n'ont guère agité la question de savoir en quoi consiste l'essence du sacrement de mariage. Plusieurs, cependant, insistent sur la nécessité du consentement mutuel, et paraissent y voir tout l'essentiel du mariage. Ainsi Grégoire de Dattev, dans son *Livre des interrogations : Incipit matrimonium per sponsalia, sed conficitur per consensum verbis expressum : duarum enim voluntatum consensus conficit matrimonium; perficitur autem et consummatur per benedictionem sacerdotis et copulam corporalem*. Galano, *Conciliatio Ecclesiæ armenæ cum Romana*, Rome, 1661, t. III, p. 712. Ce qui est sûr, c'est que, dans toutes ces Églises, la clandestinité est un empêchement dirimant du mariage, et que la bénédiction sacerdotale donnée en présence de témoins est exigée pour sa validité.

Comme dans les collections canoniques byzantines, on trouve dans les collections canoniques des monophysites, spécialement chez les Coptes, qui ont tout le recueil des canons africains, des documents favorables à l'absolue indissolubilité du lien matrimonial. En fait, cependant, dans toutes ces Églises, le divorce est pratiqué non seulement en cas d'adultère, mais aussi pour plusieurs autres motifs. Malgré la haine qu'ils professaient pour Byzance et ses empereurs, les monophysites ont accepté sur bien des points la législation byzantine. La collection de ces lois impériales a constitué ce qu'ils ont appelé les *canons impériaux*.

Les canonistes coptes donnent comme causes de divorce : 1° l'adultère de la femme et le concubinage du mari; 2° une grave maladie réputée incurable survenant après le mariage, comme la folie, la lèpre, l'épilepsie, etc.; 3° l'absence sans nouvelles de l'un des conjoints emmené en captivité, après cinq ans d'attente; 4° l'attentat à la vie de l'un des conjoints par l'autre; 5° les mauvais traitements réciproques rendant la cohabition intolérable; 6° le refus de la femme de réintégrer le domicile conjugal, qu'elle a quitté sans motif plausible; 7° la défloraison de l'épouse antérieure au mariage et manifestée par le mari aussitôt qu'il s'en aperçoit. Il est difficile, du reste, de dresser une liste complète de ces cas de divorce chez les Coptes, par le fait que cette liste diffère suivant les canonistes. On peut affirmer d'une manière générale qu'ils ont accepté sur ce point la pratique byzantine.

Le *nomocanon* de Bar Hebræus, publié par Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. x, *b*, 3 sq. nous renseigne sur la pratique des Syriens jacobites, bien que les affirmations de cet auteur soient parfois assez embrouillées et frisent la contradiction. Nous y trouvons les causes suivantes de divorce : 1° l'adultère de la femme, mais non la faute du mari, qui ne mérite qu'une pénitence; 2° l'entrée en religion de l'un des conjoints, du consentement de l'autre : celui qui reste dans le siècle peut se remarier; 3° le crime de magie : *Magi autem sunt*, dit Bar Hebræus, *qui faciunt divinationes; et illi qui canunt et vociferantur et ululant ex terra, et ex ventre, et ex latere; et illi qui corrumpunt vultus; et viri qui vulnerant sinus suos; et mulieres, quæ aperiunt sinus suos, et incantant; et illi qui ligant viros a mulieribus suis; et illi qui divinant in vitris plenis aqua et speculis et manuum palmis, et in spatulis ovium, et in ossiculis fructuum et in granis leguminum, et in placentis hordeorum*. Mai, *op. cit.*, p. 77. On voit combien ce cas est curieux, et avec quelle facilité un conjoint pourrait se débarrasser de l'autre en se livrant à la *magie*; 4° une maladie incurable, comme la lèpre, la gale, l'haleine fétide, la pollution passive habituelle, etc.; 5° l'abandon de l'orthodoxie pour passer à l'hérésie, au paganisme, au judaïsme ou au mahométisme; 6° l'absence sans nouvelles du mari, qui est parti pour une région lointaine, autorise la femme à se remarier, après un espace de temps qui est plus ou moins long, suivant que le mari a laissé à sa femme de quoi vivre, ou s'il l'a abandonnée sans pourvoir à sa subsistance.

Le canoniste arménien Mkhitar Goch († 1207) énumère treize causes de divorce : 1° l'adultère de l'un des conjoints. Mkhitar a soin de nous avertir qu'autrefois l'adultère de la femme, et non celui du mari, rompait le mariage; 2° l'esclavage de l'un des conjoints après sept ans, d'après le synode de Tovin (552); 3° l'absence affectée et l'abandon coupable se prolongeant au delà de sept ans; 4° la sodomie et autres actes contre nature commis par le mari; 5° l'attentat à la vie du conjoint; 6° les mauvais traitements et les injures graves; 7° la folie (ou *maladie démoniaque*) survenant après le mariage, après sept ans; 8° une maladie contagieuse postérieure au mariage ne le rompt pas; mais le conjoint malade peut autoriser l'autre à contracter un nouveau mariage; 9° la stérilité de la femme, après sept ans, autorise le divorce, si la femme y consent; le synode de Chahapivan avait dit sans restriction que la stérilité était une cause de divorce; 10° la défloraison de l'épouse antérieure au mariage; 11° une aversion insurmontable; 12° le passage à une autre religion; 13° la magie. Cf. Agop Megavorian, *Étude ethnographique et juridique sur la famille et le mariage arménien*, Lausanne, 1894, p. 113-124.

Nous ne parlerons pas du mariage et du divorce chez les Abyssins et Éthiopiens, qui ont *théoriquement* la même discipline que les Coptes. Le nécessaire a été dit à l'article Éthiopie (*Église d'*), t. v, col. 917.

Les deuxièmes noces sont permises dans toutes les Églises monophysites, mais la bénédiction solennelle et le couronnement leur sont refusés. Le prêtre se contente de réciter sur les bigames quelques oraisons. Chez les Coptes, si l'un des conjoints est bigame et l'autre non, celui-ci est seul couronné. Les Coptes et les Syriens tolèrent les troisièmes noces, mais imposent une pénitence aux conjoints. Pendant longtemps les Arméniens rejetèrent la trigamie; elle était tolérée en ces derniers temps, au moins dans l'Arménie russe. Cf. Agop Megarovian, *op. cit.*, p. 105. Quant à la tétragamie, elle a toujours été interdite sauf chez les Éthiopiens, qui excommunient le tétragame, après la

mort de sa quatrième épouse, s'il n'entre pas dans un monastère. Denzinger, *Ritus*, t. I, p. 181.

Les principales sources ont été citées au cours de l'article. L'étude de Renaudot, *La perpétuité de la foi de l'Église catholique sur les sacrements*, l. VI, dans le t. III de l'édition de la *Perpétuité de la foi catholique*, col. 965-1026, renferme d'utiles renseignements, surtout au point de vue liturgique. Le chapitre sur le divorce est tout à fait incomplet. L'introduction de Denzinger sur le mariage, *Ritus Orientalium*, t. I, p. 150-183, est beaucoup plus satisfaisante. Pour les Coptes, la brochure d'Emin bey, *Studii storico-dommatici sulla Chiesa giacobita-cofta*, Rome, 1890, donne quelques détails malheureusement trop succincts.

M. Jugie.

MARIALES Xantes, dominicain, né à Venise, vers 1580, de la famille noble des Pinardi. Dès l'époque de sa formation théologique, en Espagne, où l'étude des sciences sacrées était alors en pleine efflorescence, il se signala par la vivacité et l'acuité de son esprit. Rentré en Italie, il remplit diverses charges d'enseignement, en particulier celle de régent des études à Padoue, jusque vers 1624, date à laquelle il publia le premier de ses volumineux ouvrages, les *Controversiæ*, Venise, 1624; le long titre en décrit très précisément le caractère, ainsi que les tendances, soit vis-à-vis de l'école scotiste, soit vis-à-vis des *neoterici*, les théologiens de la Compagnie de Jésus : *Controversiæ ad universam Summam theologiæ S. Thomæ Aquinatis Ecclesiæ doctoris, nec non ad IV libros Magistri sententiarum, in quibus primum doctoris utriusque sententia novis speculationibus illustratur, plurima eorum abdita sensa aperiuntur, innumeraque loca, quæ inter se pugnare videntur, ad concordiam revocantur. Objectis deinde quibuscunque, quæ ad hanc usque diem adversus aut D. Thomæ doctrinam aut Cajetani commentaria, aut rationes quibus thomistica sententia adnititur, aut responsa antiquis impugnatoribus allata a quoquam evulgata sunt : tum vero præcipue ab his qui novissime scripserunt, quibus adhuc a nemine responsum est, profunde, lucide, copiose, pleneque occurritur. Postremo scotistarum perillustris schola cum thomistica quoad fieri potest conciliatur : Scoti doctrina ubi ab Aquinate non dissidet, mira facilitate explicatur atque defenditur, vindicaturque a calumniis, quæ a minus affectis immerito ei inuruntur*, etc.

Cinq volumes étaient projetés; un seul parut. Mais, poursuivant ses travaux en dehors de l'enseignement, Mariales produisit un ouvrage de non moindre envergure, qui ne devait être publié en fait, malgré l'inscription d'une date antérieure sur son titre, qu'en 1660 : *Bibliotheca interpretum ad universam Summam theologiæ Div. Thomæ Aquinatis Ecclesiæ Doctoris, hoc est solers examen universorum, quæ a scriptoribus quibuscunque tum antiquis, tum recentibus ad scholasticam theologiam hactenus evulgata sunt : cum primis vero uberrime exagitantur nostrorum temporum curiositales, circa quas novitosa modernitas adversus sapientissimam antiquitatem tantopere discutiari videtur*, Venise, 1638. C'est, en quatre in-folio, une compilation de dissertations polémiques, autour du texte de la Somme, de la q. I à la q. XXVI, où sont éclaircies les difficultés soulevées au cours de quatre siècles contre la doctrine de saint Thomas. En tête du premier volume, était publiée une controverse préliminaire contre les écrits du P. Jean-Baptiste Poza, S. J., et du P. Vazquez de Padilla, S. J. Excessive de toute manière, et dans sa véhémence contre ses adversaires, et dans son exaltation de la doctrine de saint Thomas, infaillible, prétend-il, de par une assistance spéciale du Saint-Esprit, cette préface fut inscrite au catalogue de l'Index le 20 juin 1662. Les œuvres de Poza, d'ailleurs, avaient été elles aussi condamnées, dès 1628 et 1632, pour les motifs que donne le manifeste du théologien Fr. Roales, publié par Mariales dans sa controverse préliminaire et à la fin de son quatrième volume. En outre, H. Fabri, S. J., qui avait attaqué Mariales, dans sa *Justa expostulatio de p. m. Xantes Mariales authore bibliothecæ interpretum*, publiée sous le pseudonyme de L. Carterius, Vaucluse, s. d., fut lui aussi mis à l'Index. Ajoutons, pour donner tout le dossier de cette escarmouche théologique, que le P. Vincent Baron, O. P., vint défendre la mémoire de son confrère, dans ses *Libri quinque apologetici pro religione, utraque theologia, moribus ac juribus ordinis prædicatorum, adversus... expostulationes Carterii*, etc., Paris, 1666.

Un troisième ouvrage de même ampleur fut entrepris dans la suite par Mariales : un commentaire, relativement bref, des *Questions disputées* de saint Thomas, dont deux volumes seulement ont été publiés, sur les *Quæstiones de potentia* et le *De malo : Amplissimum artium scientiarumque omnium Amphitheatrum, hoc est de rebus universis celeberrimæ quæstiones disputatæ ab orbis oraculo D. Thoma Aquinate... ad hunc usque diem a nemine expositæ*, etc., Bologne, 1658. C'est le premier commentaire qui ait été fait sur les *Questions disputées* de saint Thomas, et l'on peut, après expérience, confirmer le témoignage que donne Mariales de l'intérêt doctrinal de cet ouvrage du Docteur angélique : *Ego octuagenarius sum, et ab ineunte ætate in studiis consumptus, fateor sincere his tribus vel quatuor annis quos in edendis his commentariis consumpsi, me longe plus profecisse quam toto decursu prioris vitæ meæ.*

Mariales est enfin l'auteur d'une série de libelles, publiés en langue italienne sous le nom de P. P. Torelli. Ils viennent prendre place dans l'abondante littérature anti-gallicane du XVII[e] siècle; leurs titres manifestent suffisamment leur contexte historique : *Quali presagimenti possono haversi delle presenti sconvolte dell' Austria e della Spagna, e da i progressi de gl' Eretici e de' Francesi*, Cologne, 1643, contre l'ouvrage intitulé : *Il Zimbello, overo l'Italia schernita*, 1641 ; *Stravaganze nuovamente seguite nel cristianissimo regno di Francia, overo, Eccessi del Politicismo... modernamente impugnate dall'asserto parlamento di Parigi, nel libro intitolato*, Della sovrana giurisdizzione de' re sopra la politia della Chiesa, Cologne, 1646; enfin, sous le nom de Sigismond Campeggi, *Enormità inaudite nuovamente uscite in luce nel cristianissimo regno di Francia, contra il decoro della Sede apostolica romana in due libri intitolati, l'uno* Dell'arrogante potesta de' papi in difesa della Chiesa Gallicana; *l'altro*, Del diritto della regalia, che tiene il re cristianissimo jure coronæ independentemente da sommi pontifici..., Francfort, 1649. La violence de ton de ces ouvrages très antifrançais, valut à l'auteur d'être exilé deux fois par le sénat de Venise. Il se réfugia à Ferrare, puis à Bologne; vers la fin de sa vie, il put cependant rentrer à Venise, où il mourut, en 1660, avec la réputation d'un grand orateur et d'un maître théologien.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, Paris, 1721, p. 600-601; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, Paris, 1734, t. XLIII, p. 290-295.

M.-D. Chenu.

MARIANA Jean de la Compagnie de Jésus (1536-1624). — Né à Talavera (diocèse de Tolède), il commença ses études à Alcala et entra dans la Compagnie le 1[er] janvier 1554. A peine a-t-il terminé sa théologie, qu'il est appelé à Rome, en 1651, pour enseigner cette discipline. Quatre ans plus tard il fut envoyé en Sicile, puis, en 1569, au Collège de Clermont, à Paris, où il professa en même temps que Maldonat et avec un égal succès. On sait comment la jalousie de l'Université interrompit l'enseignement du premier; au même moment, 1574, Mariana, sous prétexte d'un

affaiblissement de sa santé, quittait Paris et se retirait à la maison professe de Tolède. C'est là qu'il composa les ouvrages qui ont fait sa renommée. L'un d'entre eux devait lui attirer de cruels désagréments; ce n'est pas d'ailleurs celui qui professe sur le tyrannicide une doctrine plus qu'aventurée: malgré les instances de la cour de France, ce livre continua à circuler librement en Espagne. Mais un traité sur l'altération des monnaies, paru avec d'autres *miscellanea* à Cologne, en 1609, lui attira la haine des ministres de Philippe III, qui y sont nettement accusés d'incapacité et de tratics coupables. Sous prétexte que cet ouvrage portait atteinte au crédit de l'État, Mariana fut arrêté, et enfermé dans le couvent des franciscains de Madrid. Son procès fut commencé; mais on recula finalement devant une condamnation. Après une détention d'un an, l'écrivain rentra, en 1610 semble-t-il, dans la maison de Tolède, où il mourut le 16 février 1624. Merveilleusement outillé pour faire un historien, doué de remarquables qualités intellectuelles, Mariana semble avoir été desservi par un caractère passablement ombrageux. Il fut l'un des chefs de la coterie de jésuites espagnols mécontents qui essayèrent de créer, dans la péninsule, un mouvement séparatiste, ou tout au moins de limiter les pouvoirs du général.

L'œuvre capitale de Mariana est son *Histoire d'Espagne*, monument de haute érudition en même temps que chef-d'œuvre de composition et de style. Il la publia d'abord en latin, *De rebus hispanis*, en 20 livres, Tolède, 1592, puis en 25 livres, Tolède, 1595, enfin en 30 livres, Francfort, 1606; menant le récit des événements jusqu'à la mort de Ferdinand le Catholique (1516). Lui-même la traduisit, ou plutôt l'adapta, en espagnol, avec des corrections et des additions qui rendent ce travail préférable à l'original : *Historia general de España*, Tolède, 1601, deux volumes in-fol.; il y a eu de nombreuses éditions successives, jusqu'au milieu du XIXe siècle, avec des continuations, dont on trouvera le détail dans Sommervogel; la traduction française du P. Charenton, Paris, 1725, est restée célèbre.

Plus important pour l'historien de la théologie morale est le traité intitulé : *De rege et regis institutione libri tres*, Tolède, 1599, dédié au roi Philippe III et muni de toutes les approbations officielles, entre autres d'un chaleureux hommage du censeur Pierre de Oña, religieux mercédaire. C'est dans cet ouvrage que Mariana, après avoir développé la doctrine démocratique de l'origine du pouvoir royal, esquisse sur le tyrannicide un certain nombre de thèses pour le moins risquées. Concrétisant ses idées, il ne craint pas de juger avec beaucoup d'indulgence l'attentat perpétré sur le roi de France, Henri III, par Jacques Clément (1589). Dans la première édition, de l'aveu du P. Sommervogel, se trouve bien la phrase : *Sic Clemens periit æternum Galliæ decus, ut plerisque visum est;* les éditions suivantes, Mayence, 1603, 1605, 1611, ont subi des retranchements. Au moment même de sa publication, le livre ne suscita en Espagne aucun esclandre. En France, il fut assez vite remarqué; mais c'est après l'assassinat de Henri IV par Ravaillac (14 mai 1610) que les colères se déchaînèrent; le 8 juin, l'ouvrage était condamné par le Parlement de Paris et brûlé par la main du bourreau; la Sorbonne s'associait à ce jugement, des représailles s'ensuivaient contre les jésuites de France, et les autorités de la Compagnie prenaient des mesures pour ramener les écrivains jésuites à plus de circonspection. Cette question sera étudiée avec plus de développement à l'art. TYRANNICIDE; voir aussi t. VIII, col. 1062 et col. 1083.

Le traité *De ponderibus et mensuris*, Tolède, 1609, réimprimé dans Menochius, *Commentarii totius sacræ Scripturæ*, se rapporte exclusivement à l'herméneutique et explique les poids et mesures des Hébreux en fonction des divers systèmes espagnols de l'époque.

En 1609 parut à Cologne un fort volume in-fol. contenant *Tractatus septem* : 1. *De adventu B. Jacobi apostoli in Hispaniam;* 2. *Pro editione vulgata;* 3. *De spectaculis;* 4. *De monetæ mutatione;* 5. *De die mortis Christi;* 6. *De annis Arabum;* 7. *De morte et immortalitate.* Le n. 2 est reproduit dans Menochius, *op. cit.*, t. III, et dans le *Cursus Scripturæ sacræ* de Migne, t. XI, p. 587-698. Nous avons dit plus haut les désagréments qu'attira à l'auteur le traité sur l'altération des monnaies. Au dire des spécialistes, il s'y rencontre un certain nombre de vues, tout à fait remarquables pour l'époque, sur la question monétaire. — En 1612, Mariana fit paraître à Munich et à Ingolstadt une édition *princeps* de Luc de Tuy : *De altera vita fideique controversiis adversus Albigensium errores libri III*, cf. ci-dessus, col. 1001. — Les *Scholia in Vetus et Novum Testamentum*, Madrid, 1613, Paris, 1620, un gros in-folio dédié à Bellarmin, ont été goûtés par Richard Simon. Voir *Histoire critique du Vieux Testament*, l. III, c. XII, XVIII, et *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*, c. XLIII. — Dans l'édition d'Isidore de Séville, publiée par J. Grial, en 1599, avec l'aide de nombreux collaborateurs, Mariana fut chargé de trois opuscules : *In libros Veteris ac Novi Testamenti proœmia, De fide catholica ex Veteri et Novo Testamento contra Judæos, Synonyma de lamentatione animæ peccatricis*; ses annotations ont été reproduites dans Arevalo et sont passées dans *P. L.*, t. LXXXIII, col. 155-180, 419-538, 825-868.

Nous avons noté, ci-dessus, l'attitude que prit Mariana à l'endroit de l'autorité centrale de la Compagnie. Son opposition dut commencer d'assez bonne heure; lors de son procès de 1609, les personnes chargées de l'enquête, et qui étaient étrangères à la Compagnie, mirent la main sur des papiers passablement compromettants où le savant historien ne ménageait guère la direction imprimée à la Société, tant au point de vue administratif qu'à celui des études. Après sa mort, ces papiers furent publiés en latin, *Discursus de erroribus qui in forma gubernationis Societatis Jesu occurrunt*, Bordeaux, 1625, et en espagnol, *Tratado del gobierno de la Compañía de Jesus*; une traduction française parut à Paris, en 1625, *Traité des choses qui sont dignes d'amendement en la Compagnie des jésuites*, une italienne à Bordeaux, 1625. Cette apparition simultanée, en diverses langues, tient évidemment à un plan concerté. Longtemps contestée par les jésuites, « l'authenticité (des *Discursus*), dit le P. J. Brucker, ne paraît guère douteuse ». *La Compagnie de Jésus*, Paris, 1920, p. 193, 194. Voir en sens contraire Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 763

Outre les ouvrages imprimés, Mariana a laissé une quantité considérable de mss. dont on trouvera le détail dans Sommervogel. Il y aurait intérêt pour l'histoire de la théologie à étudier une volumineuse explication de saint Thomas, 1570-1572, reproduisant les cours faits au Collège de Clermont, Saint-Gall, n. *1129*, et une courte *Isagoge in sacram Scripturam*, Saint-Gall, n. *1115*.

Il y a une biographie ancienne de Mariana par Tamago de Vergas.

Renseignements intéressants dans Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, art. *Mariana;* ample bibliographie dans Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 547-567; quelques indications dans Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 759-763. La bibliographie pour la question du tyrannicide sera donnée à l'art. spécial. — Pour l'attitude frondeuse de Mariana à l'égard de la Compagnie : J. Brucker, S. J., *La Compagnie de Jésus*, Paris, 1919, p. 192-201; p. 227-231.

É. AMANN.

MARIANO DE NOVANA, frère mineur capucin de la province des Marches d'Ancône, né à Civitanuova le 14 septembre 1828, se nommait Jean Gavasci avant de prendre l'habit religieux, le 10 octobre 1844. A la sortie de ses études, il se classait le premier au concours pour la chaire de lecteur en théologie, qu'il occupa pendant près de trente ans, dans sa province d'abord, puis en France, où il s'était réfugié pour continuer sa vie religieuse après la suppression des ordres réguliers dans les États Pontificaux, puis ensuite en Belgique. Revenu dans sa patrie il s'y appliquait à réparer les tristes conséquences du nouvel état de choses avec un zèle qui le faisait bientôt nommer provincial. Il achevait de remplir cette charge pour la seconde fois, quand l'archevêque de Fermo, dont il était le conseiller, demanda d'être introduit au chapitre, réuni pour lui donner un successeur, et en présence des religieux assemblés il remettait au P. Mariano ses lettres de nomination au siège épiscopal de Norcia, 20 juin 1890. Un des premiers soins du nouvel évêque était de travailler à rétablir le séminaire. Si le succès lui mérita les félicitations de Léon XIII, il lui attira aussi des vexations sans nombre, qui amenèrent une attaque de paralysie, à la suite de laquelle il donnait sa démission. Le pape l'acceptait à regret et le nommait archevêque titulaire de Scythopolis, le 18 mars 1895. Rentré dans son couvent de Fermo, entouré de l'affection et de la vénération de ses frères, il y rendait pieusement son âme à Dieu le 19 février 1899. — Le P. Mariano avait publié une dissertation *Del primato del Romano Pontefice ne' primi secoli della Chiesa*, Rome-Turin, 1869, qui eut un véritable succès. Il la rééditait l'année suivante, augmentée d'une nouvelle dissertation intitulée : *S. Callisto e l'autore de' Filosofumeni*, dans laquelle il discute les accusations portées contre Calliste. Il donna encore *R. P. Thomæ ex Charmes, ord. min. cap. universæ theologiæ compendium ad hodiernum sacræ scientiæ statum redactum*, in-8°, Bruxelles, 1872, *2ª editio emendata et aucta*, in-16, Paris, 1874. A l'ouvrage si estimé de Thomas de Charmes il avait ajouté des traités qui manquent dans les anciennes théologies, comme *De vera religione*, *De privilegiis summi pontificis*, *De analogia fidei et rationis*, et un autre sur les censures renfermées dans la bulle *Apostolicæ Sedis*. Il publiait aussi une dissertation théologique *De originaria lapsi hominis conditione*, in-8°, Paris, 1882, dont la seconde partie est consacrée à combattre les erreurs de Baïus.

Analecta ord. fr. min. capuccinorum, t. XV, Rome, 1899.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

MARIE. — Cet article consacré à la Mère de Dieu n'a pas à revenir sur l'IMMACULÉE CONCEPTION de la Vierge, ni sur son ASSOMPTION, qui ont fait l'une et l'autre l'objet d'un article spécial. — Il étudiera d'abord : I. Les privilèges essentiels de Marie, la maternité divine, avec sa conséquence immédiate, à savoir le rôle de médiatrice rempli par la sainte Vierge dans la distribution des grâces divines. II. Les privilèges secondaires qui découlèrent pour Marie durant son existence terrestre de sa glorieuse dignité : science des choses de Dieu, grâces de choix, dons du Saint-Esprit (col. 2409). III. Le rôle que remplit au ciel la très sainte Vierge, rôle qui a pour contre-partie le culte que nous lui devons (col. 2433).

I. LES PRIVILÈGES ESSENTIELS DE LA VIERGE MARIE. — C'est, avons-nous dit, la maternité divine et le rôle de médiatrice qui en découle immédiatement.

I. MATERNITÉ DIVINE ET VIRGINITÉ. — La maternité divine étant le principe de toutes les grandeurs de Marie, doit être le premier objet de notre étude. Pour en avoir un concept exact, nous devons l'étudier telle qu'il a plu à Dieu de la réaliser, c'est-à-dire avec le privilège de la virginité intégralement conservée dans la conception et l'enfantement de Jésus. Nous étudierons donc successivement l'enseignement scripturaire et l'enseignement traditionnel sur ces deux points : maternité divine et virginité dans la conception et l'enfantement de Jésus.

1. ENSEIGNEMENT NÉO-TESTAMENTAIRE SUR LA MATERNITÉ DIVINE. — Bien que cette vérité ne soit pas formellement affirmée dans le Nouveau Testament, elle doit être considérée comme manifestement contenue dans trois assertions scripturaires :

1° *Marie a réellement conçu et enfanté Jésus.* — C'est ce que l'archange Gabriel annonce à Marie au nom de Dieu même : *Ecce concipies in utero et paries filium et vocabis nomen ejus Jesum*, Luc., I, 31 sq. *Concipies*, συλλήμψῃ, surtout avec les qualificatifs qui l'accompagnent, υἱόν et ἐν γαστρί, signifie manifestement une véritable conception corporelle, comme plus haut au ℣. 24 : *Post hos autem dies concepit Elisabeth uxor ejus.* Cette signification est confirmée par les mots *et paries filium*, par l'interrogation de Marie demandant comme cela s'accomplira malgré sa résolution de garder la virginité, et par la réponse de l'ange garantissant, à cette fin, l'aide du Saint-Esprit. L'archange Gabriel, instruisant et rassurant Joseph au sujet de la grossesse de Marie, affirme explicitement la conception miraculeuse déjà accomplie dans le sein de Marie, *quod enim in ea natum est de Spiritu Sancto est*, et l'enfantement prochain, *pariet autem filium*. Matth., I, 20 sq.

Il en est de même de l'enfantement de Jésus. Accompli dans les circonstances rapportées par saint Luc, il est attribué à Marie : *Factum est autem, cum essent ibi, impleti sunt dies ut pareret.* Luc., II, 6 sq. Même enseignement chez saint Matthieu, I, 16 : *De qua natus est Jesus qui vocatur Christus.*

2° Marie est appelée plusieurs fois *mater Jesu* ou *mater Domini* : *Et unde hoc mihi ut veniat mater Domini mei ad me*, Luc., I, 43. *Et intrantes domum invenerunt puerum cum Maria matre ejus.* Matth., II, 11. *Et erat mater Jesu ibi.* Joa., II, 1. *Stabat juxta crucem Jesu mater ejus.* Joa., XIX, 25; cf. Act., I, 14.

3° C'est une vérité souvent affirmée dans le Nouveau Testament, que *ce qui appartient à Jésus ou est affirmé de lui, appartient en réalité à la personne même du Fils de Dieu, ou doit être affirmé d'elle.* C'est ce qu'affirme expressément saint Jean, attribuant à la même personne du Verbe non seulement les attributs divins, *In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum*, Joa., I, 1; la toute-puissance divine, *omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est*, 3, mais aussi l'incarnation ou l'assomption d'un corps humain, *et Verbum caro factum est et habitavit in nobis*, 14. — C'est aussi le langage de saint Matthieu attribuant également à la personne divine la conception et la naissance humaine, en même temps que la nature divine : *Hoc autem totum factum est ut adimpleretur quod dictum est a Domino per prophetam dicentem : ecce virgo in utero habebit et pariet filium, et vocabunt nomen ejus Emmanuel, quod est interpretatum nobiscum Deus.* Matth., I, 22 sq.

Saint Paul s'exprime de la même manière, quand il dit que le Fils de Dieu a été engendré de la race de David selon la chair, Rom., I, 3, que le Christ qui, selon la chair, est de la race d'Israël, *est super omnia Deus benedictus in sæcula*, Rom., IX, 5, et que Dieu, dans la plénitude des temps, a envoyé son Fils, *factum ex muliere*, pour racheter le monde. Gal., IV, 4 sq.

La conclusion est manifeste. Marie, selon l'enseignement scripturaire, est vraiment mère de Dieu, puisqu'elle est mère de Jésus selon la chair, et que tout ce

qui concerne Jésus doit être attribué à la personne même du Verbe incarné. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. XXXV, a. 1, ad 1um.

Nous verrons, en étudiant la tradition catholique, que tel fut précisément le fondement théologique sur lequel, à partir du IVe siècle, on appuya très explicitement la maternité divine de Marie.

II. ENSEIGNEMENT NÉO-TESTAMENTAIRE SUR LA VIRGINITÉ DE MARIE dans la conception et l'enfantement de Notre-Seigneur, selon Matth., I, 20 et Luc., I, 30 sq.

Avant d'expliquer cet enseignement, tel que la tradition catholique l'a toujours compris, nous devons montrer l'authenticité des deux récits évangéliques, en répondant aux principaux arguments par lesquels beaucoup de critiques se sont efforcés de la combattre.

1° *Authenticité de Matth., I, 20 et Luc., I, 30 sq.* — Suivant ce qui a été dit à l'art. CRITIQUE, t. III, col. 2335, on comprend, sans qu'il soit nécessaire d'y insister ici, combien arbitraire est le procédé adopté par les adversaires de l'authenticité, en prenant, comme base de leur argumentation, le rejet absolu de tout ce qui est miraculeux, le rejet absolu de la révélation chrétienne et la formation purement humaine de tous les dogmes chrétiens qu'ils disent émanés de la conscience chrétienne, à une époque plus ou moins tardive, selon les diverses causes qu'ils se plaisent à assigner à leur élaboration. Notre examen portera donc uniquement sur les arguments d'apparence plus scientifique, tirés des contradictions que l'on a cru découvrir dans le récit évangélique, à la suite de A. Loisy, *Les évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1907, t. I, p. 140, 196 sq., 290 sq., 317 sq., 323 sq., 329, 339; et de A. Harnack, *Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft*, 1901, t. II, p. 53 sq. Voir aussi Hillmann, *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas kritisch untersucht*, dans *Jahrbücher für prot. Theologie*, 1897, t. I, p. 412 sq.; *Die Synoptiker*, 1910; Usener, *Geburt und Kindheit Christi*, dans *Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft*, 1903, t. IV, p. 3, 16, 18; Guignebert, *Manuel d'histoire ancienne du christianisme*, Paris, 1906, p. 163 sq.; G. Herzog, *La sainte Vierge dans l'histoire*, Paris, 1908, p. 1-16; Cheyne, *Encyclopædia Biblica*, art. *Mary*, Londres, 1902, t. III, p. 2954 sq.; H. Weinel, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 3e édit., Tubingue, 1921, p. 257 sq., 531, 558.

1er *Argument.* — Ignoré de Paul et de Marc, qui sont antérieurs à Matthieu et à Luc, le récit de la conception virginale ne peut être authentique. Chez Paul et Marc, il y a même des assertions contraires. Ainsi pour prouver la divinité de Jésus, Paul emploie seulement la preuve tirée de la résurrection, omettant ainsi celle de la conception virginale, utilisée plus tard par Luc., I, 35.

De même, Marc contredit la conception virginale par deux récits : le récit du baptême où, pour lui, commence la filiation divine, et l'incident de la mère et des frères de Jésus, Marc., III, 21, 31-38, que l'on ne peut concilier avec la conception virginale.

Réponse. — 1. Même si l'on démontrait que les épîtres de saint Paul ne contiennent aucune indication sur la conception virginale, ce serait un argument purement négatif, incapable, par lui-même, de fournir une preuve contre cette croyance. Voir DOGME, t. IV, col. 1643 sq.

2. Cette démonstration, on ne peut l'établir par des arguments exégétiques. Contentons-nous de le montrer pour le texte : *Misit Deus filium suum factum ex muliere*, Gal., IV, 4, interprété par beaucoup d'exégètes catholiques dans un sens favorable à la conception virginale, déjà connue par le récit évangélique. S. Thomas, *In Sentent.*, l. III, dist. I, *expositio textus*; dist. IV, id.; *In Epist. ad Gal.*, IV, lect. II; S. Bonaventure, *In Sent.*, l. III, dist. III, dub. II; dist. IV, a. 3, q. I, Quaracchi, 1887, t. III, p. 31, 110; Estius, *Commentaria in epistolas S. Pauli*, Paris, 1679, t. I, p. 555; Cornelius a Lapide, *Commentarius in Scripturam sacram*, Paris, 1861, t. XVIII, p. 550; Calmet, *Commentaire littéral sur les épîtres de S. Paul*, Paris, 1730, t. II, p. 46; Cornely, *Commentarius in Epist. ad Galatas*, 2e édit., Paris, 1909, p. 526.

On a dit que l'idée de conception virginale est exclue par l'emploi du mot *mulier*. On oublie que *mulier*, γυνή, comme l'observait saint Jérôme, communément suivi par les exégètes, ne marque point la perte de la virginité mais le sexe : *Commentaria in Epist. ad Galatas*, l. II, 4, *P. L.*, t. XXVI, col. 372; voir aussi S. Ambroise, *De institutione virginis*, VI, 11, *P. L.*, t. XVI, col. 315; S. Augustin, *Serm.*, LI, 10, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 358; Walafrid Strabon, dans la *Glossa*, Gal., IV, 4, *P. L.*, t. CXIV, col. 578; M.-J. Lagrange, *L'Épître aux Galates*, Paris, 1918, p. 102.

Comme preuve, on a donné aussi l'expression γενόμενος ἐκ γυναικός, en la déclarant synonyme de γεννητὸς γυναικός qui, dans l'Écriture, désigne plusieurs fois la naissance commune. Rien ne prouve cette synonymie. Il est vrai, plutôt, qu'une expression aussi spéciale que γενόμενος ἐκ γυναικός, qui ne se rencontre dans aucun autre texte, même de saint Paul, s'expliquerait difficilement, si l'auteur n'avait voulu, au moins d'une manière voilée, indiquer l'absence de toute paternité humaine. E. Mangenot, *Les évangiles synoptiques*, Paris, 1911, p. 99; voir aussi *Protest. Realencyklopädie*, art. *Maria*, t. XII, p. 311, l. 13 sq.

3. On veut voir, dans saint Paul, une opposition à la conception virginale, parce que, contrairement à Luc., I, 35, il n'utilise point la conception comme preuve de la divinité de Notre-Seigneur. Le sens que l'on attribue à saint Luc n'est point prouvé. Les paroles *ideoque et quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei*, ne sont pas une utilisation du fait de la conception virginale pour démontrer la divinité de Jésus. Elles attestent seulement que l'enfant qui naîtra de Marie, par l'intervention du Saint-Esprit, sera, en vérité, appelé Fils de Dieu : n'ayant point de Père sur la terre, il est vraiment Fils de Dieu.

On n'a, d'ailleurs, aucune raison d'affirmer que la conception virginale, aussi bien que la résurrection, aurait dû être choisie comme preuve de la divinité de Jésus. Elle n'était point, comme la résurrection de Notre-Seigneur, un miracle d'ordre sensible, annoncé par lui-même comme prouvant sa divinité, Matth., XII, 40; Act., I, 8; utilisé comme preuve par les apôtres, Act., I, 22; II, 32, etc; particulièrement par saint Paul, Rom., I, 4 ; I Cor., XV, 14. Aucune de ces raisons ne pouvait être invoquée en faveur de la conception virginale.

4. On voit dans le silence de saint Marc une opposition à la conception virginale. Son silence s'explique suffisamment par le fait qu'il commence son récit à la vie publique de Notre-Seigneur, ou à son baptême placé au début de sa vie publique, I, 9 sq. De la naissance de Notre-Seigneur ou de sa vie antérieure, rien n'étant dit, si ce n'est sa venue de Nazareth, indiquée au ℣. 9, il n'y avait pour l'évangéliste aucune occasion de parler de la conception virginale.

Bien que Marc n'affirme pas expressément la conception virginale, ne doit-on pas dire qu'il la laisse entendre, en enseignant que Jésus est le Fils de Dieu? M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, 2e édit., Paris, 1920, p. 76? N'est-il pas vrai qu'en distinguant, dans la famille nazaréenne, deux groupes : le fils unique de Marie qui est aussi le Fils de Dieu, I, 1, 11; IV, 11; V, 7; IX, 7; XIV, 61; XV, 39, et les frères (ou cousins), VI, 3, Marc a eu le dessein de ne pas nuire à la croyance en la conception virginale, qu'il connaissait?

E. Mangenot, *Les évangiles synoptiques*, Paris, 1911, p. 112.

5. Le récit du baptême de Notre-Seigneur, dans saint Marc, est donné comme opposé à la conception virginale, parce que, selon Marc, assure-t-on, la filiation divine date seulement du baptême de Notre-Seigneur. Marc ne pouvait donc admettre la conception virginale due seulement au Fils de Dieu.

Quelle autorité a-t-on pour attribuer à l'écrivain sacré une pareille assertion relativement à la divinité de Notre-Seigneur? Le texte affirme seulement que Notre-Seigneur est alors déclaré Fils de Dieu, sans aucune indication qu'auparavant il ne l'était pas ou ne se considérait pas comme tel.

6. On veut aussi que la conception virginale soit contredite par le récit de Marc., III, 21. Les parents de Jésus, croyant son esprit exalté, vinrent, un jour, pour se saisir de lui. Parmi ces parents, on veut comprendre Marie, et de là conclure qu'un tel jugement porté par elle sur Notre-Seigneur exclut toute idée de conception virginale.

En admettant, avec la plupart des interprètes, qu'il s'agit dans les deux versets, III, 21 et III, 31, des mêmes parents de Jésus, n'est-il pas évident que rien, dans le récit de Marc, n'oblige à admettre que Marie partageait, relativement à son divin Fils, l'opinion défavorable de ceux qui sont appelés ses frères? Le ℣. 21 attribue cette opinion seulement à ceux qui, d'une manière générale, sont appelés les siens, οἱ παρ'αὐτοῦ. Une expression aussi générale ne comprend point nécessairement sa mère. Quant au fait de la présence de Marie, très évident d'après le ℣. 31, il est suffisamment expliqué par son affection maternelle; sans que rien autorise à l'interpréter dans ce sens qu'elle partageait l'interprétation défavorable mentionnée au ℣. 21.

2e *Argument*. — Le récit de la conception virginale est inauthentique parce qu'il ne cadre pas avec les deux généalogies de Notre-Seigneur, telles qu'elles étaient dans la rédaction primitive ou dans les sources utilisées par Matthieu et Luc. Dans cette rédaction ou dans ces sources, il n'était point question de la descendance davidique qui ne fut jamais reconnue par Notre-Seigneur pendant sa vie publique. Il n'était point question non plus de la conception virginale qui n'a pu trouver place dans les documents publics utilisés par Matthieu et Luc, et qui est ainsi d'une époque postérieure.

Réponse. — 1. On ne peut dire que la descendance davidique fût méconnue ou rejetée par Notre-Seigneur pendant sa vie publique. En entrant à Jérusalem, il se laissa proclamer fils de David, Matth., XXI, 9, 15 sq., comme auparavant il avait laissé l'aveugle de Jéricho se servir de la même appellation, Marc., X, 46 sq. Il est vrai que Jésus, argumentant avec les scribes et les pharisiens, leur posait cette interrogation : « Si David appelle le Christ son Seigneur, comment celui-ci est-il son fils? » Matth., XXII, 43 sq. En cela, le dessein de Notre-Seigneur n'était point de nier qu'il fût le fils de David, mais de montrer que l'on doit croire à sa divinité. Il n'y a donc pas lieu de considérer la descendance davidique comme méconnue par Notre-Seigneur.

2. Le fait que le récit évangélique est favorable à la conception virginale, tandis que les documents publics ont dû ne rien contenir en sa faveur, n'est point une preuve d'inauthenticité. Il suffit d'admettre l'existence de retouches faites par l'écrivain sacré, pour mettre les documents publics en harmonie avec le dogme de la conception virginale qui, ignoré au moment de la naissance de Jésus, était devenu manifeste par l'enseignement donné aux apôtres. Que l'on admette, ou non, l'inspiration divine dirigeant les pensées de l'écrivain sacré, l'existence de telles retouches n'a rien d'invraisemblable.

3e *Argument*. — A l'authenticité de Luc., I, 34, 35, on oppose une antithèse, que l'on dit irréductible, entre la filiation divine exprimée dans ces deux versets et l'idée juive du Fils du Très-Haut, appelé, aux versets précédents, Fils de Dieu en tant que Messie, en tant que roi prédestiné à gouverner, dans la paix et dans la gloire, le peuple élu.

Réponse. — En vérité, il n'y a aucune opposition. Tous ces passages expriment la même filiation divine, comportant la consubstantialité du Fils avec le Père. Ainsi comprise, la filiation divine, bien qu'elle ne soit pas toujours explicitement affirmée dans chacun des textes néo-testamentaires, résulte, avec évidence, de tout leur ensemble. Voir FILS DE DIEU, t. V, col. 2311 sq.

Loin de contenir l'opposition irréductible qu'on lui reproche, le texte de saint Luc marque une parfaite gradation : à une condition, c'est que l'on admette, comme le texte le fait entendre, la ferme résolution, prise par Marie, de garder une entière et perpétuelle virginité. La manifestation de cette résolution amène la réponse de l'ange, annonçant que cette virginité sera sauvegardée, parce que la conception aura lieu sans intervention humaine. O. Bardenhewer, *Mariä Verkündigung*, Fribourg-en-B., 1905, p. 13.

4e *Argument*. — L'inauthenticité de Luc., I, 34, 35, résulte des assertions suivantes : — 1. Les deux particules ἐπεὶ, ℣. 34, et διὸ, ℣. 35, ne peuvent appartenir à la rédaction de Luc. Elles ne se rencontrent dans aucun autre texte de Luc; ni dans son évangile, si ce n'est pour διὸ, VII, 7, si toutefois l'expression y est authentique; ni dans les Actes. — 2. Il y a un parallélisme évident entre le ℣ 31, *Ecce concipies in utero* et le ℣. 36; parallélisme qui s'oppose à ce qu'il y ait, dans la parole de l'ange, l'interruption violente des ℣℣. 34 et 35. Ces deux versets sont donc une interpolation. — 3. Le ℣. 35 est une répétition des ℣℣. 31 et 32. Si l'auteur était le même, il se serait comporté très maladroitement. La répétition n'aurait point été faite pour expliquer la pensée ou pour lui donner plus de force; l'effet produit serait plutôt disparate. Dans le premier passage, celui qui est promis est appelé un fils de David et le fils du Très-Haut; expression qui n'a pas besoin d'explication et sur laquelle on ne peut renchérir. Dans le second passage, celui qui est promis est appelé le Fils de Dieu, parce qu'il l'est par sa naissance; on omet ainsi la filiation de David et l'on n'exprime aucun rapport précis avec ce qui précède. — 4. Pour que la preuve par l'exemple d'Élisabeth, aux ℣℣. 36 et 37, ait un sens véritable, il est nécessaire que, jusque-là, il n'ait point été question d'une naissance par l'opération du Saint-Esprit. Pour Marie, ces paroles sont un gage que la merveille est accomplie, et que Dieu a rendu possible ce qui était physiquement impossible. Si l'annonce de la conception par le Saint-Esprit a déjà été faite, la preuve nouvelle est faible et incapable de convaincre. — 5. Enfin la réplique de Marie, si elle était authentique, conduirait à deux erreurs exégétiques : l'étonnement qu'elle éprouve à l'annonce de son enfantement n'aurait point de motif, puisque d'après le ℣. 34 elle est fiancée, et l'incrédulité qu'elle manifeste, loin d'être punie, comme celle de Zacharie, serait récompensée.

Réponse. — 1. Le fait que ἐπεὶ et διὸ ne sont employés que cette seule fois par Luc, n'est point une raison pour nier l'authenticité de ces deux passages. Autrement on devrait en rejeter beaucoup d'autres, qui ne sont contestés par personne. Ainsi, selon Bardenhewer, *op. cit.*, p. 9, on ne rencontre qu'une fois dans le IIIe Évangile, et jamais dans les Actes, les expressions ἐπειδήπερ, ἔπειτα, μενοῦν, ὅποτε, τοίνυν. Il en est de même des particules δή, διό, καθά dans Matthieu, d'ἐπεί, ναί, ὅπως dans Marc, d'ἔπειτα, καίτοιγε, ὅκως, ὅπως, dans Jean.

2. Loin d'empêcher le parallélisme des deux passages cités, les ✝✝. 34 et 35 font mieux comprendre la raison d'être de l'exemple d'Élisabeth au ✝. 36. Le signe qui est donné à Marie, que ce qui est annoncé s'accomplira, a sa pleine raison d'être dans la question posée par Marie au ✝. 34.

3. Le ✝. 35 n'est pas une simple répétition de 31 et 32. Appelé par la question de Marie, il est en même temps une confirmation et une justification des paroles *Et Filius Altissimi vocabitur*, de 32. Quant à la descendance davidique déjà affirmée au ✝. 27, il n'était point nécessaire de la répéter de nouveau.

4. L'exemple d'Élisabeth n'est point une preuve ou un gage donné à Marie. Il montre qu'en vérité rien n'est impossible à Dieu. Pour cette fin, il n'est point nécessaire que la conception virginale n'ait pas encore été mentionnée. L'exemple est, d'ailleurs, très opportun à cause de la parenté entre Marie et Élisabeth.

5. La principale erreur exégétique est ici du côté de ceux qui sont surpris de la question posée par Marie. L'erreur consiste à ne voir en Marie qu'une fiancée ordinaire, tandis que le ✝. 27 la déclare vierge, et que le ✝. 34 manifeste sa ferme résolution de rester vierge. — On commet aussi une erreur exégétique en comparant la prudente interrogation de Marie avec la réponse si répréhensible de Zacharie.

5e *Argument.* — L'inauthenticité des ✝✝. 34 et 35 est encore prouvée par le fait bien significatif de l'ignorance que témoigne Marie au sujet de la mission de Jésus, Luc., II, 48 sq.; fait inconciliable avec la connaissance de la conception virginale.

Réponse. — Les paroles de Marie rapportées par saint Luc ne prouvent aucunement que Marie ne connaissant point la mission divine de Jésus ignorait, par le fait même, sa conception miraculeuse. Marie manifeste seulement le désir de connaître la raison d'un acte qui lui cause une telle surprise, en même temps qu'une si vive douleur. Dans sa réponse, Jésus rappelle sa filiation divine non pour instruire Marie, dont il n'y a aucune raison de suspecter la foi, mais pour montrer la pleine légitimité et le motif très élevé de son acte. Il est vrai que Marie, d'après la suite du texte, ne saisit point toute la portée de cette réponse de Notre-Seigneur. Par là l'évangéliste veut seulement affirmer, chez la mère de Jésus, l'absence d'une complète connaissance de la volonté de Dieu sur la manière dont s'accomplirait la mission de son divin Fils.

6e *Argument.* — L'inauthenticité des textes de saint Matthieu et de saint Luc est confirmée par le fait que le dogme de la conception virginale est de formation plus tardive; que cette formation se soit accomplie sous l'influence directe de la mythologie païenne, ou sous l'influence d'idées juives, transformées elles-mêmes par la pensée helléno-chrétienne.

Réponse. — 1. On a montré, à l'article DOGME, combien inadmissible est la théorie moderniste de la formation de tous les dogmes chrétiens par le travail successif des générations chrétiennes. Il est d'ailleurs bien certain que les principes sur lesquels on veut appuyer ces théories, sont des principes non démontrés et non démontrables, qu'une saine et sage critique ne peut donc accepter. Voir t. IV, col. 1637 sq.; 1583 sq.; 1599 sq.

2. L'influence attribuée à la mythologie païenne dans la formation du dogme de la conception virginale est exclue par le contraste si marqué entre les légendes mythologiques et le dogme chrétien, contraste si évident, qu'il est admis par des critiques comme Loisy et Harnack. Suivant Loisy, l'hypothèse d'un emprunt direct à la mythologie ne paraît pas vraisemblable. *Les évangiles synoptiques*, t. I, p. 339, voir aussi p. 140, 196. Si la mythologie connaissait des déesses-mères, elles étaient appelées vierges seulement dans un sens très large, t. I, p. 196. N'est-il pas évident que l'idée même de la virginité était bien étrangère aux fables païennes, où, de la part des dieux, il est toujours question de volupté et très souvent de rapt et de violence? Selon Harnack, la supposition d'Usener, que le récit de la conception virginale est un mythe païen ultérieurement accepté par les chrétiens, contredit toute la formation la plus ancienne de la tradition chrétienne, qui est exempte de mythes païens. Le critique allemand n'excepte que les mythes reçus depuis longtemps par les juifs, comme certains mythes babyloniens et perses : ce que l'on ne peut appliquer à la conception virginale. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., t. I, p. 96.

D'ailleurs, comment les chrétiens qui professaient une telle opposition au paganisme, lui auraient-ils emprunté un de leurs dogmes? Comment, surtout, auraient-ils pu réussir à le faire accepter partout, même par les chrétiens venant du judaïsme, si contraires à tout ce qui provenait du paganisme?

3. Non moins inadmissible est l'influence attribuée aux idées juives dans la formation du dogme de la conception virginale; que ces idées aient été laissées à leur propre action, ou qu'elles aient été aidées par le travail des helléno-chrétiens. Laissées à elles seules, dit encore Loisy, les idées juives n'auraient pu donner naissance à la conception virginale. On ne démontre pas que l'idée de la conception virginale du Messie, dans le sens strict des mots, ait été antérieure au christianisme. Le texte d'Isaïe, VII, 4, a pu fournir un appui à cette idée; il n'aurait jamais pu la créer. *Les évangiles synoptiques*, t. I, p. 196, voir aussi, p. 338. Pas plus chez les juifs du Ier siècle de l'ère chrétienne que chez ceux des époques antérieures, on ne rencontre aucune attestation que le texte d'Isaïe ait jamais été compris dans le sens précis de la conception et de la naissance virginale du Messie. Le sens a été rendu manifeste par la réalisation de l'événement, tel que l'Évangile le rapporte; ce n'est pas le texte d'Isaïe qui a donné naissance à l'idée. Bardenhewer, *op. cit.*, p. 23.

Ce que les idées juives n'ont pu accomplir par elles-mêmes, ont-elles pu le faire avec l'aide des idées helléno-chrétiennes provenant de la mythologie païenne? M. Loisy prétend le prouver parce que, dit-il, l'idée d'une filiation divine réelle ayant été ajoutée par les helléno-chrétiens aux données de l'Ancien Testament, rien ne s'opposait désormais à ce que l'idée de conception virginale, suggérée ainsi par la foi helléno-chrétienne, s'inspirât de formules empruntées aux juifs, notamment d'Isaïe, VII, 4. Suivant lui, dans ce sens et avec cette mesure, on peut admettre une influence des mythes païens et concilier la négation de Harnack avec l'affirmation de Gunkel, Usener, Cheyne. *Les évangiles synoptiques*, t. I, p. 339 sq.; 196. Ainsi l'auteur aboutit à cette contradiction formelle, que la mythologie païenne, impuissante par elle-même à fournir l'idée de la conception virginale, a cependant été, dans sa formation, un facteur décisif, en déterminant le sens de concepts juifs restés, jusque là, inopérants.

4. De quelque manière qu'elles soient présentées et soutenues, toutes les suppositions des adversaires sont en opposition avec les faits. Loin d'apparaître comme une doctrine de formation purement humaine, le dogme de la conception virginale est constamment affirmé comme provenant de la révélation chrétienne. Toute la tradition catholique l'atteste, ainsi que nous le verrons, depuis saint Ignace d'Antioche et saint Justin au IIe siècle jusqu'à notre époque.

5. Concluons, qu'en bonne critique aucun des arguments opposés à l'authenticité des deux récits

de saint Matthieu et de saint Luc n'est valable. L'authenticité reste donc certaine.

Parmi les auteurs catholiques récents qui défendent l'authenticité des deux textes évangéliques, on peut consulter particulièrement : Knabenbauer, *Commentarius in evangelium sec. Matthæum*, Paris, 1922, 3e édit., p. 119 sq.; *Kirchenlexicon*, 2e édit., Fribourg, 1893, article *Maria*, t. VIII; *Catholic Encyclopædia*, New-York, 1912, t. XV, p. 460; L. de Grandmaison, *La conception virginale du Christ*, dans les *Études*, 1907, t. XCI, p. 503 sq.; A. Durand, *L'évangile de l'enfance*, 1908, p. 86 sq.; E. Mangenot, *Les évangiles synoptiques*, Paris, 1911, p. 89 sq.; M.-J. Lagrange, *La conception surnaturelle du Christ d'après saint Luc*, dans *Revue biblique*, 1914, p. 60 sq., 188 sq.; voir aussi du même auteur, même revue, 1895, p. 160 sq.; 1906, p. 503 sq.; 1907, p. 446 sq.; 1909, p. 60 sq., 188 sq.; Steinmann, *Die jungfrauliche Geburt des Herrn*, Munster, 1916 ; *Jesus der Jungfrauensohn und die altorientalische Mythe*, Munster, 1917; Steinmetzer, *Jesus der Jungfrauensohn und die altorientalische Mythe*, Munster, 1917; Höpfl, *Introductio specialis in libros Novi Testamenti*, Subiaco, 1922, p. 68; A. Médebielle, art. *Annonciation*, dans le *Supplément du Dictionnaire de la Bible* de L. Pirot, Paris, 1926, t. I, col. 271 sq.

Parmi les auteurs non catholiques qui défendent cette même authenticité nous citerons : Godet, *Commentaire sur l'évangile de saint Luc*, 2e édit., 1888, t. I, p. 186 sq.; Ch. Gore, *Dissertations on subjects connected with the Incarnation*, Londres, 1907; Briggs, *The virgin birth of Our Lord*, dans *American Journal of Theology*, 1908, t. XXII, p. 189 sq.; Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. II, p. 405 sq., 456, 643 sq., 646 sq.; *Protest. Realencyklopädie*, 1900, t. VIII, p. 575 sq., t. XII, p. 311 sq.; *The international standard Bible Encyclopædia*, Chicago, 1915, t. V, p. 3053 sq.

2° *La conception virginale enseignée par les deux textes de saint Matthieu et de saint Luc.* — Étudions successivement les deux textes :

1. *Texte de saint Matthieu*, I, 20 sq. — *Joseph fili David, noli timere accipere Mariam conjugem tuam; quod enim in ea natum est de Spiritu Sancto est.* — Pour mettre fin aux douloureuses incertitudes de Joseph et l'engager à recevoir Marie comme épouse, en la conduisant dans sa propre demeure après l'année des fiançailles, l'ange atteste que ce qui a été engendré en elle est l'œuvre de Saint-Esprit. C'est donc le fruit du sein de Marie puisqu'il a été engendré en elle; mais tout s'est accompli par l'action du Saint-Esprit. Par cet éclatant témoignage rendu à la virginale conception de Jésus, l'ange écarte, au nom de Dieu, l'incertitude de Joseph.

Au témoignage du messager divin, l'évangéliste inspiré ajoute sa propre attestation : il déclare que la conception, ainsi produite par l'opération du Saint-Esprit, est l'accomplissement de la prophétie d'Isaïe : *Ecce virgo in utero habebit et pariet filium et vocabunt nomen ejus Emmanuel quod est interpretatum Nobiscum Deus*, Matth., I, 23.

En étudiant la tradition catholique, nous constaterons la même interprétation d'Isaïe dans les Pères des premiers siècles, notamment chez saint Justin, saint Irénée, Tertullien, Origène, saint Éphrem, saint Jérôme, saint Cyrille d'Alexandrie et saint Léon le Grand.

2. *Texte de saint Luc*, I, 34 sq. — *Dixit autem Maria ad angelum : quomodo fiet istud quoniam virum non cognosco? Et respondens angelus dixit ei : Spiritus Sanctus superveniet in te et virtus Altissimi obumbrabit tibi.* — Marie indique un obstacle qui, de soi, s'oppose à la réalisation du dessein annoncé par l'ange; obstacle qui, suivant la réponse de l'ange, sera écarté par une intervention spéciale de l'Esprit-Saint couvrant Marie de sa protection. Cet obstacle ne pouvait être le simple fait que Marie était vierge jusqu'à ce moment; l'obstacle ne pouvait exister que par le ferme et perpétuel engagement de Marie de rester vierge. Marie avait donc fermement résolu de garder une virginité perpétuelle, comme le montre encore la réponse de l'ange, expliquant la manière dont l'événement s'accomplira sans préjudice pour l'intégrité virginale de Marie. Ainsi ce qui ne peut être accompli de la manière naturelle et commune, s'accomplira par l'action du Saint-Esprit, protégeant Marie pour que sa virginité soit à l'abri de toute atteinte.

Parmi les interprètes qui ont entendu en ce sens les paroles *Quomodo fiet istud quoniam virum non cognosco*, nous citerons saint Augustin, *De sancta virginitate*, IV, *P. L.*, t. XL, col. 398; S. Bernard, *Super Missus est*, hom. IV, 3; *De assumptione*, serm. IV, 6, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 80, 428; Hugues de Saint-Victor, *De B. Mariæ virginitate*, c. I, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 866; Maldonat, *Commentaria in quatuor evangelistas*, Pont-à-Mousson, 1597, t. II, col. 50 sq.; Calmet, *Commentaire littéral sur saint Marc et saint Luc*, Paris, 1730, p. 286 sq.; Benoît XIV, *De festis B. Mariæ virginis*, III, 9 sq. ; Knabenbauer, *Commentarius in evangelium secundum Lucam*, 2e édit., Paris, 1905, p. 72 sq.: Bardenhewer, *Mariä Verkündigung*, Fribourg-en-Brisgau, 1905, p. 125 sq.; A. Médebielle, art. *Annonciation*, dans le *Supplément du Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 271 sq., 288 sq.

3. Contre cet enseignement néo-testamentaire de la conception virginale on ne peut objecter le nom de père plusieurs fois donné à Joseph, Luc., II, 33, 39; III, 23; Joa., I, 45; VI, 42; ni l'expression plurielle *parentes ejus*, Luc., II, 27, 41 sq. Ces expressions peuvent s'entendre de la croyance commune des Juifs, encore ignorants du mystère accompli. S. Augustin, *Contra Julianum*, V, 47, *P. L.*, t. XLIV, col. 811. Dans le même sens on peut entendre aussi que, dans les deux généalogies de Notre-Seigneur, la descendance davidique est établie par saint Joseph. Ces assertions sont d'autant plus vraies que Joseph, en vertu de son mariage avec Marie, avait, nonobstant la conception virginale, quelque droit de paternité comme le montre saint Augustin, *De cons. evang.*, I, I, 2 sq., *P. L.*, t. XXXIV, col. 1071: *Contra Faustum*, III, 2, *P. L.*, t. XLII, col. 214. Voir aussi S. Jean Chrysostome, *In Matthæum*, homil. IV, 6, *P. G.*, t. LVII, col. 47. — Et si, d'après l'usage constamment suivi chez les juifs, la paternité légale, telle qu'elle existait en vertu de la loi du lévirat, avait droit à figurer dans les listes généalogiques, voir *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 164, à plus forte raison la paternité plus réelle, bien qu'imparfaite, appartenant à Joseph en vertu de son mariage avec Marie. N'est-ce pas en vertu de cette paternité que, selon l'Évangile, Joseph est chargé par l'ange, au nom de Dieu, de donner à l'enfant le nom de Jésus, Matth., I, 21? C'est encore lui qui a mission de conduire l'enfant et sa mère en Égypte, Matth., II, 13 sq. C'est lui, qui, en compagnie de Marie, accomplit, à l'égard de Jésus, les prescriptions légales concernant sa présentation au temple, Luc., II, 22, 27, et les voyages annuels à Jérusalem, Luc., II, 41.

3° *La virginité de Marie dans l'enfantement divin.* — Les deux textes de saint Matthieu et de saint Luc autorisent encore à conclure que Marie a été vierge, non seulement dans la conception de son divin Fils, mais aussi dans son enfantement. La demande de Marie concernait tout l'accomplissement du message divin, comprenant à la fois la conception et l'enfantement. *Quomodo fiet istud quoniam virum non cognosco?* La résolution de garder perpétuellement la virginité était, par elle-même, un obstacle à l'un et à l'autre événement. La réponse de l'ange garantissant l'action protectrice du Saint-Esprit doit donc, pour répondre à l'interrogation de Marie, s'appliquer à l'enfantement aussi bien qu'à la conception.

La pensée de saint Matthieu est également très certaine, par le fait qu'il entend la prophétie d'Isaïe non

seulement de la conception, mais aussi de l'enfantement virginal, comme nous l'avons constaté.

1° *La perpétuelle virginité de Marie après l'enfantement divin.* — 1. L'enseignement de saint Matthieu et de saint Luc conduit encore à cette conclusion que Marie est toujours restée vierge après l'enfantement divin. Louée par l'Écriture et par toute la tradition catholique, et manifestement contenue dans le dogme scripturaire de la maternité divine, la parfaite sainteté de Marie atteste sa constante fidélité à ce qu'elle avait résolu de garder perpétuellement, au témoignage de saint Luc, I, 34.

2. La virginité perpétuelle de Marie n'est point contredite par l'expression *fratres Domini* ou *fratres Jesu*, plusieurs fois répétée. — Cette question est traitée à l'art. Jésus-Christ, t. VIII, col. 1164-1171.

3. A la virginité perpétuelle de Marie on ne peut opposer l'expression *filium suum primogenitum*. Matth., I, 25; Luc., II, 7. — Selon les textes lévitiques d'où dépendait la pratique juive, *primogenitus*, πρωτότοκος, signifiait l'enfant dont la naissance n'a été précédée d'aucune autre. C'est en ce sens que tout premier-né, *omne primogenitum quod aperit vulvam*, devait être offert au Seigneur, en témoignage de reconnaissance pour la préservation des premiers-nés des Hébreux, quand furent frappés par Dieu le premier-né de Pharaon et les premiers-nés des Égyptiens. Ex., XIII, 1-16; XXXIV, 19 sq.; Lev., XXVIII, 26; Num., VIII, 16; XVIII, 15. C'est aussi le sens de saint Luc, disant que Jésus devait être présenté au temple *secundum consuetudinem legis*, II, 23-27. Voir particulièrement S. Ambroise, *In Lucam*, II, 6, *P. L.*, t. XV, col. 1555; S. Jérôme, *De perpetua virginitate B. Mariæ*, 10, *P. L.*, t. XXIII, col. 192 sq.; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XXVIII, a. 3, ad 4um; *Dictionnaire de la Bible*, art. *Premier-né*; *Revue biblique*, 1894, p. 57; M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923, p. 17.

4. La virginité perpétuelle de Marie n'est point contredite par l'expression *antequam convenirent*. Matth., I, 18. Elle signifie que les deux fiancés n'avaient pas encore habité ensemble : la cohabitation avait lieu seulement après la solennité du mariage, qui consistait dans la conduite publique de l'épouse à la maison de l'époux. S. Jérôme, *De perpet. virgin.*, 4, *P. L.*, t. XXIII, col. 186. Le double événement de la solennité du mariage et de la cohabitation s'accomplissait seulement à la fin de l'année des fiançailles, qui n'était pas encore révolue. Les deux événements sont indiqués par les paroles : *Et accepit conjugem suam*, Matth., I, 16; voir Lagrange, *op. cit.*, Paris, 1923, p. 9-11.

5. On ne peut non plus objecter la phrase *non cognoscebat eam donec peperit filium suum primogenitum*, Matth., I, 25. Elle signifie seulement que le fait n'avait point eu lieu avant la révélation faite à Joseph. L'absence du fait, pour la période antérieure, nous fait entendre qu'à plus forte raison, après la divine manifestation du mystère accompli en Marie, il n'eut point lieu. S. Jérôme, *De perpet. virgin.*, 4, 7, *P. L.*, t. XXIII, col. 189. D'ailleurs, comment une telle violation de la ferme résolution émise par Marie, Luc., I, 34, eût-elle pu se produire? Lagrange, *op. cit.*, p. 17.

III. Enseignement patristique ou théologique concernant la maternité divine. — 1re *période, depuis les temps apostoliques jusqu'aux conciles d'Éphèse* (431) *et de Chalcédoine* (451). — Cette période est caractérisée au IIe et au IIIe siècle par une affirmation évidente du dogme de la maternité divine, bien que l'expression ne soit pas formellement employée, et au IVe ainsi qu'au commencement du Ve siècle, par l'emploi habituel de l'expression Mère de Dieu.

1. *Au IIe et au IIIe siècle*, l'enseignement traditionnel est particulièrement dirigé contre les erreurs attribuant à Jésus un corps seulement apparent, ou du moins un corps non matériel comme le nôtre, et qui n'aurait fait que passer par Marie, sans être formé de sa substance. Voir Docètes, t. IV, col. 1486. Si les gnostiques admettaient parfois la naissance de Jésus *ex Maria*, ce n'était qu'en parole. Avec leur distinction entre Jésus né de Marie, et le Christ descendu en Jésus au moment de son baptême, ils niaient véritablement que le Verbe divin se fût incarné en Marie, voir col. 1486, 1493 sq.

Pour combattre efficacement ces erreurs gnostiques, saint Ignace d'Antioche († 107) affirme en même temps ces deux vérités : Jésus est né ἐκ Μαρίας ou ἐκ παρθένου, et Jésus, né de Marie, est Dieu. *Eph.*, VII, 2; XX, 2; *Smyrn.*, I, 1. D'où résulte clairement la maternité divine. Ignace dit même que notre Dieu Jésus-Christ, ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας, *in utero gestatus est a Maria*, *Eph.*, XVIII, 2; ce qui exprime effectivement la maternité divine. — Saint Justin dit aussi que le Fils de Dieu a été enfanté, ἀποκυηθείς. *Apol.*, II, 6, *P. G.*, t. VI, col. 453. — Ce qui était chez saint Ignace et saint Justin une simple affirmation doctrinale est, chez saint Irénée, une thèse longuement et fortement défendue. L'évêque de Lyon montre par de nombreux textes du nouveau Testament, que Jésus né de la vierge Marie est, en toute vérité, le Christ ou le Fils de Dieu, *Cont. hær.*, III, XVI, 2 sq.; XVIII, 7; XXI, 4 sq. *P. G.*, t. VII, col. 921 sq., 938, 950 sq., expression équivalente à celle de mère de Dieu. Dans son argumentation, saint Irénée emploie plusieurs termes qui signifient cette vérité. Le Fils de Dieu est appelé *existens Verbum Patris et filius hominis*, parce que de Marie il a été engendré selon son humanité, et qu'il a été fait fils de l'homme. III, XIX, 3; XXI, 10, col. 941, 955. — De même, l'énergique expression *ut portaret Deum* est employée pour signifier la conception du Verbe divin en Marie. V, XIX, 1, col. 1175.

Tertullien dans son *Apologétique*, écrite en l'an 197, affirme que le Fils de Dieu descendu dans le sein d'une vierge, s'y est fait chair et qu'il est né Dieu-homme, c. XXI, *P. L.*, t. I, col. 399. Dans son livre *De præscriptione*, écrit vers l'an 200, Tertullien indique parmi les vérités que nous devons croire, que le Fils de Dieu, Jésus-Christ, s'est fait chair dans le sein de la Vierge Marie et qu'il est né d'elle, c. XIII, XXXVI, *P. L.*, t. II, col. 26, 49. Quelques années plus tard, dans son *De patientia*, il nous montre le sublime modèle de la patience divine dans le Fils de Dieu qui a consenti à naître d'une femme, *nasci se Deus in utero patitur matris*, c. III, col. 1252. Cf. *De virginibus velandis*, I, col. 889. — Sa séparation d'avec les catholiques ne l'empêchera pas d'affirmer cette vérité de la naissance réelle du Sauveur, soit dans l'*Adv. Marcionem*, soit dans le *De carne Christi*. — On observera que toutes ces expressions, sont comme celles de saint Irénée, spécialement dirigées contre l'erreur gnostique et que, comme elles, elles expriment, d'une manière équivalente, la maternité divine de Marie.

Selon Origène († 254), Marie a eu dans son sein, ou a porté dans son sein, le Fils de Dieu, *In Lucam*, hom. VII, VIII, *P. G.*, t. XIII, col. 1817, 1821. C'est en ce sens que Marie est appelée mère du Seigneur, hom. IX, col. 1822. Origène aurait même, au dire de l'historien Socrates, *H. E.*, VII, 32, exposé, dans le premier tome de son commentaire sur l'Épître aux Romains, pourquoi Marie est appelé θεοτόκος et il aurait traité longuement cette question. Mais rien, dans ce que nous possédons aujourd'hui des écrits d'Origène, ne corrobore cette assertion. Un peu plus tard, le pape saint Félix Ier († 274) dans un fragment de la lettre doctrinale à l'évêque d'Alexandrie où il expose la

foi catholique sur l'incarnation, affirme que le Fils éternel de Dieu, le Verbe, Notre-Seigneur Jésus-Christ, est né de la vierge Marie. Ce fragment nous a été conservé par saint Cyrille d'Alexandrie qui l'a cité au concile d'Éphèse, *Apologeticus contra Orientales*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 341; *Epistolæ S. Felicis papæ*, *P. L.*, t. V, col. 156; son authenticité pourtant n'est pas au-dessus de toute contestation. — On peut encore mentionner comme appartenant au IIIe siècle, les *Lettres aux vierges* faussement attribuées au pape saint Clément Ier. Dans la première lettre, l'auteur affirme que le sein de la très sainte Vierge a porté Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu. *Epist.*, I, 6, dans Funk, *Patres apostolici*, t. II, p. 5.

Au IIe et au IIIe siècle appartiennent encore les affirmations du symbole tel que nous pouvons le reconstituer d'après les documents actuels. La maternité divine y est implicitement affirmée, soit que l'on admette la formule *natus ex Maria virgine*, reproduite par Irénée, *Contra hær.*, III, XVI, 3, 5, *P. G.*, t. VII, col. 922, 924, et Tertullien, *De præscript.*, 36, *P. L.*, t. II, col. 49, *De virg. vel.*, I, col. 889; soit que l'on adopte la formule équivalente *natum ex virgine*, indiquée par Irénée, *Cont. hær.*, I, X, 1, *P. G.*, t. VII, col. 549; par Origène, *Periarch.*, I, præf. 4, *P. G.*, t. XI, col. 117. A plus forte raison est-elle incluse dans la forme : *natum ex Spiritu Sancto* ET *Maria virgine*, qui a bien des chances d'être primitive. Voir Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 3e édit., p. 22 sq.

Cette étude où nous n'avons signalé que les documents les plus manifestes affirmant de manière implicite la maternité divine de Marie au IIe et au IIIe siècles, nous permet de conclure que ce dogme était clairement contenu dans les formules souvent répétées à cette époque contre les gnostiques : le Fils de Dieu est réellement né de Marie, il s'est incarné en Marie, il a été porté dans le sein de Marie, il a été enfanté par Marie. Toutes ces formules contenant, comme nous le verrons bientôt d'après saint Athanase, *Contra arianos*, III, 33; IV, 35, *P. G.*, t. XXVI, col. 393, 524, le principe immédiat du dogme de la maternité divine de Marie, nous donnent la certitude que ce dogme était alors implicitement cru par les fidèles.

Quand à l'expression θεοτόκος, nous n'avons selon nos documents actuels, aucune preuve certaine qu'elle était employée au IIIe siècle. On pourrait toutefois le supposer avec raison, parce que, dès le commencement du IVe siècle, l'expression apparaît dans l'usage courant, sans qu'elle ait besoin d'être expliquée ou justifiée. (On sait que la lettre à Paul de Samosate, attribuée à saint Denys d'Alexandrie († 265) et contenant les expressions *Dei genitrix Maria*, dans les œuvres inauthentiques de saint Athanase, *P. G.*, t. XXVIII, col. 1564, n'est point de saint Denys.)

2. *Au IVe et au commencement du Ve siècle*, l'expression θεοτόκος est communément employée, et le principe théologique sur lequel est appuyé le dogme de la maternité divine est clairement indiqué.

Saint Alexandre, évêque d'Alexandrie († 328), dans une lettre à Alexandre de Constantinople, donne à Marie le nom de θεοτόκος, sans fournir de ce titre aucune justification, ce qui suppose déjà un usage établi. *Epist.*, I, 12, *P. G.*, t. XVIII, col. 568. La même expression se rencontre aussi chez Eusèbe de Césarée († 340), *De vita Constantini*, XLII, *P. G.*, t. XX, col. 1104. — Même langage chez saint Athanase († 373), *Contra arianos*, orat. III, 14, 29, 33, *P. G.*, t. XXVI, col. 349, 385, 393. Il indique, en même temps, le principe théologique qui légitime l'emploi de cette expression. Puisque les actions propres au corps doivent être attribuées au Verbe, col. 393, 524, et que le corps du Verbe a été fait ἐκ τῆς θεοτόκου Μαρίας, col. 393, il est donc vrai que le Verbe est né de Marie. Ce que l'évêque d'Alexandrie résume dans cette formule : Χριστὸς οὖν ὁ ἐκ Μαρίας Θεὸς ἄνθρωπος. Orat., IV, 35, col. 524.

Saint Hilaire († 366), en parlant de Marie, emploie les dénominations *Mater Domini secundum carnem*, *In ps. CXXXI*, 8, *P. L.*, t. IX, col. 733, et *Mater Jesu*, *Comment. in Matth.*, I, 3, col. 922. Il explique quel a été, pour Marie, ce rôle de mère : *Quæ officio usa materno, sexus sui naturam in conceptu et partu hominis exsecuta est. De Trin.*, X, 17, t. X, col. 356. Expressions qui signifient, au moins implicitement, la maternité divine, puisque saint Hilaire enseigne que Jésus-Christ est à la fois fils de Dieu et fils de l'homme. *De Trin.*, X, 16, 19, 22, 23, col. 355, 357, 359, 361, et que Jésus-Christ fils de Dieu est né de Marie, *ex virginali ventre manens antea Deus nascitur. In ps. CXXVI*, 16, t. IX, col. 700.

Saint Cyrille de Jérusalem, († 386) se sert de l'appellation Παρθένος ἡ θεοτόκος, *Cat.*, X, 19, *P. G.*, t. XXXIII, col. 685, et dit que c'est le Fils de Dieu lui-même qui est né de la vierge Marie. *Cat.*, XII, 4, col. 720. — Saint Épiphane († 403), dans son *Ancoratus*, écrit en 374, se sert de l'expression θεοτόκος, justifiée, dans le même passage, par la doctrine qui y est exposée sur l'union de la personne du Verbe avec la nature humaine, c. LXXV, *P. G.*, t. XLIII, col. 157 sq. — Il en est de même chez Didyme d'Alexandrie († 395) dans son ouvrage *De Trinitate*, probablement écrit après le premier concile de Constantinople, I, 31; II, 4; III, 4, *P. G.*, t. XXXIX, col. 422, 481, 484.

Il est, d'ailleurs, bien avéré qu'à cette époque l'expression θεοτόκος était universellement en usage chez les catholiques, puisque, selon le récit de saint Cyrille d'Alexandrie, Julien l'apostat leur en faisait un reproche. *Contra Julian.*, VIII, *P. G.*, t. LXXVI, col. 901. On doit noter, à cette même époque, l'addition insérée dans le symbole dit de Constantinople, voir t. III, col. 1229 sq., concernant le Fils de Dieu, consubstantiel au Père, σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας. L'incarnation ἐκ Μαρίας ainsi attribuée au Verbe divin exprimait équivalemment la maternité divine de Marie. — Saint Grégoire de Nazianze († 390), dans une lettre contre Apollinaire, adressée en 382 au prêtre Clédonius, prononce anathème contre qui ne croit pas à Marie mère de Dieu, *Epist.*, CI, *P. G.*, t. XXXVII, col. 177. Il montre d'ailleurs que la génération de la nature humaine de Jésus doit être attribuée au Verbe. Admettre en Jésus deux fils, l'un de Dieu le Père et l'autre de Marie, est digne d'anathème, col. 180.

Saint Zénon de Vérone († 390), affirmant que le Fils de Dieu, en gardant intacte sa nature divine, reçoit de Marie, par l'opération du Saint-Esprit, un corps humain, donne, en conséquence, à Marie le nom de mère et à Jésus le nom de fils. *Tractatus*, l. II, VIII, 2, *P. L.*, t. XI, col. 413. N'est-ce point équivalemment l'appellation de Mère de Dieu? — Saint Jérôme († 421) donne à Marie le titre de mère du Fils de Dieu, *De perpetua virginitate B. Mariæ*, 2, *P. L.*, t. XXIII, col. 185 A. — On rencontre chez saint Ambroise les expressions *mater Domini, mater Domini Jesu*, *Exhort. virgin.*, V, 33, *P. L.*, t. XVI, col. 345; *mater Christi secundum carnem*, *Expos. evang. sec. Lucam*, II, 26, t. XV, col. 1562. Cette dernière dénomination est expliquée dans le même passage par ces paroles expressives: *Mater Domini, Verbo fœta, Deo plena est*, col. 1562. D'ailleurs l'appellation *mater Dei* est employée plusieurs fois, *De virginibus*, II, 1, 10, 13, t. XVI, col. 209 sq. — Saint Augustin († 430), sans employer l'appellation mère de Dieu, se sert de formules équivalentes. Dans une même phrase où la divinité de Jésus est formellement affirmée, Marie est appelée sa mère, *Serm.*, CXCV, 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1018. A plusieurs reprises, elle est appelée mère du Créateur, *Serm.*, CLXXXVI.

I. CLXXXVII, 4; col. 999, 1003; mère du Fils tout-puissant, *Serm.*, CLXXXVIII, 4, col. 1004; mère du fils du Très-Haut, *Serm.*, LI, 18, col. 343. D'ailleurs, en expliquant comment Jésus est né du Saint-Esprit et de la vierge Marie, Augustin dit expressément que la nature humaine a été unie au Verbe dans le sein de la Vierge, de manière à être avec lui une seule personne. *De Trinitate*, l. XV, 46, t. XLII, col. 1093 sq.; *Serm.*, CLXXXIX, 2; CXCII, 3; t. XXXVIII, col. 1005, 1013. Ailleurs, comparant la conception de Jean-Baptiste avec celle de Jésus, il dit qu'Élisabeth a conçu *solum hominem* et Marie *Deum et hominem*. *Serm.*, CCLXXXIX, 2, t. XXXVIII, col. 1308. N'est-ce point une affirmation évidente de la maternité divine de Marie?

3. *Pendant la controverse nestorienne et au concile d'Éphèse* (431). — *a*) On connaît les fausses assertions de Théodore de Mopsueste († 428) sur la maternité divine de Marie. « Quand on nous demande, disait-il, si Marie est ἀνθρωποτόκος ou Θεοτόκος, nous devons répondre qu'elle est l'un et l'autre; ἀνθρωποτόκος selon la nature, puisque c'était un homme qui était dans le sein de Marie et qui en est sorti; Θεοτόκος, puisque dans l'homme que Marie a engendré, Dieu était, non circonscrit selon sa nature, mais présent κατὰ τὴν σχέσιν τῆς γνώμης, selon la disposition ou l'affection de sa volonté. » *Fragmenta dogmatica*, *P. G.*, t. LXVI, col. 992. « C'est folie, ajoute-t-il, de dire que le Verbe consubstantiel au Père est né de la vierge Marie. Celui qui est né de la Vierge est celui qui a été formé de sa substance, non le Verbe qui est Dieu; celui qui est consubstantiel au Père n'a point de mère. » *Fragmenta ex libris contra Apollinarem*, col. 993 sq. Cf. M. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912, p. 28 sq.

b) Nestorius, au témoignage de la tradition catholique, niait aussi la maternité divine de Marie. Sa négation procédait d'une fausse notion de l'incarnation qui, selon lui, consiste dans une union simplement morale entre la personne du Verbe et la nature humaine, gardant son πρόσωπον naturel, sans lequel elle ne pourrait être vraie et complète. Puisqu'il y a ainsi réellement deux personnes en Jésus-Christ et que ce qui convient uniquement à la personne humaine, comme la naissance humaine, ne peut être attribué à la personne divine, Marie ne peut donc être appelée simplement Θεοτόκος sans autre épithète, il vaut mieux l'appeler χριστοτόκος. Voir ÉPHÈSE (*Concile d'*), t. V, col. 137 sq.; M. Jugie, *op. cit.*, p. 30 sq. — Cependant, Nestorius a appelé parfois la vierge Marie Θεοτόκος. On savait déjà par sa lettre à Scolastique qu'il criait à la calomnie lorsqu'on prétendait qu'il n'avait jamais employé ce mot, même à Constantinople. Scolastique devait s'en souvenir et Nestorius s'étonnait qu'il admît les calomnies répandues contre lui. Loofs, *Nestoriana*, Halle, 1905, p. 159. L'expression « la Vierge Θεοτόκος » se trouve au commencement de la seconde homélie de Nestorius sur les tentations de Notre-Seigneur, que Marius Mercator a connues, dont F. Nau a retrouvé le texte grec dans le manuscrit grec de Paris, n° 797, fol. 39-48, et qu'il a publiées. *Le livre d'Héraclide de Damas*, Paris, 1910, p. 335, 345. Nestorius aurait seulement réconcilié à Constantinople les factions populaires, qui appelaient manichéens ceux qui donnaient le nom de Mère de Dieu à la bienheureuse Marie et photiniens ceux qui l'appelaient mère de l'homme, en leur disant : « Si de manière indivisible, sans suppression ni négation de la divinité et de l'humanité, on accepte ce qui est dit par (les deux partis), on ne pèche pas; sinon servons-nous de ce qui est le plus sûr », c'est-à-dire du nom de « mère du Christ » pour dire qu'elle est la mère du Fils de Dieu fait homme « dans l'union et sans division ». *Le livre d'Héraclide*, p. 91, 92. Il admettait donc l'expression Θεοτόκος pourvu qu'on l'entendît en ce sens que Marie était mère de l'homme-Dieu; il excluait le sens de mère de la Divinité, et, pour plus de sûreté, il préférait la dénomination de χριστοτόκος. Voir sur ce point l'art. NESTORIUS.

c) Contre l'hérésie de Nestorius le principal défenseur de la maternité divine fut saint Cyrille d'Alexandrie († 444).

Cyrille montra que la maternité divine est contenue dans cette vérité bien certaine, que Jésus-Christ est Dieu, et qu'il n'y a en lui qu'une seule personne, la personne divine. *Epist.*, IV, XVII, *P. G.*, t. LXXVII, col. 48, 109 sq.; *Adversus nolentes confiteri sanctam Virginem esse Deiparam*, 3, t. LXXVI, col. 257 sq.; *Apologeticus pro XII capitibus*, anath. 1, col. 320 sq. Marie ayant engendré corporellement Dieu uni à un corps, doit être appelée Θεοτόκος. *Epist.*, XVII, t. LXXVII, col. 117; *Epist.*, I, II, IV, col. 13, 16 sq., 21, 25, 32, 45, 48 sq.; *Adversus nolentes confiteri*, etc., 4, 9, 13, 23, 29, t. LXXVI, col. 260, 265 sq., 272, 277, 284, 289. Suivant les divines Écritures, ce qui est propre à la nature humaine doit être, en Jésus-Christ, attribué à la personne divine, col. 260. Celle qui a enfanté Notre-Seigneur est donc véritablement Θεοτόκος, col. 284. En ce sens, l'Écriture rend un témoignage évident à la maternité divine, col 284 sq., particulièrement Luc., II, 11; I, 43; Gal., IV, 4.

Cyrille prouve également la maternité divine par le témoignage de la tradition catholique, tant dans les siècles passés qu'à l'époque où il parlait. Pour son époque, l'évêque d'Alexandrie affirme que tous, dans tout l'univers, à l'exception de Nestorius, tiennent Marie pour Mère de Dieu. *Epist.*, XI, *Ad Celestinum papam*, t. LXXVII, col. 83. Quant à l'époque antérieure, Cyrille cite particulièrement saint Athanase, *Epist.*, I, t. LXXVII, col. 13 sq.; *Apolog. pro XII cap.*, anath. 1, t. LXXVI, col. 324 sq., et fait appel à l'autorité de tous les Pères des siècles passés, Basile, Grégoire et beaucoup d'autres saints évêques. « Aucun orthodoxe, ajoute-t-il, n'a hésité à appeler Marie Θεοτόκος, puisque l'Emmanuel est vraiment Dieu. » *Epist.*, XIV, t. LXXVII, col. 97, *Apolog. pro XII cap.*, anath. 1, t. LXXVI, col. 320.

d) *Au concile d'Éphèse* (431). — Nous nous bornerons à mentionner ici ce qui, dans les actes du concile d'Éphèse précédemment étudiés, t. V, col. 142 sq., concerne particulièrement le dogme de la maternité divine.

La deuxième lettre de saint Cyrille à Nestorius, *Epist.*, IV, t. LXXVII, col. 44 sq., fut pleinement approuvée par le concile. Voir ÉPHÈSE (*Concile d'*), t. V, col. 142; CYRILLE D'ALEXANDRIE (*saint*), t. III, col. 2498; Mansi, *Concil.*, t. IV, col. 1139 sq. — A cause de cette approbation spéciale, cette lettre exprime réellement l'enseignement catholique. La maternité divine y étant affirmée à cause de l'unité de personne en Jésus-Christ, né de la vierge Marie selon l'enseignement révélé, est donc elle-même une vérité révélée. — La condamnation portée par le concile d'Éphèse contre Nestorius fut, en elle-même, purement disciplinaire : le patriarche fut privé de la dignité épiscopale et de la communion sacerdotale. Mais les considérants dogmatiques justifiant la condamnation montraient de toute évidence que la doctrine de Nestorius était jugée impie. Voir ÉPHÈSE (*Concile d'*), t. V, col. 148; Mansi, t. IV, col. 1211. On devait donc rejeter, comme une impiété, son audacieuse assertion. C'est en ce sens que la décision du concile fut unanimement et constamment comprise dans l'Église catholique.

4. *La lettre dogmatique du pape saint Léon Ier* (449) *et le concile de Chalcédoine* (451). — *a*) Au début de sa fameuse lettre dogmatique, le pape saint Léon, *Epist.*, XXVIII, 2, *P. L.*, t. LIX, col. 751, affirme trois

vérités, d'où découle avec évidence la maternité divine de Marie et qui détruisent toutes les machinations des hérétiques : la croyance en Dieu le Père tout-puissant, et en Jésus-Christ son Fils unique qui est né du Saint-Esprit et de la vierge Marie. Un peu plus loin, col. 767, l'expression *Mater Domini*, d'après le contexte immédiat, est employée en ce sens que Marie est mère de Notre-Seigneur Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme.

b) Le formulaire dogmatique du concile de Chalcédoine (451) déclarant les croyances de l'Église catholique sur le mystère de l'incarnation, renferme cette affirmation très explicite de la maternité divine de Marie : « Nous enseignons tous à l'unanimité un seul et même Fils Notre-Seigneur Jésus-Christ, engendré du Père avant tous les siècles quant à sa divinité; et, quant à son humanité, né pour nous dans ces derniers temps ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου. » Voir Chalcédoine (*Concile de*), t. II, col. 2195. On a d'ailleurs montré précédemment, voir Chalcédoine (*Concile de*), t. II, col. 2205 sq.; Eutychès, t. v, col. 1594 sq., que les assertions d'Eutychès, portaient véritablement atteinte à la maternité divine de Marie. Le concile avait donc le devoir de défendre cette glorieuse prérogative.

2e *période. Enseignement concernant les principales conclusions théologiques déduites du dogme de la maternité divine, depuis le Ve siècle jusqu'à l'époque actuelle.* — Pendant toute cette période, il n'y eut aucun développement du dogme de la maternité divine qui avait atteint, à l'époque des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine, tout le perfectionnement dont il était susceptible.

On ne fit que reproduire la doctrine du IVe et du Ve siècle, en l'adoptant à la méthode scolastique comme le fit S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XXXV, a. 4, ou en l'entourant de toutes les preuves scripturaires ou patristiques fournies par la théologie positive, comme l'ont fait beaucoup de controversistes catholiques, depuis le XVIe siècle. Mais il y eut un progrès dans le développement des conclusions déduites du dogme de la maternité divine. C'est ce progrès que nous esquisserons, en notant, du moins pour les conclusions les plus importantes, les lignes principales du mouvement théologique.

1. *L'éminente dignité de la maternité divine et les conquences immédiates qui en découlent.* — Du Ve à la fin du XIe siècle, l'éminente dignité de la maternité divine est contenue dans des affirmations générales qui, selon la pensée de leurs auteurs, visent non seulement les perfections de Marie, mais sa dignité elle-même. Parmi ces affirmations, nous citerons principalement les suivantes : Marie surpasse toutes les créatures, même les anges; Marie n'est inférieure qu'à Dieu; rien dans les créatures ne peut être comparé à Marie; le Créateur seul la surpasse. S. Proclus († 436), *Orat.*, v, *Laudes in S. Virg. Deiparam*, 2, *P. G.*, t. LXV, col. 717 sq.; Pseudo-Épiphane, probablement du VIIe ou du IXe siècle, *Homil.*, v, *In laudes S. Mariæ Deiparæ*, t. XLIII, col. 492; S. Germain de Constantinople († 740), *Epist.*, II, *Ad Joan. Synadensem*, t. XCVIII, col. 160; Georges de Nicomédie († 879), *Homil.*, VI, *In SS. Deiparæ ingressum*, t. C, col. 1437; Pierre d'Argos († 890), *Orat. de conceptione S. Annæ*, 14, t. CIV, col. 1364; Pseudo-Pierre Damien, *Serm.*, XLIV, *In nativitate B. V. M.*, *P. L.*, t. CXLIV, col. 738. On remarquera particulièrement l'expression de saint Jean Damascène († 750), affirmant qu'il y a une différence incommensurable ou infinie entre la mère de Dieu et ses serviteurs, ἀλλά γε τὸ διάφορον ἀπειρονδού λων θεοῦ καὶ μητρός, *De dormitione Deiparæ V. Mariæ*, *Orat.* I, 10, *P. G.*, t. XCVI, col. 716.

A la fin du XIe et au commencement du XIIe siècle, saint Anselme († 1109), fit mieux ressortir la transcendante supériorité de la Mère de Dieu en montrant son intime union : avec Dieu le Père, puisque le même Fils est commun à Dieu le Père et à la vierge Marie : avec Dieu le Fils, puisqu'elle est sa mère; avec Dieu le Saint-Esprit, par l'opération duquel elle a conçu et enfanté le Sauveur. C'est à cause de cette incomparable dignité de la maternité divine que saint Anselme émet cette assertion qui contenait en germe le privilège de l'immaculée conception et tous les autres privilèges de Marie, et qui fut souvent utilisée par les théologiens des siècles suivants : *Decens erat ut ea puritate qua major sub Deo nequit intelligi, Virgo illa niteret. De conceptu virginali*, XVIII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 451. Ces affirmations d'Anselme conduisirent son disciple Eadmer († 1124) à une formule plus précise relativement à l'éminente dignité de la maternité divine, surpassant *omnem altitudinem quæ post Deum dici vel cogitari potest. De excellentia beatæ Mariæ*, II, *P. L.*, t. CLIX, col. 559. Dans la suite les théologiens reproduisirent et commentèrent fréquemment l'affirmation de saint Anselme sur l'union intime de Marie avec les trois personnes de la sainte Trinité. La relation intime de Marie avec Dieu le Père fut rendue plus manifeste par cette assertion de saint Thomas qu'il y a en Jésus-Christ une seule filiation appartenant à la personne éternelle du Verbe, mais avec deux relations, une relation réelle entre Dieu le Père et le Verbe, et une relation de raison entre Marie et le Verbe, *Sum. theol.*, IIIa, q. XXXV, a. 5; opinion dès lors communément suivie par les théologiens.

En expliquant la relation intime que la maternité divine établit entre Marie et le Verbe incarné, on s'attacha surtout à montrer que la dignité ainsi conférée à Marie est une dignité, en quelque sorte, infinie, surpassant de beaucoup toutes les dignités créées. C'est l'enseignement formel de saint Thomas. Parce qu'elle est mère de Dieu, la bienheureuse Vierge a une dignité infinie, *habet dignitatem infinitam ex bono infinito.* Sous ce rapport, il ne peut rien y avoir de meilleur, comme rien ne peut être meilleur que Dieu. *Sum. theol.*, Ia, q. XXV, a. 6, ad 4um. Cette dignité n'est donc pas infinie sous tout rapport, puisqu'elle est possédée par une créature. Elle est infinie, parce que le terme de la conception est la personne même du Verbe hypostatiquement unie à la nature humaine formée dans le sein de Marie, IIIa, q. XXXV, a. 4; et qu'en Jésus il n'y a qu'une seule filiation, a. 5.

L'enseignement de saint Thomas est communément suivi dans les siècles suivants. Comme lui et dans le même sens, au XVe siècle, Denys le Chartreux († 1471), *De præconio et dignitate Mariæ*, l. I, a. 8, *Opera*, Tournai, 1908, t. XXXV, p. 484, au XVIe siècle, Barthélemy de Medina († 1581), *Expositio in IIIam D. Thomæ*, q. XXXV, a. 4, Venise, 1590, p. 422, enseignent que la maternité divine est une dignité en quelque sorte infinie. — Comme saint Thomas, l'on affirme aussi que la dignité de la maternité divine surpasse toutes les dignités créées : Raymond Lulle († 1315), *De laudibus B. V. Mariæ*, XI, Paris, 1499, fol. 21; Gerson († 1429), *Sermo in die circumcisionis*, *Opera*, Anvers, 1706, t. II, col. 55; S. Bernardin de Sienne († 1444), *Sermones pro festivitatibus sanctorum et immaculatæ V. Mariæ*, serm. VIII, a. 3, c. I, *Opera omnia*, Paris, 1635, t. IV, p. 131.

Cependant, à la fin du XVe siècle, Gabriel Biel voulant prouver que Marie a pu mériter d'un mérite strict *de condigno* la maternité divine, s'appuya, entre autres arguments, sur cette affirmation que la gloire du ciel est un bien plus grand, ou n'est certainement pas un bien moindre que la maternité corporelle de Marie. Affirmation prouvée, selon lui, par les paroles de Notre-Seigneur, Matth., XII, 48 sq.,

préférant à la maternité corporelle de Marie la maternité spirituelle contractée avec Dieu par une entière conformité à sa volonté. *In III^um Sent.*, dist. IV, a. 3, dub. III, p. 2, Brescia, 1574, p. 67 sq. Un peu plus tard Vasquez († 1604), en réfutant l'assertion de Biel, s'appuie uniquement sur cet argument, qu'un mérite strict de Marie, vis-à-vis de la maternité divine, ne pouvait exister, parce que la grâce et les actes méritoires de Marie n'étaient point ordonnés par Dieu à une telle récompense, *non erant condigne ordinata et relata ad illud genus præmii*. Sans cet obstacle Marie aurait donc pu mériter la maternité divine. On ne peut d'ailleurs, pour cette maternité, raisonner comme on le fait pour l'incarnation, évidemment supérieure à tout mérite, *In III^am S. Thomæ*, disp. XXIII, c. II, Lyon, 1631, t. I, p. 178.

Suarez tenta de tout concilier par une distinction. Si l'on compare, dit-il, les deux dignités de la maternité divine et de la filiation divine adoptive de manière à séparer entièrement l'une de l'autre, la filiation divine adoptive doit être préférée, comme le démontrent les arguments apportés en faveur de cette opinion. Si donc la maternité divine devait exister sans la grâce et sans la filiation divine adoptive, la filiation divine serait bien préférable. Mais si l'on considère la maternité divine comme comprenant tout ce qui lui est dû selon le plan providentiel actuel, elle l'emporte certainement sur la filiation adoptive, comme le montrent les arguments apportés en faveur de la transcendante supériorité de la maternité divine. *In III^am S. Thomæ*, t. II, disp. I, sect. II, n. 6 sq.

La distinction de Suarez fut adoptée par plusieurs théologiens, parmi lesquels Novato († 1648), *De eminentia Deiparæ Virginis Mariæ*, t. I, c. VIII, q. IX, 2ᵉ édit., Rome, 1637, t. I, p. 209 et Christophe de Vega († 1672), *Theologia mariana*, Naples, 1866, t. II, p. 318 sq. Plusieurs même suivirent entièrement l'opinion de Biel comme les Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XIII, disp. II, 27; tr. XIV, disp. IV, 117 sq.

La plupart, s'appuyant sur ce principe, que la maternité divine appartient véritablement à l'ordre hypostatique, et que tout ce qui appartient à l'ordre hypostatique surpasse incomparablement les dons de la grâce quels qu'ils soient, continuèrent à admettre au XVIIᵉ siècle et dans les siècles suivants, que la maternité divine même considérée seule, même séparée de la grâce sanctifiante si, par impossible, cela pouvait se réaliser, surpasse, du moins comme dignité, la filiation divine adoptive.

Sylvestre de Saavedra († 1655), *Sacra Deipara seu de eminentissima dignitate Dei genitricis immaculatissimæ*, vestigat. I, disp. XXIV, sect. I, n. 1086, Lyon, 1655, p. 203 sq.; Jean Martinez de Ripalda, *De ente supernaturali disputationes theologicæ*, l. IV, disp. LXXIX, sect. VII, Paris, 1870, t. II, p. 67 sq.; Georges de Rhodes († 1661), *Disputationes theologiæ scholasticæ*, tr. VIII, *De Deipara virgine Maria*, q. II, sect. III, p. II, Lyon, 1661, t. II, p. 204 ; Contenson († 1674), *Theologia mentis et cordis*, l. X, diss. VI, c. II, 11, Lyon, 1687, t. II, p. 185 ; Sedlmayr († 1772), *Scholastica mariana*, part. II, q. IX, a. 6, dans Bourrassé, *Summa aurea de laudibus B. V. Mariæ*, édit. Migne, Paris, 1866, t. VII, col. 1305 sq. ; Morgott, *La doctrine sur la vierge Marie ou Mariologie de saint Thomas*, traduction Bourquart, Paris, 1881, p. 72, 82; L. Janssens, *Marialogia-Soteriologia*, Fribourg-en-B., p. 468 sq.; Lépicier, *Tractatus de B. V. M. matre Dei*, 3ᵉ édit., Paris, 1913, p. 64 sq.; Terrien, *La mère de Dieu et la mère des hommes d'après les Pères et la théologie*, Paris, 1900, t. I, p. 251 sq. ; Campana, *Maria nel dogma cattolico*, Turin, 1909, p. 69 sq.; Christian Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, 3ᵉ édit., Fribourg-en-B., 1909, t. IV, p. 316 sq.; Bucceroni, *Commentarii de B. V. Maria*, 2ᵉ édit., Rome, 1885, p. 70;

2. *La maternité divine considérée comme voulue de Dieu gratuitement et sans aucun mérite de la part de Marie.* — *a*) Si l'on considère la maternité divine comme voulue par Dieu dans la prédestination divine *in ordine intentionis*, Vasquez a été le premier à affirmer que Marie fut prédestinée à la maternité divine à cause de ses mérites prévus. C'était une conséquence de sa doctrine sur la prédestination *post prævisa merita*. En même temps, il n'hésitait point à admettre la prédestination de Marie *ad tantam gloriam* comme corollaire de la prédestination à la maternité divine, pourvu que celle-ci eût été faite *post prævisa merita*. *In III^am S. Thomæ*, disp. XXII, 4. Malgré l'adhésion de Théophile Raynaud, du moins pour quelque mérite *de congruo*, *Diptycha mariana*, part. II, p. 1, 10 sq., *Opera*, Lyon, 1665, t. VII, p. 130, l'opinion de Vasquez fut communément rejetée à cette époque et dans les siècles suivants. Suarez, *In III^am S. Thomæ*, t. I, disp. X, sect. VIII ; Sedlmayr, *op. cit.*, t. VIII, col. 43; Lépicier, *op. cit.*, p. 16 sq.; P. Hugon, *Tractatus de B. Virgine Deipara*, q. I, a. 1, *Tractatus dogmatici*, Paris, 1920, t. III, p. 413.

b) Si l'on considère l'exécution temporelle du plan divin, *ordo executionis*, le principe qui a dirigé la plupart des théologiens est celui que posa saint Thomas : Marie n'eut aucun mérite strict relativement à la maternité divine considérée en elle-même. Elle mérita seulement le degré éminent de pureté et de sainteté qui lui convenait comme Mère de Dieu : *illum puritatis et sanctitatis gradum ut congrue posset esse mater Dei*. *Sum. theol.*, IIIᵃ, q. II, a. 11, ad 3um. *B. Virgo non meruit incarnationem, sed præsupposita incarnatione meruit quod per eam fieret, non quidem merito condigni sed merito congrui, in quantum decebat quod mater Dei esset purissima et perfectissima virgo. In III^um Sent.*, dist. IV, q. III, a. 1, ad 6um. Le docteur angélique n'admet donc point le mérite strict de Marie pour toute la sainteté qui la rendait digne de la maternité divine, mais seulement *ad illum puritatis et sanctitatis gradum ut congrue posset esse Mater Dei*. Toutes les grâces dont Marie fut ornée dès le principe lui furent données par Dieu sans aucun mérite antécédent. Avec ces grâces, Marie acquit ensuite tous ses mérites surnaturels; elle acquit particulièrement le degré éminent de pureté et de sainteté qui convenait à la maternité divine.

Avec quelques différences dans la terminologie, nous constatons, chez saint Bonaventure, la même doctrine. Tout mérite strict est exclu relativement à la maternité divine pour deux raisons : parce que la conception du Fils de Dieu surpasse tout mérite et que cette même conception, étant le fondement de tout le mérite de Marie, ne pouvait être, en même temps, l'objet de ce mérite. Un simple mérite de convenance est admis : *quoniam præ sua nimia puritate et humilitate et benignitate idonea erat ut efficeretur Dei mater*. Quant au *meritum digni* (distinct du *meritum condigni*), que saint Bonaventure attribue à Marie après l'annonciation, quand elle eut donné son consentement et qu'elle eut reçu les grâces abondantes du Saint-Esprit, il n'est en réalité qu'un mérite plus éminent de convenance, puisque tout mérite strict est formellement exclu. Cette distinction n'a pas été ratifiée par les théologiens des siècles suivants. *In III^um*, dist. IV, a. 2, q. II, *Opera omnia*, Quaracchi, 1887, t. III, p. 107.

Avec Gabriel Biel († 1495) commence l'opposition à la doctrine commune. Il admet, en Marie, relativement à la maternité divine, un mérite strict dont il donne deux raisons : les actions méritoires de Marie, après sa première sanctification, ont été agréées par Dieu à cette fin; d'ailleurs la maternité corporelle étant inférieure à la béatitude éternelle certainement méritée par Marie, comment n'aurait-elle pas, elle aussi, été méritée *de condigno? In III^um Sent.*, dist. IV, a. 3, dub. III, p. 2, Brescia, 1574. — Vasquez rejeta

la conclusion de Biel uniquement parce que l'ordination divine, pour un tel mérite *de condigno*, faisait défaut. *In IIIam S. Thomæ*, t. I, disp. XXIII, c. I. — Pour la même raison, Suarez conclut qu'en fait Marie n'a point mérité *de condigno* la maternité divine. Mais il ne lui paraissait point impossible que ce mérite existât en Marie. Bien que ses actions ne fussent point dirigées vers l'obtention de cette faveur, comme elles étaient dirigées vers la récompense éternelle, elles pouvaient cependant avoir une suffisante proportion avec cette dignité de la maternité divine, qui n'est point elle-même infinie comme l'union hypostatique, et qui, au jugement de plusieurs, est inférieure à la filiation divine adoptive : *imo aliquibus videtur minoris æstimationis moralis quam filiatio adoptiva. In IIIam S. Thomæ*, t. I, disp. X, sect. VII, n. 6 sq. — Les théologiens de Salamanque se rangèrent à l'opinion commune pour la question de fait, en admettant que Marie n'a point mérité *de condigno* la maternité divine, bien que l'opinion adverse, défendue par des hommes doctes, ne puisse être réputée improbable. Pour la question de possibilité, ils donnent finalement la préférence à l'opinion de Suarez. *Cursus theologicus*, tr. XXI, disp. VII, dub. III, n. 72 sq.

Malgré ces divergences, beaucoup de théologiens, depuis le milieu du XVIIe siècle jusqu'à notre époque, continuèrent à enseigner qu'en fait Marie n'a point mérité *de condigno* la maternité divine et que, d'aucune manière, elle ne pouvait acquérir ce mérite. Ils en donnent cette raison fondamentale que la maternité divine, appartenant à l'ordre hypostatique, surpasse tout mérite surnaturel provenant d'une simple créature. Avec raison ils disent encore que Marie n'aurait pu mériter *de condigno* la maternité divine sans mériter aussi l'incarnation du Verbe, que suppose la maternité divine. Or n'est-il pas évident que l'incarnation, principe de toute grâce et racine de tout mérite, ne peut, en même temps, être l'objet du mérite?

Sylvestre de Saavedra, *op. cit.*, p. 494 sq.; Justin de Miéchow, *Discursus prædicabiles super litanias lauretanas B. V. M.*, CXXIV, Paris, 1642, t. I, p. 275 sq.; Raynaud, *op. cit.*, t. VII, p. 130; Gonet, *De incarnatione*, disp. VII, a. 4, n. 106 sq.; Contenson, *op. cit.*, t. II, p. 183; Gotti, *Theologia scholastico-dogmatica, De Deo incarnato*, q. IV, dub. II, Venise, 1750, t. III, p. 35 sq.; Sedlmayr, *op. cit.*, dans la *Summa aurea*, t. VIII, col. 46 sq.; H. Merkelbach, *Étude sur la dignité de la mère de Dieu*, Liége, 1913, p. 12 sq.; P. Hugon, *De Verbo incarnato*, Paris, 1920, p. 85 sq.

3. *Deux conclusions découlant de la maternité divine, qui ne sont que deux expressions différentes d'une même assertion.* — *a*) Marie, comme mère de Dieu, a dû posséder tous les privilèges qui sont possibles dans une créature et qui d'autre part convenaient à son rôle de mère de Dieu et de médiatrice universelle, tel qu'il a plu à Dieu de le réaliser; — *b*) tout privilège conféré à quelque créature, dès lors qu'il convient au rôle de la mère de Dieu, tel qu'il a plu à Dieu de le réaliser, a dû être également conféré à Marie.

a) La *première* assertion fut formulée d'une manière explicite, bien que générale encore, par saint Anselme dans les paroles précédemment citées : *Decens erat ut ea puritate qua major sub Deo nequit intelligi, Virgo illa niteret. De conceptu virginali*, 18, *P. L.*, t. CLVIII, col. 451. On remarquera toutefois que ce principe, si nettement formulé, ne fut pas appliqué par saint Anselme à la conception immaculée qu'il ne paraît pas avoir considérée comme possible. *Cur Deus homo...*, l. II, 16, col. 416 sq. L'assertion générale d'Anselme fut reproduite par Richard de Saint-Victor († 1173), *De Emmanuele*, l. II, 26, *P. L.*, t. CXCVI, col. 660.

Saint Thomas affirme, comme saint Anselme, que la sainteté de la mère de Dieu a été *maxima sub Christo*, *Sum. theol.*, IIIa, q. XXXVII, a. 2, ad 2um, et qu'elle a reçu de Dieu *præ ceteris majorem gratiæ plenitudinem*, q. XXVII, a. 5; et il fait bien ressortir les raisons de cette transcendante sainteté de Marie, a. 1, 4, 5. On notera cependant que saint Thomas, tout en affirmant nettement ce principe général, n'en fait point l'application à la conception immaculée de Marie, estimant que ce privilège n'appartient qu'à Jésus-Christ, qui seul n'avait aucun besoin d'être racheté : *Dicendum quod, si nunquam anima beatæ Virginis fuisset contagione originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium salvator, et ideo sub Christo qui salvari non indiguit, tanquam universalis Salvator, maxima fuit beatæ Virginis puritas.* Q. XXVII, a. 2, ad 2um.

Un peu plus tard, Duns Scot fit à l'immaculée conception elle-même l'application du principe posé par saint Thomas. Après avoir émis et discuté les trois hypothèses possibles, que Marie n'a jamais été souillée par le péché originel, qu'elle n'y a été soumise qu'un seul instant, ou qu'elle y a été soumise un peu de temps, à la fin duquel seulement elle en fut délivrée, Duns Scot conclut : *Quod autem horum trium quæ ostensa sunt esse possibilia factum sit, Deus novit; si auctoritati Ecclesiæ vel auctoritati Scripturæ non repugnet, videtur probabile quod excellentius est attribuere Mariæ. In Sent.*, l. III, dist. III, q. I.

Cette conclusion fut, dans les siècles suivants, souvent appliquée aux privilèges de la mère de Dieu. Pour prévenir toute exagération, Gerson, au commencement du XVe siècle, crut nécessaire d'émettre quelques restrictions en s'appuyant sur ce principe général : *Quod autem ex scripturis sanctis auctoritatem non habet, junge nec ex probabili ratione, eadem facilitate contemnitur qua probatur. Tractatus seu epistola ad provincialem Cœlestinorum*, 20, *Opera omnia*, Anvers, 1706, t. I, col. 453. Mais n'y avait-il pas quelque exagération à ajouter, sans restriction ou distinction aucune, qu'il est téméraire d'affirmer, d'écrire ou de prêcher que Marie, dans sa conception et dans sa naissance, a joui de l'usage de la raison? *Loc. cit.* Chez Pelbart de Temesvar, à la fin du XVe siècle, *Stellarium coronæ gloriosissimæ Virginis*, Venise, 1586, p. 28, et saint Thomas de Villeneuve († 1555), *De nativitate V. M.*, serm., III, *Opera omnia*, Augsbourg, 1757, col. 570, nous ne trouvons que cette affirmation générale, que Marie a possédé au plus haut degré toutes les grâces générales et spéciales de toutes les créatures, ou toutes les perfections dont une simple créature est capable.

Au XVIIe siècle, on ajouta quelques précisions. Selon Novato, pour qu'une perfection soit attribuée à Marie il ne suffit point qu'elle soit possible à la toute-puissance divine, il faut encore qu'il soit convenable que Dieu la lui ait conférée. *Op. cit.*, t. I, p. 226. Même indication chez Zamora († 1649), *De eminentissima Deiparæ Virginis perfectione*, l. I, c. IV, Venise, 1679, p. 15. Sylvestre de Saavedra dit expressément que des privilèges particuliers doivent être attribués à la mère de Dieu, seulement quand ils sont fondés sur l'autorité de l'Écriture ou l'enseignement des Pères, ou sur d'excellentes raisons. En vertu de ce principe, il n'admet pas que Marie ait été la cause instrumentale physique ou morale de la production de la grâce sanctifiante dans le reste des fidèles. *Sacra Deipara*, Lyon, 1655, p. 160 sq. Christophe de Vega, en attribuant à Marie toute perfection possible, *ex Dei omnipotentia et ex creaturæ capacitate*, met cette restriction : pourvu que ce ne soit point contraire à la sainte Écriture et que cela convienne à la Mère de Dieu. *Op. cit.*, t. I, p. 378 sq. A la même époque, Petau

(† 1652) faisait siennes les assertions de Gerson, qu'il loue comme des règles capables de tempérer une liberté trop grande dans les louanges données à Marie, et de les maintenir *intra modum sobriæ ac robustæ pietatis*. Il réprouve comme frivole et non sérieuse cette argumentation employée, dit-il, par la plupart des auteurs, *quo plerique solent uti*, pour attribuer à Marie toute sorte de grâces : tout ce que le Fils de Dieu a pu conférer à sa mère pour honorer sa dignité, il convenait que, de fait, il le lui conférât, ou encore : tout ce que le Fils de Dieu a répandu sur les autres saints en fait de grâce, il l'a réuni tout entier en Marie. *Theologicorum dogmatum, De incarnatione*, l. XIV, c. VIII, 9 sq., Anvers, 1700, t. VI, p. 236. Comprise dans ce sens, que le principe général doit pratiquement être accompagné de quelques restrictions, la remarque est juste. Théophile Raynaud combat aussi l'assertion, émise sans aucune restriction, qu'une grâce, dès lors qu'elle est possible en une créature, doit être attribuée à Marie. Pour qu'un privilège lui soit reconnu, il doit être appuyé sur l'Écriture ou sur la tradition, ou sur des déductions solides, de telle sorte qu'il ne puisse être rejeté sans imprudence. *Diptycha mariana*, cautio I, 5 sq., *Opera*, t. VII, p. 12 sq. — Bourdaloue, dans son sermon sur la dévotion à la sainte Vierge, soutient que, depuis que l'Église a maintenu Marie dans la possession de son titre de mère de Dieu, il n'y a point de titre d'honneur qui ne lui convienne, ni de qualité éminente que l'on puisse sans indiscrétion lui contester, dès lors qu'il s'agit de privilèges qui conviennent à sa dignité de mère de Dieu.

Après le XVIIe siècle, la manière dont les théologiens raisonnent habituellement pour la preuve théologique des divers privilèges de Marie, montre que les restrictions nécessaires sont pratiquement ou implicitement admises. Nous citerons particulièrement : Sedlmayr, *op. cit.*, dans la *Summa aurea*, t. VII, col. 1017 sq.; 1022 sq.; S. Alphonse de Liguori, *Gloires de Marie*, part. II, disc. I; Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Fribourg-en-B., 1882, t. III, p. 521 sq.; P. Lépicier, *op. cit.*, p. 82-84 sq.; Terrien, *La Mère de Dieu*, Paris, 1899, t. I, p. 315 sq.; H. Depoix, S. M., *Tractatus theologicus de B. Maria Virgine*, 1899, p. 54 sq. Notons enfin que le principe lui-même est affirmé par Pie IX, dans la bulle *Ineffabilis Deus* du 8 décembre 1854, où la plénitude de la sainteté de Marie est déclarée *qua major sub Deo nullatenus intelligitur et quam præter Deum nemo assequi cogitando potest*.

b) Selon une *deuxième* formule du même principe, tout privilège conféré à quelque créature a dû être également conféré à la Mère de Dieu, à condition toutefois que ce privilège convienne à son rôle de mère de Dieu, tel qu'il plut à Dieu de le réaliser. Cette formule se rencontre chez saint Bernard au XIIe siècle : *Quod itaque vel paucis mortalium constat fuisse collatum, fas certe non est suspicari tantæ Virgini esse negatum, per quam omnis mortalis emersit ad vitam. Epist.*, CLXXIV, 5, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 334. En vertu de ce principe, saint Bernard admet la sanctification de Marie *in utero*, puisque cette faveur a été concédée à Jérémie et à saint Jean-Baptiste. On notera toutefois, que saint Bernard, dans cette lettre où il loue, d'une manière admirable, tant de privilèges de la Mère de Dieu, ne reconnait cependant pas son immaculée conception dont il ne semble point admettre la possibilité.

La même formule générale se retrouve chez Albert le Grand, *Mariale sive Quæstiones super evangelium Missus est*, q. XV, p. III, *Opera*, Lyon, 1651, p. 19, et chez saint Thomas qui en fait l'application à la sanctification de Marie *in utero*, *Sum. theol.*, IIIa, q. XXVII, a. 1 et 6, ad 1um. Saint Thomas n'applique point ce principe à la possession pour Marie, de l'usage permanent du libre arbitre avant sa naissance. Pour lui, ce privilège est exclusivement réservé à Notre-Seigneur, a. 3, 6. Quelques réserves sont faites aussi relativement à l'usage de plusieurs grâces *gratis datæ*. Depuis saint Thomas jusqu'à la seconde moitié du XVIIe siècle, le principe souvent cité par les théologiens est habituellement compris avec quelques réserves, notamment en ce qui concerne, en Marie, les grâces *gratis datæ* ou la perfection des connaissances naturelles. Nous citerons, à titre d'exemples : Durand de Saint-Pourçain, *In IIIum Sent.*, dist. III, q. II; Raymond Jordan († 1381), *Contemplationes de beata Virgine*, p. II, cont. 3, dans la *Summa aurea*, t. IV, col. 877; Denys le Chartreux, *De dignitate et laudibus B. V. M.*, II, 18, *Opera*, Tournai, 1908, t. XXXVI, col. 524 sq.; Grégoire de Valence, *Commentaria in IIIam S. Thomæ*, disp. I, q. I, p. 5, Lyon, 1603, t. IV, col. 438; Vasquez, *In IIIam*, disp. CXIV, c. III, 15; disp. CXIX, c. III, 17; Suarez, *In IIIam*, t. II, disp. III, sect. V, 30; disp. XIX, sect. IV, n. 2; Novato, *op. cit.*, t. II, p. 296; Vega, *op. cit.*, t. I, p. 375; G. de Rhodes, *op. cit.*, t. II, p. 211.

Au XVIIe siècle, Théophile Raynaud dit expressément que le principe est vrai en ce sens qu'il n'y a aucun don communiqué à quelque saint, et apte à mettre en relief la sainteté ou la pureté de Marie ou son union intime avec Dieu, qui ne lui ait été conféré. Quant aux autres dons et privilèges, même s'ils ont été concédés à d'autres saints, il n'y a aucune nécessité de les attribuer à Marie, *op. cit.*, t. VII, p. 13 sq. — Après le XVIIe siècle, comme nous l'avons déjà constaté pour la première formule, les théologiens continuent à montrer, au moins pratiquement, qu'ils admettent quelques restrictions au principe général.

4. *Coopération instrumentale de Marie à la production de l'union hypostatique.* — Au XVIIe siècle, plusieurs théologiens admettent, comme conséquence de la maternité divine, ou au moins comme faveur qui lui avait été bénévolement annexée par Dieu, une coopération active, quoique simplement instrumentale, à la production de l'union hypostatique. Ils s'appuyaient sur ce raisonnement, qu'une telle coopération, dès lors qu'elle doit être considérée comme possible et qu'elle est très honorable pour Marie, doit être admise. Possible, suivant eux, cette coopération doit l'être, parce que l'union hypostatique a été réalisée avec le secours de quelque mode substantiel créé ne dépassant point, d'une manière absolue, les forces de toute activité créée. Très honorable pour Marie, cette coopération, suivant eux, l'est aussi, puisque Marie, comme instrument choisi et aidé par Dieu, est ainsi associée à une très sublime opération divine.

Nous citerons particulièrement : Novato, *De eminentia Deiparæ virginis Mariæ*, Rome, 1629, t. I, p. 187 sq.; Christophe de Vega, *Theologia mariana*, Naples, 1866, t. II, p. 281 sq.; G. de Rhodes, *Disputationes theologiæ scholasticæ*, tract. VIII, *de Maria Deipara*, Lyon, 1661, t. II, p. 198 sq.

A l'encontre de cette opinion, Jean de saint Thomas, *In IIIam S. Thomæ*, q. II, disp. V, a. 3, Gonet *Clypeus theologiæ thomisticæ*, *Tract. de incarnatione Verbi divini*, disp. VII, a. 1, les *Salmanticenses*, *Cursus theologicus*, *Tract. XXI*, *De incarnatione*, disp. XI, n. 16 sq., Contenson, *Theologia mentis et cordis*, l. IX, dissert. II, c. II, speculat. 3, Paris, 1875, t. III, p. 36 sq., soutiennent, à cette même époque, que l'hypothèse d'une telle coopération instrumentale de Marie à la production de l'union hypostatique doit être rejetée, comme contraire à la véritable conception théologique de l'union hypostatique.

Car il est bien certain que l'union hypostatique

consiste en ce que la nature humaine, assumée par le Verbe, est régie par sa divine subsistence, sans l'intermédiaire d'aucun mode substantiel, quel qu'il soit; sans que cette nature humaine possède une existence humaine. Dès lors, toute coopération, même instrumentale, de Marie, réalisable seulement pour quelque chose de créé et de fini, est absolument impossible, comme la coopération, même instrumentale, d'une créature à l'acte divin de la création est déclarée impossible. — D'ailleurs pour qu'une causalité instrumentale fût possible de la part de Marie, on devrait admettre un sujet recevant cette causalité. Ce sujet ne peut être le Verbe divin qui, acte pur infiniment parfait, est incapable de recevoir aucune modification. Ce sujet ne peut être non plus la nature humaine de Jésus, de quelque manière qu'on la considère. Pour cela, elle aurait dû exister indépendamment du Verbe avant l'union, ou être intrinsèquement modifiée dans l'union elle-même par quelque mode substantiel, à la production duquel Marie aurait instrumentalement coopéré. Hypothèses inadmissibles. Même un instant d'existence indépendante avant l'union, la nature humaine de Jésus n'a pu l'avoir; sinon l'union ne se serait point faite *in persona*, comme l'exige le dogme catholique. Quant au mode substantiel que l'on propose, il détruirait l'économie intime de l'incarnation et la notion vraie de la personne unique du Verbe incarné. — Cette solide argumentation paraît avoir rallié au XVIIIe et au XIXe siècle le suffrage commun des théologiens.

5. *La maternité divine considérée comme* FORMA EX SE JUSTIFICANS. — Au XVIIe siècle, Ripalda († 1648) soutint que la maternité divine, considérée en elle-même et sans la grâce sanctifiante qui doit l'accompagner, suffisait à elle seule pour écarter tout péché, et pour rendre Marie digne de la vie éternelle, et capable d'acquérir des mérites surnaturels pour elle-même et pour le reste de l'humanité. *De ente supernaturali*, l. IV, disp. LXXIX, Paris, 1870, t. II, p. 59 sq. Selon Ripalda, cette affirmation théologique exige que l'on admette préalablement que la grâce sanctifiante n'est point une participation physique à la nature divine, et que l'incompatibilité entre la grâce sanctifiante et le péché ne provient point de la nature intrinsèque de la grâce sanctifiante, mais de la libre institution de Dieu, qui accepte bénévolement la grâce sanctifiante comme écartant le péché et donnant droit à la récompense éternelle, p. 50. L'argumentation de Ripalda tient tout entière en ce raisonnement théologique longuement exposé et répété sous diverses formes : la maternité divine, considérée en elle-même, surpassant éminemment toutes les dignités créées, et dès lors aussi la grâce sanctifiante, doit posséder, d'une manière bien supérieure, toutes les propriétés de la grâce sanctifiante. Elle doit donc, bien plus parfaitement que la grâce sanctifiante, être la cause formelle de la sainteté en écartant le péché, en rendant digne de la récompense éternelle et en rendant apte à acquérir des mérites surnaturels, p. 67 sq. C'est en ce sens que l'on doit interpréter la tradition catholique affirmant l'absolue suréminence de la maternité divine, p. 65 sq. On remarquera que l'auteur revendique seulement pour son opinion une sérieuse probabilité, p. 50, 65, 96, sans préjudice d'autres explications qui peuvent aussi avoir leur probabilité.

Cette opinion nouvelle rencontra quelques approbateurs, parmi lesquels, au XVIIe siècle, Saavedra, *op. cit.*, p. 252, et Vega, *op. cit.*, t. II, p. 326 sq., au XVIIIe siècle, Sedlmayr, *op. cit.*, dans la *Summa aurea*, t. VII, p. 1314 sq. Mais les contradicteurs furent beaucoup plus nombreux; parmi eux se distinguèrent surtout Georges de Rhodes et Théophile Raynaud. Selon Raynaud, la nature de la grâce sanctifiante, telle qu'elle est supposée par l'opinion nouvelle, ne peut être admise. Ce n'est point par la seule acceptation divine, mais par sa propre nature intime que la grâce sanctifiante écarte le péché, rend digne de la récompense éternelle et capable d'accomplir des actes méritant cette récompense. Les arguments de Ripalda prouvent uniquement la sublime transcendance de la maternité divine; ils ne prouvent d'aucune façon qu'elle possède formellement toutes les qualités inhérentes à la grâce sanctifiante. D'ailleurs, si l'on admettait cette thèse, on devrait conclure, à l'encontre de la doctrine théologique commune, que Marie est physiquement et intrinsèquement impeccable : privilège qui appartient de manière exclusive à la seule humanité de Notre-Seigneur. *Diptycha mariana, Opera*, t. VII, p. 202 sq. Voir aussi Contenson, *Theologia mentis et cordis*, l. X, diss. VI, c. II, speculat. 2, t. III, p. 284 sq. Aussi presque tous les théologiens, au XVIIIe et au XIXe siècle, sans tenir compte de l'opinion émise par Ripalda, continuent à affirmer, d'une manière au moins incidente, l'enseignement théologique traditionnel. P. Hugon, *Tractatus de B. Virgine Deipara, Tractatus dogmatici*, Paris, 1920, t. III, p. 427 sq.

6. *Permanence constante dans le corps de Jésus-Christ sur la terre, dans la sainte eucharistie et dans la gloire du ciel, de quelque partie de la substance corporelle reçue de Marie.* — Vers la fin du XVIe siècle, Suarez admit comme une faveur providentielle toute spéciale, très possible et probable, que quelque partie, du moins, de la substance corporelle que Jésus avait immédiatement reçue de Marie, ne fut jamais entièrement abandonnée par lui, ni transformée par aucune cause naturelle, et qu'elle garda toujours son identité première, *eamdem omnino fuisse semper conservatam Verbo Dei unitam. In IIIam S. Thomæ*, t. II, disp. I, sect. II, n. 2. La même opinion fut soutenue par Novato relativement au corps de Jésus-Christ pendant sa vie terrestre, *op. cit.*, t. II, p. 292; par Vega pour le corps de Jésus-Christ dans la sainte eucharistie et au ciel, *op. cit.*, t. II, p. 222 sq.; par G. de Rhodes pour le corps glorieux de Jésus au ciel, *op. cit.*, t. II, p. 119.

Contre cette opinion combattirent résolument, au XVIIe siècle, Théophile Raynaud, au XVIIIe, Benoît XIV. Suivant Raynaud, si l'on tient compte de la manière dont la conception virginale s'est accomplie, il n'est point exact de dire que la chair même de Marie est formellement et immédiatement devenue chair du Verbe incarné; la proposition est vraie *non formaliter sed causaliter*. Il n'est point vrai non plus que la substance corporelle puisse garder une identité constante, en dehors d'un privilège spécial que l'on ne prouve point, et qui devrait empêcher l'action incessante des agents naturels de détérioration et d'assimilation nouvelle. Au jugement de Raynaud, il est hérétique de dire, en parlant de la sainte eucharistie, que le corps de Jésus est le corps de Marie; car les deux corps appartiennent à des personnes distinctes. D'ailleurs, l'honneur rendu est différent : au corps de Marie est dû seulement un culte de dulie, tandis que le corps de Jésus est adoré d'un culte de latrie. Cependant nous recevons, dans la sainte eucharistie, le corps de Jésus qui est né de la vierge Marie, *Diptycha mariana, Opera*, t. VII, p. 65 sq. — Benoît XIV mentionne la condamnation portée peu de temps auparavant par la S. C. des Rites contre la doctrine de Zéphyrin de Someire, soutenant dans son *Liber de cultu erga Deiparam in sacramento altaris*, que quelque partie de la substance corporelle, jadis possédée par Marie, est identiquement conservée dans le corps eucharistique de Notre-Seigneur. Cette doctrine fut jugée *erronea, periculosa et scandalosa*, et le culte que l'on voulait, en vertu de cette doctrine, rendre à la très sainte Vierge dans l'eucharistie fut réprouvé. *De*

servorum Dei beatificatione, l. IV, part. II, c. xxxi, 32, *Opera*, Prato, 1841, t. iv, p. 711. Il est vrai que le corps de Jésus-Christ, qui est dans la sainte eucharistie a été formé dans le sein de Marie, mais on ne peut pas dire que c'est une partie de sa substance; ou qu'il y a dans le corps de Jésus une partie de la substance du corps de Marie, puisque les deux corps sont distincts et appartiennent à des personnes différentes. On suppose d'ailleurs faussement, que le corps de Jésus a été formé par une sorte de division de la substance corporelle de Marie; tandis que Marie, par la conception virginale, a seulement fourni la matière très pure de laquelle, par l'opération du Saint-Esprit, le corps de Jésus a été formé, p. 710 sq. Enfin les formules attribuées à quelques Pères, *caro Christi, caro Mariæ*, ou formules semblables, doivent s'entendre en ce sens, que le corps de Jésus provient de celui de Marie, comme il est dit dans l'Écriture que Notre-Seigneur est *ex semine David secundum carnem*, p. 711. Ainsi combattue par Raynaud et Benoît XIV, cette opinion ne paraît point, depuis cette époque, avoir laissé de trace sérieuse. Nous mentionnerons seulement la citation du texte de Benoît XIV faite par Newman dans sa réponse à Pusey, *Certain difficulties felt by anglicans in catholic teaching considered*, t. ii, p. 165 sq.

Conclusions théologiques déduites de l'enseignement traditionnel relatif à la maternité divine. — Après avoir étudié l'enseignement traditionnel depuis les temps apostoliques jusqu'à l'époque actuelle, nous devons indiquer sommairement les conclusions que l'on peut en déduire.

1re *conclusion*. — La dignité de la maternité divine, appartenant à l'ordre hypostatique, surpasse, même si on la considère isolément, toutes les autres dignités créées, notamment la dignité de la filiation divine adoptive et la dignité conférée par le sacerdoce chrétien.

a) Selon les documents cités et selon l'enseignement théologique le mieux appuyé sur la tradition catholique, la transcendante supériorité de la maternité divine sur la filiation divine adoptive résulte de ce que la maternité divine, participant à l'ordre hypostatique, a selon l'expression de saint Thomas, *quamdam dignitatem infinitam ex bono infinito, Sum. theol.*, Ia, q. xxv, a. 6, ad 4um. La grâce sanctifiante, comme tout ce qui appartient à l'ordre surnaturel commun, n'a qu'une dignité finie, résultant d'une participation à la vie divine, très réelle mais imparfaite.

b) On ne peut objecter les paroles de Notre-Seigneur, *Quinimo beati qui audiunt verbum Dei et custodiunt illud*, Luc., xi, 27. Selon leur sens immédiat, ces paroles avaient plutôt pour but de corriger les vues apparemment trop humaines de cette femme du peuple, qui semble s'arrêter à l'admiration et à la louange simplement humaine, sans s'élever jusqu'à la foi docile dans la pratique à l'enseignement de Dieu et à l'observation de sa loi. C'est ce manque d'une foi complète que Notre-Seigneur fait ressortir, en proclamant bienheureux ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la mettent en pratique. On doit observer, d'ailleurs, que l'affirmation du Christ porte seulement sur le bonheur plus grand attaché à la foi intégrale et à la pleine observance de la parole divine; non sur une comparaison de dignité entre la maternité divine et la filiation divine adoptive ou la sainteté personnelle. Au point de vue auquel le divin Maître se plaçait, il est toujours vrai que la sainteté personnelle, résultant de la pleine exécution de tout ce que Dieu demande, est le seul titre immédiat au bonheur du ciel; même pour Marie qui a reçu la récompense éternelle, non à cause de sa maternité considérée en elle-même, mais à cause de sa sainteté et de ses mérites très parfaits. Il est donc manifeste que le texte ne contient rien qui soit opposé à la suréminente dignité de la maternité divine.

c) Pour mettre la filiation divine adoptive au-dessus de la maternité divine, on ne peut s'appuyer sur ce que la grâce sanctifiante, considérée en Marie comme principe d'opération dans l'ordre surnaturel, lui conférait une puissance que la maternité divine ne pouvait, par elle-même, lui procurer. Quelle que soit la haute dignité de la grâce sanctifiante comparée à tout ce qui est de l'ordre naturel, il reste toujours vrai que l'ordre de la grâce est surpassé par l'ordre hypostatique, auquel appartient la maternité divine, à cause de la sublime relation qu'elle établit entre Marie et la personne incréée du Fils de Dieu. Il est encore vrai que la maternité divine, bien qu'elle ne conférât point, par elle-même, la puissance de produire des opérations surnaturelles capables de mériter la récompense du ciel, devait toujours être accompagnée de tous les dons de la grâce possédés d'une manière éminente. Il n'y a donc aucune raison, pour déprécier la maternité divine, de la considérer isolément, sans l'accompagnement de la grâce sanctifiante.

d) La dignité de la maternité divine l'emporte donc aussi sur celle du sacerdoce chrétien. Le prêtre, administrant les sacrements ou prononçant les paroles de la consécration, tout en agissant avec intelligence et liberté, agit seulement comme cause instrumentale par la vertu et sous la dépendance immédiate de Notre-Seigneur qui est la cause principale. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. lxiv, a. 5 et 8; q. lxii, a. 1; *Cont. Gent.*, l. IV, c. 74. Plus relevée est l'action de Marie dans l'accomplissement du mystère de l'incarnation. En donnant la nature humaine à son divin Fils, elle agit par sa vertu propre, bien qu'avec l'aide du Saint-Esprit, suivant la parole de l'ange lui annonçant qu'elle concevrait du Saint-Esprit. C'est ainsi qu'elle donne à Notre-Seigneur sa chair adorable et contracte avec lui cette parenté sublime qui la place dans l'ordre hypostatique, bien au-dessus de toutes les autres perfections créées.

Toutefois à ne considérer que certains effets immédiats de l'action du prêtre comme la consécration eucharistique ou la rémission des péchés par le sacrement de pénitence, il est vrai que le prêtre peut accomplir des actes que Marie, ne possédant point le pouvoir sacerdotal, n'aurait jamais pu accomplir. Mais, en ceci, il ne s'agit plus de la comparaison des dignités, mais seulement d'effets particuliers, procédant d'un pouvoir que Marie ne possédait point, mais qui ne comportent pas une dignité supérieure.

2e *conclusion*: — La maternité divine, par le fait qu'elle appartient à l'ordre hypostatique, et qu'elle a une étroite et nécessaire connexion avec l'incarnation elle-même, n'a pu être, de la part de Marie, l'objet d'aucun mérite proprement dit ou *de condigno*. S. Thomas, *In IIIum Sent.*, dist. IV, q. iii, a. 1, ad 6um; *Sum. theol.*, IIIa, q. ii, a. 11, ad 3um.

a) Tel a été, sauf bien peu d'exceptions, l'enseignement constant des théologiens, du moins quant au fait de l'inexistence d'un tel mérite, bien qu'on ne se soit pas toujours accordé relativement aux raisons théologiques prouvant cette inexistence.

b) Quant à l'impossibilité d'un tel mérite, elle est solidement appuyée sur les deux raisons que nous avons rencontrées chez les théologiens qui ont combattu l'opinion de Suarez : la maternité divine, étant une dignité infinie sous quelque rapport, n'a pu être l'objet d'un mérite nécessairement fini, comme l'est tout mérite provenant d'une simple créature. — Marie n'aurait pu mériter *de condigno* la maternité divine sans mériter, par le fait même, l'incarnation du Verbe, ce qui est inadmissible, puisque l'incarnation, principe de toute grâce et racine de tout mérite, ne

peut être, elle-même, l'objet d'aucun mérite strict.

c) On doit admettre, avec saint Thomas et l'enseignement théologique constant, que Marie a mérité *illum puritatis et sanctitatis gradum ut congrue posset esse mater Dei, Sum. theol.*, IIIª, q. II, a. 11, ad 3um: en ce sens que Dieu ayant décidé l'incarnation, il était souverainement convenable qu'elle se fît par l'intermédiaire d'une créature aussi parfaite que Marie. Marie ne mérita donc point l'incarnation, mais seulement que l'incarnation s'accomplît par elle; et ce mérite fut un mérite de simple convenance, puisque tout mérite strict doit être exclu relativement à l'incarnation, de quelque manière qu'on la considère. *B. Virgo non meruit incarnationem, sed præsupposita incarnatione meruit quod per eam fieret, non quidem merito condigni sed merito congrui, in quantum decebat quod mater Dei esset purissima et perfectissima virgo.* S. Thomas, *In IIIum Sent.*, dist. IV, q. III, a. 1, ad 6um. C'est en ce sens que l'on doit entendre l'enseignement habituel des théologiens, que Marie a mérité *de congruo* la maternité divine. C'est aussi le sens des paroles de la liturgie de l'Église : *quem meruisti portare; ut dignum Filii tui habitaculum effici mereretur*, et autres semblables.

3e *conclusion.* — On doit admettre comme une conséquence probable de la maternité divine, que Marie, comme mère de Dieu, a possédé tous les privilèges qui sont possibles dans une créature et qui sont en harmonie avec sa double fonction de mère de Dieu et de médiatrice universelle, telle qu'il a plu à Dieu de la réaliser dans l'ordre actuel

a) Cette conclusion, considérée du moins dans sa substance et indépendamment de certaines applications particulières, a été, selon les documents précédemment indiqués, constamment affirmée par les théologiens, depuis l'époque de saint Anselme Les divergences des théologiens relativement à certaines applications particulières dont la connexion avec le principe général était, à une certaine époque, ou est peut être encore aujourd'hui insuffisamment manifestée, n'empêchent point l'accord moralement unanime sur le principe lui-même et sur beaucoup d'applications particulières; ce qui suffit pour la vérité de notre conclusion.

b) Ce principe théologique est affirmé, comme doctrine du magistère ordinaire, au commencement de la bulle *Ineffabilis Deus* de Pie IX du 8 décembre 1854. Pie IX, en s'appropriant la pensée de saint Anselme, enseigne que Dieu, aimant Marie plus que toutes les autres créatures, la combla, bien plus que tous les esprits angéliques et que tous les saints, de l'abondance de toutes les grâces célestes. Ainsi toujours exempte de toute tache du péché, toujours toute belle et toute parfaite, elle posséda une telle plénitude d'innocence et de sainteté, qu'au-dessous de Dieu on ne peut en concevoir une plus grande, et que nulle autre intelligence que celle de Dieu ne peut la concevoir pleinement.

c) L'enseignement de Pie IX résume, en même temps, la raison théologique sur laquelle s'est constamment appuyée la tradition théologique : l'amour de très spéciale prédilection de Dieu pour Marie, de préférence à toutes les autres créatures. Amour tel, qu'en elle seule Dieu mit toutes ses complaisances, et qu'il lui donna ce qu'il a de plus cher, son propre Fils. Et comme, selon l'enseignement de saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XX, a. 2, le bien que Dieu produit dans les créatures est en proportion de l'amour qu'il a pour elles, c'est donc une conclusion certaine, que Marie, très spécialement aimée par Dieu au-dessus de toutes les autres créatures, a été plus qu'elles toutes, même prises collectivement, l'objet des faveurs divines.

d) Contrairement à l'optimisme philosophique ancien et moderne, c'est une vérité constante, qu'une créature ne peut jamais être tellement parfaite qu'elle ne puisse recevoir de la toute-puissance divine, une perfection plus grande, ou que Dieu ne puisse faire une créature plus parfaite. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XXV, a. 5 et a. 6, ad 4um; a. 2, ad 2um; *De veritate*, q. XXIX, a. 3, ad 3um, *De potentia*, q. I, a. 2, ad 4um. Si éminentes que soient les grâces et les faveurs divines conférées à Marie, elles ne peuvent donc jamais avoir une perfection telle que la toute-puissance divine ne puisse en réaliser une plus grande. Ce que dit saint Thomas de la grâce très parfaite possédée par la sainte humanité de Notre-Seigneur, *Sum. theol.*, IIIª, q. VII, a. 12, ad 2um, a. 9, ad 3um; q. X, a. 4, ad 3um; *De veritate*, q. XXIX, a. 3, ad 3um, doit, à plus forte raison, être appliqué aux grâces possédées par la très sainte Vierge. Tout ce que l'on doit affirmer, c'est donc que les grâces et perfections communiquées par Dieu à Marie étaient, au jugement de son infinie sagesse, ce qui convenait le mieux à la dignité de mère de Dieu et de médiatrice universelle; telle qu'il a voulu la réaliser en Marie dans le plan actuel de sa Providence.

e) Quant à l'*application* de notre conclusion ainsi expliquée et prouvée, elle doit être constamment appuyée, selon ce qui a été dit à l'art. DOGMATIQUE, t. IV, col. 1523 sq., sur une analyse de la double fonction de mère de Dieu et de médiatrice universelle providentiellement assignée à Marie, et sur une comparaison très exacte de chaque privilège avec ces deux éminentes dignités. Dans cette application, on doit d'ailleurs s'aider du travail théologique déjà accompli dans les siècles précédents, ainsi que de toutes les indications ou directions fournies par le magistère de l'Église. — Selon ces critères, quand un privilège convient manifestement à la maternité divine et à la médiation universelle de Marie, il doit être admis comme une conséquence de ces deux privilèges fondamentaux. Dans le cas contraire, le privilège doit être rejeté comme n'entrant pas dans le plan providentiel actuel.

Quelques exemples rendront ces observations plus concrètes. — On doit rejeter pour Marie, comme ne s'accordant point avec le plan actuel de la Providence, le privilège de l'exemption de toute souffrance et le privilège de l'immortalité du corps. Comme mère du Rédempteur et médiatrice, Marie devait coopérer à notre rédemption par beaucoup de souffrances et, pour ressembler à son divin Fils, elle devait, comme lui, passer par la mort.

Vraisemblablement aussi, comme nous le montrerons plus loin, il n'y a pas lieu d'admettre, en Marie, la possession infuse, universelle et parfaite de toutes les connaissances naturelles; en dehors de celles qui lui étaient nécessaires ou très convenables pour une pleine intelligence des vérités surnaturelles tant spéculatives que pratiques. Une telle science n'avait guère de raison d'être en Marie. Ce ne pouvait être pour la rendre capable d'instruire l'humanité dans ces connaissances : Marie n'avait point reçu cette mission. Ce ne pouvait être non plus pour rehausser sa connaissance de Dieu ou pour perfectionner sa vie spirituelle et mystique : nous supposons qu'il s'agit de connaissances naturelles n'ayant, pour ces nobles fins, aucune utilité effective.

4e *conclusion.* — L'hypothèse d'une coopération instrumentale de Marie à la production de l'union hypostatique, de quelque manière qu'on l'explique, doit être rejetée comme portant quelque atteinte au vrai concept théologique de l'union hypostatique.

C'est la conclusion que l'on doit déduire des arguments précédemment exposés. D'ailleurs, comme nous

l'avons constaté, une telle coopération instrumentale suppose que l'union hypostatique a été réalisée avec le secours de quelque mode substantiel créé ne dépassant point, d'une manière absolue, les forces de toute activité créée. Hypothèse inadmissible, qui porte atteinte au vrai concept théologique de l'union hypostatique, comme on l'a démontré à l'art. INCARNATION, t. VII, col. 1526.

5° *Conclusion.* — Suivant les arguments précédemment exposés, on doit considérer, au moins comme très improbable, l'opinion théologique affirmant que la maternité divine est en Marie *forma ex se justificans.* — *a*) Nous avons constaté, dans notre exposé, que cette opinion va à l'encontre de la vraie notion théologique de la justification et du mérite surnaturel, en supposant comme principe préalablement admis, que l'incompatibilité entre la grâce sanctifiante et le péché ne provient point de la nature intrinsèque de la grâce sanctifiante, mais de la libre institution de Dieu, acceptant bénévolement la grâce sanctifiante comme destructrice du péché et comme gage de la récompense éternelle. —*b*) Nous avons également constaté que cette opinion n'a point de fondement solide dans la tradition catholique, ni dans l'enseignement théologique. — *c*) Suivant les arguments indiqués, cette opinion conduirait à une fausse notion de l'impeccabilité de Marie. En vertu même de sa maternité, elle serait impeccable de droit, tandis que, selon l'enseignement théologique constant, comme nous le montrerons ultérieurement, elle est impeccable seulement en vertu de l'abondance des grâces qui lui ont été conférées, et à cause d'une assistance divine toute spéciale.

6° *Conclusion.* — On doit enfin rejeter comme erronée l'opinion affirmant, dans le corps de Jésus pendant sa vie terrestre et maintenant encore au ciel et dans la sainte eucharistie, la permanence de quelque élément corporel reçu de Marie et gardant perpétuellement son identité première. — *a*) Le témoignage de Benoît XIV nous assure que cette opinion a été jugée *erronea, periculosa et scandalosa* par la S. C. des Rites, pour ce qui concerne la sainte eucharistie. Elle mérite donc notre réprobation. — *b*) Il n'y a aucun motif sérieux, aucune raison solide, d'affirmer un privilège qui exigerait une intervention divine toute spéciale et constante. D'ailleurs, cette opinion détruirait la vraie notion de la formation du corps de Jésus-Christ dans le sein de Marie.

IV. ENSEIGNEMENT TRADITIONNEL CONCERNANT LA VIRGINITÉ DE LA MÈRE DE DIEU PARTICULIÈREMENT DANS LA CONCEPTION ET L'ENFANTEMENT DE JÉSUS. — 1re *période, depuis les temps apostoliques jusqu'au concile d'Éphèse et de Chalcédoine.* — Ici encore nous distinguerons d'une part les trois premiers siècles, d'autre part la grande époque patristique, pour terminer par les grandes controverses du milieu du Ve siècle.

1. *Les trois premiers siècles.* — *a*) En enseignant, contre les gnostiques, que le corps de Jésus fut réellement formé de la substance de Marie, les défenseurs de la vérité eurent soin d'exprimer en même temps, d'une manière très explicite, la virginité de Marie dans la conception et l'enfantement de Jésus. Selon saint Ignace d'Antioche, notre Dieu Jésus-Christ a été enfanté par Marie, en vérité selon la descendance de David, mais par le Saint-Esprit. *Eph.*, XVIII, 1. Ces expressions, qui paraissent dépendre des textes scripturaires, Luc., I, 55, et Matth., I, 20, montrent du côté humain, la seule coopération de Marie à la formation du corps de Jésus, et, de la part de Dieu, l'opération du Saint-Esprit accomplissant le miracle. Aussi l'évêque d'Antioche affirme-t-il que le Fils de Dieu est véritablement né ἐκ παρθένου, *Smyrn.*, I, 1, et que la virginité de Marie et son enfantement sont restés cachés au prince de ce monde. *Eph.*, XIX.

b) Un apocryphe dont la composition est placée au IIe siècle, l'*Ascension d'Isaïe*, mérite d'être cité à cause de l'hommage qu'il rend à la virginité de Marie dans la conception et l'enfantement de Notre-Seigneur, bien que son orthodoxie ne soit pas à l'abri de tout soupçon. « Et moi je vis encore une femme de la famille du prophète David dont le nom était Marie, et elle était vierge, et elle était fiancée à un homme du nom de Joseph, un artisan, lui aussi de la race et de la famille de David le juste de Bethléem de Juda, et il entra en possession de son lot. Et lorsqu'elle fut fiancée, elle se trouva enceinte, et Joseph l'artisan voulut la renvoyer. Et l'ange de l'Esprit apparut en ce monde et après cela Joseph ne la renvoya pas et il garda Marie, mais il n'y eut personne à qui il révélât cette affaire. Et il n'approcha pas de Marie et la garda comme une vierge sainte, bien qu'un enfant fût dans son sein. Et il ne demeura pas avec elle pendant deux mois. Et après deux mois de jours Joseph se trouvait dans sa maison, ainsi que Marie son épouse, mais tous les deux seuls, et il arriva, comme ils étaient seuls, que Marie regarda alors de ses yeux et vit un petit enfant et elle fut effrayée. Et après qu'elle fut effrayée, son sein se trouva comme précédemment avant qu'elle eût conçu. » E. Tisserant, *Ascension d'Isaïe*, XI, 2 sq., Paris, 1909, p. 202 sq. Mais il vaut mieux ne pas insister sur ce texte dont le docétisme est à peine voilé.

Très explicite aussi est le langage d'un autre apocryphe, d'allure moins douteuse, le *Protévangile de Jacques*, très probablement composé, au moins pour ses deux premières parties, vers le milieu du IIe siècle. Voir ÉVANGILES APOCRYPHES, t. V, col. 1635. La sage-femme, qui selon le récit apocryphe assiste à l'enfantement divin, rend un hommage éclatant à la virginité de Marie. Il en est de même de Salomé qui, voulant comme autrefois l'apôtre incrédule Thomas, se rendre compte, par la contact physique, du miracle accompli, voit sa main, consumée par le feu, se détacher, jusqu'à ce que, suppliant Dieu d'avoir compassion d'elle, elle obtienne la guérison en approchant sa main de l'Enfant-Dieu. É. Amann, *Le Protévangile de Jacques*, XIX, sq., Paris, 1910, p. 251 sq.

c) Vers le milieu du IIe siècle, saint Justin donne un témoignage d'une plus haute valeur. Dans les écrits qui nous sont restés de lui, le philosophe chrétien affirme souvent la naissance virginale de Jésus Fils de Dieu, accomplie par la puissance divine ou par l'opération du Saint-Esprit, *Dial. cum Tryph.*, 43, 45, 48, 54, 63, 75, 78, 84, sq., 100, 120, *Apol.*, I, 22, 32 sq., 46, 54, *P. G.*, t. VI, col. 568 sq., 573, 580, 593, 652, 657, 673 sq., 709, 753, 364, 380 sq., 397, 409. En ce sens, pour la conception virginale et l'enfantement virginal, il interprète la prophétie d'Isaïe, VII, 14, col. 380 sq., 409, 568 sq., 673, la parole de l'archange Gabriel, *virtus Altissimi obumbrabit tibi*, Luc., I, 35, col. 712, et la parole de l'ange à Joseph, *quod in ea natum est de Spiritu sancto est.* Matth., I, 20.

En prouvant contre les gnostiques de son temps, que c'est le même Jésus-Christ qui est à la fois fils de Dieu et né de la vierge Marie, saint Irénée affirme incidemment la conception virginale et l'enfantement virginal. *Cont. hær.*, III, IX, 2; XVI, 2; XIX, 2; XXI, 1, 10; XXII, 4; IV, XXII, 4; V, XIX, *P. G.*, t. VII, col. 870, 921 sq., 940, 919 sq., 955, 959, 1048, 1175 sq. Il cite particulièrement, en faveur de la virginité de Marie : les paroles de l'ange à Joseph, Matth., I, 18 sq., col. 921, 949, 1048, les paroles de l'archange Gabriel à Marie, Luc., I, 35, col. 950, et les paroles d'Isaïe, VII, col. 870, 946, 951 sq., 1048.

On observera, chez saint Irénée, comme aussi d'ail-

leurs chez Justin, *Dial.*, 63, une variante de Joa., I, 13, différente du texte reçu : *non enim ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri sed ex voluntate Dei Verbum caro factum est*, col. 921 sq. A cette variante on ne pourrait attribuer aucune influence réelle sur l'enseignement de l'évêque de Lyon, puisque la conception virginale est suffisamment prouvée par les autres textes cités. Irénée affirme particulièrement la virginité *in partu* dans le passage où il parle de la naissance du Verbe divin qui s'est fait chair, ou du Fils de Dieu qui est en même temps fils de l'homme: *purus pure puram aperiens vulvam, eam quæ regenerat homines in Deum, quam ipse puram fecit. Cont. hær.*, IV, XXXIII, 11, *P. G.*, t. VII, col. 1080. La triple expression *pure aperiens puram vulvam, quam ipse puram fecit*, soit qu'on la prenne en elle-même, soit que l'on considère les autres textes que nous venons d'indiquer, atteste hautement la permanence du sceau de la virginité, en même temps que le passage miraculeux du corps de Notre-Seigneur, voir IRÉNÉE (*saint*), t. VII, col. 2483 sq. Nous aurons bientôt l'occasion de rencontrer, chez plusieurs autres Pères des siècles suivants, ce même sens de l'*apertio vulvæ*.

Avec leurs allusions évidentes aux symboles de foi et à l'enseignement du Nouveau Testament, les expressions que nous venons de constater chez saint Justin et saint Irénée sont une preuve évidente que la source première de leur doctrine n'était point le *Protévangile de Jacques* ou quelque enseignement docète, mais l'enseignement révélé, transmis par la tradition et attesté par l'Écriture.

d) Au commencement du IIIe siècle, on rencontre chez Clément d'Alexandrie une allusion à la virginité de Marie dans l'enfantement de Jésus. *Strom.*, VII, XVI, *P. G.*, t. IX, col. 529 sq. Son affirmation repose sur cette citation scripturaire, Τέτοκε καὶ οὐ τέτοκε, dont on ne peut assigner la provenance. L'indication que Marie aurait été aidée dans l'acte de l'enfantement et qu'elle y fut trouvée vierge est vraisemblablement un emprunt au *Protévangile de Jacques* déjà cité.

e) En mentionnant les vérités de foi que nous devons croire, Tertullien affirme à plusieurs reprises la naissance du Fils de Dieu *ex virgine Maria. Præscript.*, 26, *P. L.*, t. II, col. 49; *Adv. Jud.*, XIII, col. 635, *De virg. velandis*, I, col. 889. Il enseigne expressément la conception virginale. Nous devons croire, comme vérité de foi, que le Verbe divin est venu dans le sein de la vierge Marie par la puissance du Saint-Esprit et qu'il s'y est fait chair. *Præscript.*, 13, col. 26. Comme le premier Adam a été formé de la terre encore vierge, ainsi le nouvel Adam *de terra id est carne nondum generationi resignata in spiritum vivificantem a Deo est prolatus.* La parole productrice de la mort était entrée dans Ève encore vierge; dans une vierge devait entrer le Verbe divin producteur de la vie. Il ne convenait pas que le Fils de Dieu naquît *ex semine humano*, car il n'aurait rien eu de plus que Salomon et Jonas; tout entier fils de l'homme, il n'aurait point paru comme Fils de Dieu et l'on pourrait croire à l'opinion d'Ébion. *Ergo jam Dei filius ex patris Dei semine id est spiritu ut esset et hominis filius, caro ei sola erat ex hominis carne sumenda sine viri semine. De carne Christi*, XVII, sq., col. 782 sq. Mais la virginité *in partu*, malgré les affirmations générales précitées, malgré l'interprétation explicite donnée au texte d'Isaïe, *Ecce virgo concipiet et pariet filium*, *Adv. Marcionem*, II, 13, col. 338, apparaît formellement niée. Il semble que Tertullien n'ait pas vu d'autre moyen de prouver contre les docètes de toute dénomination, que Jésus est né non *per virginem*, comme le voulaient ces hérétiques, mais *ex virgine*, non *in vulva*, mais *ex vulva. De carne Christi*, XX, col. 785. Aussi, selon lui, on ne peut admettre que le Verbe s'est fait chair *non ex vulvæ communicatione, nihil operata vulva, nihil functa, nihil passa*, col. 787. Marie n'a pas été vierge dans son enfantement, *non virgo quantum a partu.* Si elle a été vierge dans la conception elle ne l'a pas été dans l'enfantement. *Et si virgo concepit, in partu suo nupsit*, col. 907. — Un peu plus tard Tertullien rejette aussi la virginité de Marie *post partum.* Après avoir enfanté Jésus, Marie a été *virum passa, De virg. velandis*, VI, col. 898. Ayant enfanté Jésus dans la virginité, elle devait être *nuptura post partum. De monogamia*, 8, col. 939.

f) Origène († 254) dit expressément que le Fils de Dieu a été conçu de la vierge Marie par l'opération du Saint-Esprit. *Periarch.*, I, 4, *P. G.*, t. XI, col. 117; *Contra Celsum*, I, 69; VI, 73, col. 789, 1408; *In Luc.*, hom. VI, XIV, XVII, XIX, t. XIII col. 1814, 1837, 1842, 1850; *In Epist. ad Rom.*, V, 9, t. XIV, col. 1046; *In Genes.*, hom. XVII, t. XII, col. 257; *In Exod.*, hom. XII, 4, col 386; *In Lev.*, XIII, 2, col. 493 sq.; *Comment. in Matth.*, tom. X, 17, t. XII, col. 877. La prophétie d'Isaïe, VII, 14, est interprétée dans le même sens. *Contra Cels.*, I, 34 sq., t. XI, col. 725 sq. Quant à la virginité de Marie *in partu*, Origène ne paraît point constant dans ses affirmations. Dans ses homélies sur saint Luc, il admet que Marie a eu besoin de purification, hom. XIV, *P. G.*, t. XIII, col. 1834, et que *Matris Domini ex tempore vulva reserata est quo et partus editus*, col. 1836. Quelques années plus tard, dans son commentaire sur le Lévitique, il disait formellement : *De Maria autem dicitur quia virgo concepit et peperit.* Il montrait que Marie est appelée *mulier* par saint Paul, Gal., IV, 4, *non pro corruptela integritatis sed pro sexus indicio*, et que la loi du Lévitique, *Mulier si suscepto semine peperit masculum immunda erit septem diebus juxta dies separationis menstruæ*, XII, 2, ne s'applique point à Marie, *cujus partus non ex conceptione seminis, sed ex præsentia sancti Spiritus et virtute Altissimi fuerit. In Lev.*, hom. VIII, t. XII, col. 493 sq. Doit-on conclure qu'il y eut, sur ce point, chez Origène, des opinions successives, ou la *reseratio vulvæ* signifie-t-elle simplement *egressio ex utero*, sans qu'il y eût aucune atteinte à l'intégrité virginale, au sens admis dans les siècles suivants par plusieurs auteurs ecclésiastiques, selon la remarque de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa q. XXVIII, a. 2, ad 1um? Les textes que nous possédons actuellement ne nous permettent point de le déterminer avec certitude. — Quant à la virginité *post partum*, elle est plusieurs fois nettement affirmée : *Comment. in Matth.*, tom. IX, 17, t. XIII, col. 877; *In Luc.*, hom. VII, col. 1818; *Comment. in Joa.*, I, 6, t. XIV, col. 32. On remarquera que, selon Origène, les frères de Jésus étaient des fils de Joseph issus d'un mariage précédent. *Comment. in Matth.*, tom. X, 17, t. XIII, col. 877.

g) Une homélie de saint Grégoire le Thaumaturge († 270) sur la naissance de Jésus-Christ, traduite en arménien et considérée comme authentique par plusieurs critiques, atteste la virginité de Marie *in partu.* La Vierge n'a pas souffert la corruption parce qu'elle a enfanté d'une manière spirituelle. Par un miracle, la Vierge enfante en restant vierge. Il convenait que celui qui est le docteur de la chasteté sortît, avec une gloire resplendissante, d'un sein pur et immaculé. Le texte d'Isaïe *Ecce virgo concipiet et pariet filium* est cité à l'appui de cet enseignement. *Homil.*, I, 8, 13, 14, 16, dans *Analecta sacra* du cardinal Pitra, Paris, 1883, t. IV, p. 383 sq. La virginité perpétuelle de Marie est aussi affirmée, suivant l'enseignement des prophètes, *ante et post partum*, p. 392.

h) A la fin du IIIe siècle, la réponse doctrinale du

pape saint Félix à l'évêque Maxime et au clergé d'Alexandrie déjà citée (col. 2351) reproduit les paroles du symbole *ex virgine Maria natum, ex Virgine incarnatum*, qui attestent d'un manière générale la virginité de la Mère de Dieu. *P. L.*, t. v, col. 156; S. Cyrille d'Alexandrie, *Apologeticus adv. orientales*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 343. — On peut encore rapporter au IIIe siècle, la première lettre sur la virginité longtemps attribuée au pape saint Clement. L'auteur y montre l'excellence de la virginité par le fait que c'est d'une vierge que Notre-Seigneur Jésus-Christ a reçu son corps. *De virg.*, I, 6, dans Funk, *Patres apostolici*, t. II, p. 5. — Comme relevant encore du IIIe siècle, indiquons l'enseignement de saint Pierre d'Alexandrie († 311) et celui de saint Méthode d'Olympe († 312). Saint Pierre d'Alexandrie, dans un fragment qui est parvenu jusqu'à nous, atteste que le Verbe divin par la volonté toute-puissante de Dieu, s'est fait chair dans le sein de la Vierge, sans avoir besoin ni de l'action ni de la présence de l'homme. *P. G.*, t. XVIII, col. 509, 512. Chez Méthode d'Olympe se rencontre une allusion à la conception de Jésus, *ex Virgine ac Spiritu*. *Conviv.*, IV, *P. G.*, t. XVIII, col. 68.

En terminant cette courte esquisse de l'enseignement patristique sur la virginité de la mère de Dieu dans les trois premiers siècles, signalons l'affirmation explicite contenue dans le symbole romain, tel qu'il était à cette époque selon nos documents actuels. Il est hors de doute que l'article concernant la conception virginale, du moins sous la forme *natum ex Virgine*, a toujours fait partie du symbole romain. Il remonte pour le moins dès lors au milieu du IIe siècle. Voir APÔTRES (*Symbole des*), t. I, col. 1672 sq., et c'est avec raison qu'on en voit, dans les textes signalés plus haut, des citations assez évidentes chez saint Justin, saint Irénée, Tertullien, peut-être aussi chez saint Ignace. Les expressions *ex Spiritu Sancto et Maria virgine*, certainement usitées depuis saint Hippolyte, voir Neubert, *Marie dans l'Église anténicéenne*, Paris, 1908, p. 143, marquent encore d'une manière plus explicite la conception virginale.

Enfin, s'il n'est point prouvé que la formule *qui conceptus est de Spiritu Sancto et natus ex Maria virgine* soit antérieure au IVe siècle, aucune difficulté n'en résulte relativement à la conception virginale. Les expressions *natus ex Maria virgine* ou *natus ex Spiritu Sancto et Maria virgine*, certainement en usage au moins dès le IIe siècle, attestent très nettement cette vérité.

2. *La grande époque patristique.* — *a*) Saint Athanase donne plusieurs fois à Marie le titre de vierge, *Contra arianos*, orat. III, 29; IV, 36, *P. G.*, t. XXVI, col. 385, 524. La même appellation se rencontre plusieurs fois chez saint Cyrille de Jérusalem († 386), *Cat.*, X, 19; XII, 1, 15, *P. G.*, t. XXXIII, col. 685, 725, 741. Selon saint Hilaire († 366), Jésus a été engendré de la vierge Marie par l'opération du Saint-Esprit et en dehors des moyens humains. *De Trin.*, l. III, 19; X, 15 sq., 35; XII, 50, *P. L.*, t. X, col. 87, 353 sq., 371, 465; *Comment. in Matth.*, I, 3, t. IX, col 921 sq. En même temps la fonction maternelle de Marie est ainsi décrite : *Quæ officio usa materno, sexus sui naturam in conceptu et partu hominis exsecuta est. De Trin.*, X, 17, t. X, col. 365. La virginité *in partu* est également affirmée : *Ipsa de suis non imminuta generavit. De Trin.*, III, 19, col. 87. Enfin après l'enfantement de Jésus, la virginité de Marie est toujours restée intacte. Ceux qui pensent différemment sont *irreligiosi et a spiritali doctrina alieni. Comment. in Matth.*, I, 3, *P. L.*, t. IX, col. 921 sq. Quant aux frères de Jésus, mentionnés dans l'évangile, ce sont des fils de Joseph issus d'un premier mariage, col. 922.

Saint Grégoire de Nazianze († 390) enseigne, comme une vérité que l'on doit croire sous peine d'être un athée, que Jésus-Christ a été formé dans le sein de la vierge Marie, d'une manière à la fois divine et humaine; d'une manière divine, parce que cette formation s'est accomplie sans le concours de l'homme; d'une manière humaine, parce que cette formation s'est accomplie selon la loi de la conception humaine. *Epist.*, CI, *P. G.*, t. XXXVII, col. 177. — Didyme d'Alexandrie († 395) donne à Marie les titres de Παρθένος et de 'Αειπαρθένος. *De Trin.*, II, 4; I, 27, *P. G.*, t. XXXIX, col. 481, 404, 830 sq. Il affirme incidemment l'enfantement virginal, l. III, c. II, 20, col. 793, et la virginité de Marie *post partum*, III, IV, col. 832. Cependant Jésus est appelé avec raison πρωτότοκος, soit parce que Jésus lui-même a formé Marie et toute l'humanité, soit parce que Jésus est le frère de tous ceux qui, dans la suite, ont reçu ou recevront, par le baptême, l'adoption divine, col. 832 sq.

b) Selon saint Épiphane († 403), Jésus né de Marie a été conçu par l'opération du Saint-Esprit. *Ancoratus*, LXXV, *P. G.*, t. XLIII, col. 157. Il est né de Marie seule, sans aucune coopération humaine. *Hæres.*, LXXVIII, 19 sq., t. XLII, col. 729 sq. Bien qu'Épiphane affirme que, dans l'enfantement divin, Jésus a véritablement ouvert μήτραν μητρός, col. 729, il ne paraît point avoir voulu déroger, par là, à l'intègre et toujours persévérante virginité de Marie. Pour toute la période qui suivit l'enfantement, Marie est appelée, sans aucune restriction, ἡ ἁγία Παρθένος, τὸ ἅγιον σκεῦος, col. 733. Saint Épiphane veut donc simplement parler de l'*egressio ex utero*, sans qu'il y ait aucune atteinte à l'intégrité virginale. Quant à la virginité *post partum*, elle est souvent affirmée, *Hæres.*, LXXVIII, 23, t. XLII, col. 736. L'erreur des antidicomarianites est formellement réprouvée, et les textes scripturaires sur lesquels on voulait l'appuyer sont expliqués dans un sens favorable : *Antequam convenirent* de Matth., I, 18, n'autorise point à admettre que le fait eut lieu dans la suite. L'écrivain sacré, préoccupé seulement de démontrer la conception virginale, se borne à affirmer que le fait n'a pas eu lieu auparavant, col. 732. *Non cognoscebat eam donec peperit filium suum primogenitum*, Matth., I, 25, doit s'entendre de la connaissance très parfaite que Joseph eut des prérogatives de Marie après l'enfantement divin, col. 732. Quant à *Filium suum primogenitum*, une double signification est assignée : Jésus est *primogenitus omnis creaturæ* au sens de saint Paul, Col., I, 15; Jésus est aussi, selon le même apôtre, *primogenitus in multis fratribus*, Rom., VIII, 29, parmi tous ceux qui deviennent ses frères d'adoption, col. 732 sq. — On sait que l'homélie V, *In laudes S. Mariæ Deiparæ*, *P. G.*, t. XLIII, col 492, 496 sq., 501, où sont affirmés plusieurs fois la conception virginale et l'enfantement virginal, n'est point de saint Épiphane, mais d'un auteur postérieur du VIIe ou du IXe siècle.

c) Saint Éphrem († 373), dans ses treize sermons sur la naissance du Sauveur, affirme fréquemment, d'une manière générale, la virginité de Marie dans la conception et dans l'enfantement de Notre-Seigneur. *Opera omnia, syro-lat.*, édit. Assémani, Rome, 1743, t. II, p. 396 sq. Dans un sermon contre les hérétiques tenu pour authentique, mais dont la traduction est assez défectueuse, il enseigne que Marie n'a pas perdu le sceau de la virginité, ni dans la conception, ni dans la naissance de Jésus; son enfantement s'est accompli *sine reseratione aut ruptura*. Il y a eu *apertio uteri* en ce sens que Jésus; sorti du sein de Marie par l'opéraion du Saint-Esprit. Il n'y a eu aucune lésion du sceau virginal. *Græco-lat.*, t. II, p. 259 sq. L'absolue virginité de Marie *in partu* est aussi très

souvent et très explicitement exprimée dans les nombreuses hymnes de saint Éphrem sur la naissance de Notre-Seigneur et sur la mère de Dieu, publiées par Mgr Lamy, *S. Ephrem Syri hymni et sermones*, Malines, 1882-1889. Le sceau de la virginité a été gardé intact, *Hymn.*, I, V, VII, XI, XII, XV, XVI, t. II, col. 436, 534, 546, 568, 570, 574, 584. Marie est appelée la *porta clausa*, Ezech., XLIV, 2, par laquelle Jésus est entré en ce monde sans l'ouvrir. *Hymn.*, XV, IV, t. II, col. 584, 534. La prophétie d'Isaïe est interprétée dans ce sens, *Hymn.*, VII, XVI, t. II, col. 546, 588. Jésus est sorti *per viam natorum*, le sceau de la virginité restant fermé, V, col. 534.

d) Nous signalons ici deux discours attribués à saint Grégoire de Nysse, bien que leur authenticité reste douteuse. Il y est affirmé que Marie est à la fois mère et vierge. La virginité n'a pas empêché l'enfantement, et l'enfantement n'a pas porté atteinte à la virginité. *In diem natalem Christi*, *P. G.*, t. XLVI, col. 1136. Le Verbe fait chair, seul conçu d'une manière ineffable, a ouvert le sein virginal non ouvert jusque-là, gardant intact, même après son admirable passage, le sceau de la virginité, τὰ σήμαντρα τῆς παρθενίας ἀπαράτρωτα καὶ μετὰ τὴν παράδοξον πρόοδον φυλαξάμενος. *De occursu Domini*, col. 1157.

e) En Occident, saint Zénon de Vérone († 380) affirme expressément la virginité de Marie dans la conception, dans l'enfantement et après l'enfantement. *Tractatus*, l. I, tr. V, 3; l. II, tr. VIII, 2, *P. L.*, t. VI, col. 303, 414 sq. La virginité dans l'enfantement est particulièrement affirmée, col. 411 sq., ainsi que la virginité *post partum*, col. 417. — Saint Ambroise († 397) enseigne la conception virginale accomplie par l'opération du Saint-Esprit. *De instit. virg.*, V, 33 sq.; XII, 79; XIV, 88, *P. L.*, t. XVI, col. 313 sq., 324, 326, 329. L'enfantement virginal est également affirmé, col. 313. Les paroles du prophète Ézéchiel, XLIV, 2, concernant la *porta clausa* sont appliquées à l'enfantement virginal : *Bona porta Mariæ quæ clausa erat et non aperietur. Transivit per eam Christus sed non aperuit, De instit. virg.*, VIII, 54, col. 320; *per quam sine dispendio claustrorum genitalium virginis partus exivit*, VIII, 55, col. 320. On sait que le *De institutione virginis* fut écrit en 391-392. Dans une lettre écrite en 396 se rencontre encore un témoignage très explicite. Il est dit de Notre-Seigneur, qu'en naissant de Marie il a conservé intact le sceau de la virginité : *Qui cum ex Mariæ nasceretur utero, genitalis tamen septum pudoris et intemerata virginitatis conservavit signacula. Epist.*, LXII, 33, col. 1198. Ces déclarations si explicites, postérieures au synode de Milan de 390, dans lequel saint Ambroise défendit l'absolue et perpétuelle virginité de Marie contre l'erreur de Jovinien, doivent aider à déterminer le sens d'un passage du commentaire de saint Luc écrit quelques années auparavant, de 385 à 387, avant la manifestation de l'erreur en question : *Hic ergo solus aperuit sibi vulvam... hic est qui aperuit matris suæ vulvam ut immaculatus exiret. Expos. ev. sec. Lucam*, l. II, 57, t. XV, col. 1573. Puisque, selon de très explicites déclarations postérieures, Ambroise admet l'intégrité virginale *in partu* et *post partum*, les paroles du commentaire de saint Luc doivent signifier simplement *exitus de utero matris*, sans atteinte à l'intégrité virginale, au sens indiqué par saint Thomas, *Sum. theol.*, III^{a}, q. XXVIII, a. 1, ad 1um. C'est d'ailleurs le sens suggéré par le contexte du passage précité, où l'enfantement de la vierge Marie est appelé saint et immaculé, en ce sens que Jésus est le seul *ex natis de femina* qui, grâce à la nouveauté de son enfantement immaculé, n'a point connu la contagion de la corruption terrestre. Comment cet enfantement serait-il nouveau et immaculé s'il s'était accompli avec la perte de la virginité? L. II, 56, col. 1573.

Enfin la virginité de Marie *post partum* est particulièrement affirmée et défendue contre les attaques de Bonose, évêque de Sardique. Voir BONOSE, t. II, col. 1027 sq. L'erreur de Bonose est qualifiée de sacrilège. *De inst. virg.*, V, 35, t. XVI, col. 314. Puis, après avoir montré dans l'Ancien Testament plusieurs symboles de la parfaite et permanente virginité de Marie, notamment la *porta clausa* d'Ézéchiel, col. 1319, l'*hortus conclusus* et le *fons signatus* du Cantique des cantiques, col. 321, l'évêque de Milan explique les textes scripturaires sur lesquels Bonose cherchait à appuyer son erreur. *Antequam convenirent*, Matth., I, 18 est expliqué en ce sens que l'évangéliste limite son attention à la question principale, celle de l'incarnation, laissant la question incidente de la virginité *post partum* qui n'était point en jeu. *De institutione virginis*, V, 37, t. XVI, col. 315. La même explication est donnée au texte de Matth., I, 25, *non cognoscebat eam donec peperit filium*, col. 315 ; cf. *Expos. evang. secundum Lucam*, l. II, 6, t. XV, col. 1555. Les paroles *Joseph accepit conjugem suam*, Matth., I, 24, signifient simplement la solennité du mariage, *non enim virginitatis ereptio sed conjugii testificatio, nuptiarum celebratio declaratur*, col. 1555; *De institutione virginis*, VI, 41, t. XVI, col. 316. *Mulier*, dans le texte *factum ex muliere*, Gal., IV, 4, n'implique point la perte de la virginité, *non corruptelæ sed sexus vocabulum est*, col. 315, t. XV, col. 1555. Les frères du Seigneur mentionnés dans l'Évangile ont pu être issus de Joseph; il est d'ailleurs certain que le mot frère dans l'Écriture n'a pas un sens restreint, *fraternum nomen liquet pluribus esse commune*, t. XVI, col. 317. — La virginité parfaite et constante de Marie est d'ailleurs souvent proposée à toutes les vierges comme modèle : *De virginibus*, II, II, 7 sq., t. XVI, col. 209 sq.; *De institutione virginis*, V, 35, XIII sq., col. 314, 325 sq.; *Exhortatio virginitatis*, V, col. 344 sq.

On doit mentionner également la lettre du synode de Milan au pape saint Sirice en 390; synode auquel prirent part saint Ambroise et plusieurs autres évêques. Ce synode affirme l'absolue virginité de Marie dans sa conception, dans son enfantement et après son enfantement, comme une vérité enseignée par l'Écriture et par le symbole des apôtres toujours fidèlement conservé dans l'Église romaine. S. Ambroise, *Epist.*, XLII, 4 sq., *P. L.*, t. XVI, col. 1125. — Vers 392, le pape saint Sirice, écrivant à Anysius de Thessalonique et aux autres évêques d'Illyrie, réprouve l'erreur de Bonose attribuant à Marie d'autres enfants que Jésus; erreur déjà condamnée peu auparavant par le concile de Capoue, *Epist.*, IX, *P. L.*, t. XIII, col. 1177. Voir BONOSE, t. II, col. 1027 sq.

f) Saint Jérôme († 421) appelle la virginité de Marie dans la conception de Jésus, une vérité de foi, enseignée par l'Écriture, concédée par Helvidius lui-même, et qu'il n'est aucunement nécessaire de prouver. *De perpetua virginitate B. Mariæ adv. Helvid.*, 16, 19, *P. L.*, t. XXIII, col. 201, 203. La prophétie d'Isaïe, VII, 14, est interprétée dans le même sens. *Adv. Jovinian.*, I, 32, col. 254 sq.; *In Isaiam*, l. III, 14, t. XXIV, col. 107 sq.

Quant à la virginité *in partu*, nous indiquerons l'enseignement du saint docteur suivant l'ordre chronologique de ses écrits. Deux allusions se rencontrent dans le *De perpetua virginitate adversus Helvidium*, écrit en 383. La première est cette affirmation incidente : *Nulla ibi obstetrix : nulla muliercularum sedulitas intercessit. Ipsa pannis involvit infantem, ipsa et mater et obstetrix fuit. Loc. cit.*, t. XXIII, col. 192. La deuxième allusion est ce passage concernant l'en-

fantement aussi bien que la conception virginale de Jésus : *Natum Deum esse de virgine credimus quia legimus. Mariam nupsisse post partum non credimus quia non legimus*, col. 203. Ce même passage est presque immédiatement précédé de cette objection de Helvidius : *Turpius est Deum per virginis pudenda genitum, quam virginem suo viro nupsisse post partum*, col. 202. Jérôme répond en accumulant, avec ses habituelles exagérations de langage, les humiliations qui ont accompagné la conception et la naissance de Jésus; et il conclut que ces humiliations ne sont pas plus grandes que celles de la croix, en laquelle nous croyons et par laquelle nous triomphons de nos ennemis : *Junge si libet et alias naturæ contumelias, novem mensibus uterum insolescentem, fastidia, partum, sanguinem, pannos. Ipse tibi describatur infans, tegmine membranorum solito convolutus. Ingerantur dura præsepia, vagitus parvuli, octavæ diei circumcisio, tempus purgationis, ut probetur immundus. Non erubescimus, non silemus. Quanto sunt humiliora quæ pro me passus est, tanto plus illi debeo. Et cum omnia replicaveris, cruce nihil contumeliosius proferes, quam profitemur et credimus et in qua de hostibus triumphamus*, col. 202 sq.

Il est manifeste que Jérôme ne veut point ici affirmer que chacune de ces humiliations, décrites avec une évidente exagération, s'est véritablement réalisée dans la conception et l'enfantement du Sauveur. Il les concède, pour le moment, dans une sorte d'argument *ad hominem*, pour rendre sa conclusion plus évidente, que ces humiliations, quelles qu'elles soient, ne dépassent point les opprobres de la croix. D'ailleurs, immédiatement après cette phrase, saint Jérôme conclut par les paroles déjà citées : *Natum Deum esse de Virgine credimus quia legimus*, expression qui ne serait plus vraie dans sa teneur absolue si, dans la phrase précédente, l'auteur avait voulu nier la virginité in *partu*.

Dans tous ses écrits postérieurs, saint Jérôme affirme nettement la virginité *in partu*. Dans son ouvrage contre Jovinien écrit en 392, les paroles scripturaires, *hortus conclusus, soror mea sponsa, fons signatus* du Cant., IV, 12, sont appliquées à la virginité de la Mère de Dieu. *Adv. Jovinian.*, I, 31, t. XXIII, col. 254. — Dans une lettre à Pammachius, vers la fin de 393, plusieurs symboles scripturaires sont employés pour désigner la virginité perpétuelle de Marie : l'entrée de Jésus *clausis ostiis*, le sépulcre de Jésus qui était nouveau et taillé dans une pierre très dure, et dans lequel personne n'avait reposé auparavant, ni personne ne reposa depuis : le jardin fermé et la fontaine scellée du Cantique, enfin la porte fermée dont parle Ézéchiel, *semper clausa et lucida, et oriens in se vel proferens ex se Sancta sanctorum, per quam sol justitiæ et pontifex noster secundum ordinem Melchisedech ingreditur et egreditur*. Que l'on me dise, continue saint Jérôme, comment Jésus est entré *clausis ostiis*, et je répondrai comment Marie est mère et vierge. *Epist.*, XLVIII, 21, *P. L.*, t. XXII, col. 510. — Dans le commentaire sur Isaïe écrit après 407, le texte *Ecce virgo concipiet et pariet filium* est interprété dans le sens de la conception virginale et de l'enfantement virginal. La *porta clausa* d'Ézéchiel est entendue de l'enfantement virginal : *Ipse descendet in uterum virginalem et ingredietur et egredietur orientalem portam quæ semper est clausa. In Is.*, III, 7, t. XXIV, col. 107. — Dans le dialogue *Adversus Pelagianos*, écrit en 415, il est dit que Jésus-Christ seul a ouvert les portes fermées du sein virginal, qui cependant sont restées perpétuellement fermées, II, 4, t. XXIII, col. 538. La même affirmation est reproduite dans le commentaire sur Ézéchiel écrit de 407 à 420, I. XIII, 44, t. XXV, col. 430.

Toutes ces affirmations n'exigent-elles point que la sortie de Jésus-Christ *ex utero clauso*, dans l'enfantement, soit entendue de manière à sauvegarder l'intégrité virginale de Marie, n'exigent-elles point que l'affirmation incidente, et évidemment hyperbolique, du *De perpetua virginitate adversus Helvidium*, 18, soit interprétée dans le sens d'un respect absolu de la virginité *in partu?* Quant à la virginité *post partum*, elle est particulièrement défendue par saint Jérôme contre l'abus que faisait Helvidius de quelques textes scripturaires. *Priusquam convenirent* ne suppose point l'usage subséquent du mariage; il indique simplement la prochaine solennité du mariage. *De perpet. virg.*, 4. Pour le mot *uxor*, employé par Matth., I, 24, il sert souvent, dans le langage scripturaire, à désigner une simple fiancée et n'autorise point à conclure contre la virginité perpétuelle de Marie, col. 186 sq. *Non cognoscebat eam donec peperit filium*, Matth., I, 25, ne suppose point que le fait eut lieu après l'enfantement. Dans beaucoup de phrases scripturaires, *donec* exprime un temps indéfini, col. 189. D'ailleurs, l'Évangile indiquant l'absence du fait pour la période antérieure à la révélation faite à Joseph, nous fait entendre qu'à plus forte raison, après cette divine manifestation du mystère accompli en Marie, le fait n'eut point lieu, col. 190. *Peperit filium suum primogenitum*, Luc., II, 7, signifie seulement le fils qui n'est précédé d'aucun autre. Suivant la loi, Exod., XXXIV, 19 sq.; Num., XVIII, 15, et l'attestation de saint Luc., II, 23, *primogenitus*, équivant à *omne masculinum adaperiens vulvam*, col. 192 sq. Quant aux *fratres Domini*, ce sont simplement des *cognati*, fils d'une sœur de Marie. Ils sont appelés frères de Jésus, comme Joseph est appelé son père. L'expression *frater*, dans le langage scripturaire, a souvent un sens générique, col. 196 sq La parenté du côté de Joseph est écartée. Saint Jérôme défend explicitement la virginité de Joseph : *Ego mihi plus vindico etiam ipsum Joseph virginem fuisse per Mariam, ut ex virginali conjugio filius nasceretur*, col. 203.

g) Quelques années plus tard, saint Augustin enseigne, comme une vérité de foi, que Jésus est né du Saint-Esprit et de la vierge Marie. *De Trinitate*, I. XV, 46, *P. L.*, t. XLII, col. 1094; *Serm.*, LI, 18, t. XXXVIII, col. 343. Vérité plusieurs fois répétée par saint Augustin dans ses sermons sur la fête de Noël, *Serm.*, CLXXXVI-CXCVI, col. 999 sq. En même temps la virginité *in partu* est formellement affirmée, *Serm.*, CLXXXVIII, 4; CLXXXIX, 2; CXCI, 3, 4; CXCII, 1, col. 1004 sq., 1010 sq.: *Contra Faustum manichæum*, XXIX, 4, t. XLII, col. 190. L'intégrité virginale est restée intacte. Si, par la foi, nous croyons que Dieu est né *in carne*, nous devons croire que ces deux choses sont possibles à Dieu : *Ut et corpus majoris ætatis non reserato aditu domus intus positis præsentaret et sponsus infans de thalamo suo, hoc est utero virginali, illæsa matris virginitate procederet. Serm.*, CXCI, 2, t. XXXVIII, col. 1010. Le même enseignement se rencontre dans l'épître CXXXVII, 8, t. XXXIII, col. 519. En même temps la virginité *post partum* est affirmée dans la plupart des textes que nous venons de citer. D'ailleurs la formule générale *virgo concepit, virgo peperit, virgo permansit*, est plusieurs fois répétée. *Serm.*, LI, 18; CXC, 2; CXCVI, 1, t. XXXVIII, col. 343, 1008, 1019. Enfin la paternité de saint Joseph est expliquée de manière à sauvegarder, dans toute son intégrité, la virginité de Marie. *Serm.*, LI, 17 sq., 30, col. 342 sq., 350; *Contra Faustum*, III, 3, t. XLII, col. 215 sq.

h) Nous mentionnons à la fin de cette période les textes de saint Nil († 430), *P. G.*, t. LXXIX, col. 182-291, relatifs à la virginité *in partu* et *post partum*, bien que l'authenticité de ces textes, d'après ce que nous savons sur l'ensemble des lettres attribuées à ce saint

moine, ne soit pas pleinement démontrée. Notre-Seigneur dans son enfantement, ouvrit τὴν ἀμόλυντον μήτραν. Non sans miracle, et par sa propre autorité, il la scella lui-même après son enfantement, le sceau de la virginité n'ayant été aucunement violé. *Epist.*, I, 270, col. 182. Ailleurs, il est dit que le divin enfantement s'est accompli sans aucune corruption ni souillure, *Epist.*, II, 180, col. 294.

3. *A l'époque de la controverse nestorienne et de la controverse eutychienne.* — Bien que la virginité de Marie ne fût point directement en jeu dans ces deux controverses, il en fut souvent question d'une manière incidente, à cause de son intime connexion avec la maternité divine et le dogme de l'incarnation.

a) De Nestorius nous dirons seulement que, malgré son opposition à la maternité divine de Marie, il rendit hommage à la virginité de celle-ci. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912, p. 286. Il l'appelle « la mère de Dieu vierge ». *Homélie sur la seconde tentation*, dans Nau, *Le livre d'Héraclide de Damas*, Paris, 1910, p. 345. Faisons remarquer toutefois qu'au dire de saint Cyrille, Nestorius n'a point reconnu l'enfantement accompli sans lésion aucune de la virginité. *Homil. diversæ*, XI. *P. G.*, t. LXXVII, col. 1033.

b) Le principal défenseur de la vérité catholique à cette époque est saint Cyrille d'Alexandrie qui, surtout dans ses écrits sur la maternité divine, loue souvent, d'une manière générale, la virginité de Marie. Il enseigne, d'une manière explicite, que Marie a conçu par l'opération du Saint-Esprit. *In Joan.*, l. V, *P. G.*, t. LXXIII, col. 876; *Contra Julianum*, l. VIII, t. LXXVI, col. 900. Il interprète en ce sens la prophétie d'Isaïe, col. 901. La virginité perpétuelle de Marie est également affirmée, *Homiliæ diversæ*, XI, t. LXXVII, col. 1032, ainsi que l'enfantement virginal. Marie a enfanté d'une manière divine: le Fils de Dieu est entré dans son sein et il en est sorti comme il a voulu; la porte est restée close, col. 1032.

Proclus de Constantinople († 446) affirme spécialement la virginité de Marie *in partu*. Jésus qui est entré dans le cénacle, les portes restant fermées, est né de Marie d'une manière ineffable. *Orat.*, I, 2, *P. G.*, t. LXV, col. 684. Emmanuel devait, comme homme, ouvrir les portes de la nature; mais, comme Dieu, il n'a pas brisé la clôture de la virginité. La *porta clausa* du prophète Ézéchiel et la prophétie d'Isaïe sont interprétées dans ce sens, col. 692. La virginité *post partum* est également affirmée. *Orat.*, II, 6, col. 700. Les paroles *non cognoscebat eam*... de Matth., I, 25, sont expliquées en ce sens : Joseph, tant que Marie n'avait pas enfanté le Seigneur, ne connaissait point l'économie du plan divin concernant la mère de Dieu. *Orat.*, VI, 7 sq., col. 733 sq.

Saint Isidore de Péluse († 434) appelle Marie : ἡ παρθένος, *Epist.*, I, 7, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 184. Ailleurs il émet cette affirmation: Πᾶσαν γὰρ μήτραν μίξις καὶ συνουσία ἀνοίγνυσι, τὴν δὲ τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν κυήσασαν, αὐτὸς συλληφθεὶς ἀσπόρως προερχόμενος ἤνοιξε, καὶ πάλιν ἐσφραγισμένην κατέλιπεν. *Epist.*, I, 23, col. 196 sq. Ces paroles ne peuvent signifier qu'il y a eu, dans l'enfantement divin, perte momentanée de l'intégrité virginale, rétablie presque aussitôt dans toute sa perfection. Une telle restitution n'étant pas moins miraculeuse que sa constante conservation, on ne comprendrait point pourquoi la perte de la virginité aurait été momentanément permise. Cette perte est d'ailleurs exclue par les deux expressions ἐσφραγισμένην κατέλιπεν. Par elles-mêmes et par le double emploi du passé, elles expriment la constante permanence du sceau de la virginité.

Le sens est donc que le sein de Marie, sans perdre l'intégrité virginale, laissa miraculeusement passage au corps de Jésus et qu'il ne laissa ce passage qu'à lui; de telle sorte que le sein de Marie fut de nouveau à jamais scellé. Sens que nous avons déjà rencontré chez plusieurs autres Pères.

En Occident, saint Pierre Chrysologue († 450) enseigne de même la constante virginité de Marie *virgo concipit, virgo parturit, virgo permanet. Serm.*, XCVIII, *P. L.*, t. LII, col. 521. L'intégrité virginale, loin d'être lésée dans la conception et l'enfantement de Jésus, y a été consolidée. *Serm.*, CXLII, col. 581. Jésus est sorti du sein de Marie de telle manière que la porte virginale ne fût jamais ouverte, et que la parole de l'Écriture, *hortus clausus, soror mea sponsa, fons signatus*, fût pleinement réalisée, *Serm.*, CXLV, col. 589. Dans son enfantement Marie a de plus en plus conquis la glorieuse couronne de la virginité. *Serm.*, CLXXV, col. 658.

Le pape saint Léon Ier († 461) affirme aussi plusieurs fois, dans ses sermons et dans ses épîtres, la conception virginale, *Serm.*, XXII, 2; XXIV, 1; XXV, 3, *P. L.*, t. LIV, col. 195, 204, 209; *Epist.*, XXXV, 3, col. 809; et l'enfantement virginal, *Serm.*, XXI, 2; XXII, 2; XXIII, 1; XXIV, 1, col. 192, 195 sq., 199 sq., 204; *Epist.*, XXXV, 3, col. 809. Relativement à la virginité *in partu*, on remarquera particulièrement ces expressions : *Utero quidem materno sed partu est enixa virgineo*, col. 204, et cette autre phrase : *Oportui tenim ut primam genitricis virginitatem nascentis incorruptio custodiret et complacitum sibi claustrum pudoris et sanctitatis hospitium divini Spiritus virtus infusa servaret*, col. 196. La virginité *post partum* résulte de toutes les affirmations si absolues de l'intégrité virginale de Marie dans les textes précités, et de cette affirmation générale : *Divina potestate subnixum est quod virgo conceperit, quod virgo pepererit et virgo permanserit*, col. 195.

c) Les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine ne contiennent directement aucun enseignement explicite sur la virginité de la Mère de Dieu, en dehors de l'affirmation générale *natus ex Maria virgine*, qui à cette époque, était depuis longtemps déjà formulée dans le symbole.

Le *Tome* de saint Léon Ier (449), dont on connaît la souveraine autorité doctrinale, et à laquelle le concile de Chalcédoine adhéra pleinement, est plus explicite. La virginité de Marie, dans la naissance de Jésus, y est enseignée comme une vérité de foi crue par tous les fidèles. *Epist.*, XXVIII, 2, *P. L.*, t. LIV, col. 757 sq. Ce qui comprend manifestement la virginité de Marie dans l'enfantement aussi bien que dans la conception : *Conceptus quippe est de Spiritu Sancto intra uterum matris virginis, quæ illum ita salva virginitate edidit quemadmodum salva virginitate concepit*, col. 759. En ce sens aussi, col. 761, est interprétée la prophétie d'Isaïe, VII, 14.

En terminant l'histoire du dogme de la virginité de Marie dans les cinq premiers siècles, nous croyons utile d'attirer l'attention du lecteur sur les incorrections critiques qui abondent dans l'ouvrage déjà cité du pseudo Guillaume Herzog, *La sainte Vierge dans l'histoire*. Nous mentionnerons, à titre d'exemples, les erreurs suivantes ouvertement affirmées ou habilement insinuées, laissant les autres à l'appréciation du lecteur qui pourra lui-même, à l'aide des documents précités, en faire prompte justice : 1° La doctrine de la naissance virginale de Jésus a été introduite dans l'Église sous l'empire des idées docètes, qui, dans tout le cours du IIe siècle, étaient en vogue dans les communautés chrétiennes, p. 39; 2° Irénée, grand adversaire du docétisme gnostique, a soumis la naissance du Christ à la loi commune, p. 39; 3° La piété chrétienne, au IVe siècle, fit triompher dans l'Église la christologie docète relativement à la conception virginale, qui se maintint dans la suite, grâce à l'autorité considérable des grands hommes d'Église

qui la défendirent, p. 41-45; 4° On observera aussi la fausse interprétation donnée par l'auteur aux textes que nous avons cités de Proclus, de saint Isidore de Péluse et de saint Jérôme, p. 46 sq.

2° *période, depuis le milieu du Ve siècle, jusqu'à l'époque actuelle*, marquée par un progrès dans l'enseignement théologique relatif à la conception virginale, à l'enfantement virginal et au vœu de virginité émis par Marie.

Comme pour la maternité divine, il n'y eut, pendant cette période, aucun progrès dogmatique relativement à la virginité de Marie, qui avait atteint, à la fin du IVe et au commencement du Ve siècle, toute la perfection dont elle était susceptible. Depuis cette époque on ne fit que reproduire la doctrine précédemment enseignée, en complétant ou en perfectionnant l'exposé des preuves scripturaires et traditionnelles. Mais il y eut quelque progrès théologique relativement à l'explication de l'enfantement virginal et relativement au vœu de virginité émis par Marie. C'est ce progrès théologique que nous nous proposons d'esquisser au moins dans ses lignes principales.

1. *Enseignement théologique concernant l'enfantement virginal.* — Une brève esquisse de cet enseignement permettra encore ici au lecteur de se rendre compte des incorrections critiques qui abondent dans le travail de G. Herzog, p. 47 sq.

a) *Depuis le milieu du Ve siècle jusqu'au IXe siècle.* — *α*. Chez beaucoup d'auteurs ecclésiastiques qui ne donnent qu'une affirmation générale du dogme catholique, les expressions employées ne présentent rien de spécial. Nous mentionnerons particulièrement : Gennade († 493), *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. II, III, LIX, *P. L.*, t. LVIII, col. 981 sq., 996; S. Fulgence († 533), *Epist.*, XVII, 12; *De veritate prædestinationis et gratiæ Dei*, I. II, 5; *De fide*, II, 17, *P. L.*, t. LXV, col. 458, 605, 679; S. Anastase le Sinaïte († 700), *In hexaemeron*, I. II, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 871; S. Germain de Constantinople († 740), *In præsentationem SS. Deiparæ*, hom. I, 12, *P. G.*, t. XCVIII, col. 304; S. Théodore le Studite († 828), *Orat.*, V, 4, *P. G.*, t. XCIX, col. 728; Georges de Nicomédie († 828), *Orat.*, I, II, VIII, *P. G.*, t. C, col. 1337, 1356, 1472.

b. Quant aux auteurs ecclésiastiques qui essayent une explication théologique, ils n'emploient plus les expressions signifiant quelque *apertio uteri* au sens d'*egressio ex utero*. Ils emploient de préférence des expressions semblables à celles de saint Augustin et de saint Léon, en insistant fortement sur la constante permanence du sceau de la virginité.

Le pape saint Horsmidas († 523) dit expressément en parlant de la naissance de Notre-Seigneur : *Matris vulvam natus non aperiens et virginitatem matris deitatis virtute non solvens. Epist.*, LXXIX, *P. L.*, t. LXIII, col. 514. — Le pape saint Grégoire le Grand († 604) reproduit la comparaison de saint Augustin. Notre-Seigneur est venu en ce monde *non aperto utero Virginis;* comme après sa résurrection il est entré *januis clausis* auprès de ses disciples. *In Evang.*, hom. XXVI, 1, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1197. Ailleurs il appelle l'enfantement divin *partus inviolabilis. Moral. in Job*, XXVI, 85, col. 90. — S. Ildefonse († 667), en appliquant à la virginité de Marie les paroles d'Ézéchiel concernant la *porta clausa*, prend soin de dire que le Seigneur seul a passé par cette porte en naissant, et que cette porte est toujours restée fermée, *unde semper est clausa, quia semper est virgo. De virginitate perpetua S. Mariæ*, III, VI, *P. L.*, t. XCVI, col. 67, 75.

Même enseignement chez saint André de Crète († 720). Après l'enfantement, le sceau de la virginité est resté intact. *In nativit. B. Mariæ*, I, IV, *P. G.*, t. XCVII, col. 813, 820, 864, 870. — Selon saint Jean Damascène († vers 754), Notre-Seigneur, en naissant, a laissé intacte la virginité de Marie. Seul il a passé par la porte de cette virginité et il l'a gardée fermée. *De fide orthod.*, I. IV, 14, *P. G.*, t. XCIV, col. 1161. La porte dont parle le prophète Ézéchiel a été accessible au Seigneur, mais non ouverte; le sceau de la virginité a persévéré perpétuellement. *In dormit.*, hom. I, 9, t. XCVI, col. 713. On observera que saint Jean Damascène réfute, un siècle avant Ratramne, une erreur analogue à celle que combattit le moine de Corbie. La naissance de Jésus s'est accomplie par la voie accoutumée de l'enfantement, bien que quelques-uns s'imaginent que l'enfantement eut lieu διὰ τῆς πλευρᾶς. Il n'y a d'ailleurs en cela, aucune impossibilité, car il n'était pas impossible au Seigneur de passer ainsi par la porte sans en briser aucunement les sceaux. *De fide orth.*, I. IV, 14, t. XCIV, col. 1161. — Saint Joseph l'hymnographe († 883), dans ses hymnes liturgiques, reproduit presque à chaque page la même doctrine, avec une très grande richesse et une très grande force d'expression. Nous ne pouvons donner que de brèves indications. Le sein de Marie est la porte d'Ézéchiel à laquelle personne n'a accès, *P. G.*, t. CV, col. 1103, 1257, 1266, 1269, 1276, 1372, 1374, 1376, 1397. Quand Dieu a habité en elle, il n'a aucunement ébranlé le sceau de sa virginité, col. 1165, 1257. Après l'enfantement divin sa virginité est restée scellée, col. 1266, 1269. Marie est la porte fermée, par laquelle a passé Jésus qui a habité en elle, par laquelle il a seul passé, d'une manière à lui seul connue, col. 1276, 1363, 1336. Marie a enfanté sans corruption et sans douleur, son sein est resté intact, col. 1372, 1374, 1376, 1397.

b) *Enseignement théologique de Ratramne et de Paschase Radbert au IXe siècle.* — Cet enseignement ayant été présenté d'une manière inexacte par Guillaume Herzog, nous croyons utile d'en indiquer au moins les lignes principales.

Ratramne combat particulièrement cette erreur qui s'était répandue en Allemagne, que Notre-Seigneur ne serait point venu en ce monde *per virginalis januam vulvæ, sed monstruose de secreto ventris, incerto tramite. De nativ. Christi*, I, *P. L.*, t. CXXI, col. 83. Contre cette erreur Ratramne prouve par de nombreux textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, col. 87-92, et par l'autorité des Pères, particulièrement des saints Hilaire, Ambroise, Jérôme, Augustin, Grégoire et Bède, col. 92-99, que la naissance de Jésus s'est accomplie *per januam vulvæ* ou *per viam uteri*. En développant ces arguments, en même temps qu'il insiste sur la sortie du corps de Jésus *per januam vulvæ*, il affirme très fréquemment l'inviolable intégrité virginale de Marie, col. 84, 87, 89, 92, 93, 96, 102. Il y a eu *apertio vulvæ* seulement en ce sens qu'il y a eu passage du corps de Jésus, *utique vulvam aperuit non ut clausam corrumperet sed ut per eam suæ nativitatis ostium aperiret*, col. 92; de même que le corps glorieux de Jésus a traversé sans effraction la pierre du sépulcre et la porte du cénacle où étaient les apôtres, col. 96. D'ailleurs jamais l'on ne rencontre, chez Ratramne, la formule que lui prête Herzog, que le Christ avait voulu naître comme naissent tous les hommes, *op. cit.*, p. 48. La doctrine de Ratramne est donc celle qui avait été explicitement enseignée par saint Jean Damascène et saint Léon le Grand; celle qui, avant eux, avait été communément enseignée.

A la même époque, Paschase Radbert combat une autre erreur qu'il attribue à quelques frères qu'il ne nomme point. Marie aurait enfanté selon la loi commune de la nature, à la manière de toutes les autres femmes : *Dicunt non aliter beatam virginem Mariam parere potuisse neque aliter debuisse quam communi lege naturæ et sicut mos est omnium feminarum, ut vera*

nativitas Christi dici possit. De partu Virginis, l. I, *P. L.*, t. cxx, col. 1367 sq., 1380. Tout ce qu'il y aurait de spécial pour Marie, c'est qu'elle n'aurait point conçu à la manière ordinaire : *Dicunt mendose Mariam virginem naturali lege Dominum peperisse sicut reliquæ pariunt virgines et non aliunde in partu incorruptam fuisse, solummodo nisi quia ex viri coitu non conceperit*, l. II, col. 1383. C'est contre cette erreur que Paschase dirige toute son argumentation, en prouvant qu'il est téméraire et contraire à la vérité, d'affirmer que la naissance de Jésus s'est accomplie selon la loi commune de la nature, col. 1368, 1380. Par cette simple description de l'erreur que combat Paschase, nous comprenons que ce n'est point avec Ratramne qu'il est en lutte.

Sa doctrine se résume en ces deux assertions : *a*. — La naissance de Jésus s'est accomplie *clauso utero*, comme l'entrée de Notre-Seigneur auprès de ses disciples s'est accomplie *januis clausis*, col. 1382. Marie a enfanté *clauso utero*, comme elle a conçu *clauso utero*, col. 1375. Ceux qui disent que Jésus a ouvert *vulvam matris, totum desipiunt et destruunt quod sanæ doctrinæ est, quod rudimenta fidei de Christo Ecclesiis commendarunt, quod gratia Spiritus sancti in mysterio promulgavit*, col. 1375. Paschase interprète en ce sens la *porta clausa* d'Ézéchiel, col. 1381, l'*hortus conclusus* et le *fons signatus* du Cantique des cantiques, col. 1374. De cette naissance il écarte l'ordinaire *apertio vulvæ*, col. 1375, 1379, 1382, et toute effraction du sceau virginal, col. 1384. — *b*. — Jésus s'est cependant ouvert un passage, mais sans porter atteinte à l'intégrité virginale : *Aperuit sibi sua potentia mirabiliter ut esset et pervium iter, ita ut virgineus clausus maneret uterus*, col. 1377. Assertion plusieurs fois répétée sous diverses formes, col. 1374, 1378, 1381, 1382, et rendue facilement croyable par ce principe que rien n'est difficile à Dieu, au commandement duquel la nature tout entière est soumise, col. 1377. On notera d'ailleurs que Paschase n'émet nulle part la conclusion qui lui est attribuée par Herzog, *op. cit.*, p. 49, que le Christ n'a point pris la voie commune pour sortir du sein de sa mère.

Il n'y a donc aucune différence substantielle entre la doctrine de Paschase et celle de Ratramne. Il y a seulement une différence d'attitude à cause des erreurs divergentes qu'ils combattent. Contre l'erreur niant la naissance *ex utero*, Ratramne s'attache particulièrement à démontrer cette vérité, tout en sauvegardant expressément l'intégrité du sceau virginal. Contre l'erreur soumettant l'enfantement divin à la loi commune, Paschase prouve surtout la constante permanence du sceau virginal, dans l'enfantement, en affirmant aussi le passage miraculeux de Jésus, accompli avec un absolu respect de l'intégrité virginale.

Il n'y a, d'ailleurs, aucune trace d'une opposition ou d'une controverse doctrinale sur ce point entre Ratramne et Paschase, ni dans leurs écrits, ni dans aucun écrit contemporain. Il est donc injuste de les opposer l'un à l'autre, comme le fait Herzog.

c) Enseignement théologique depuis la fin du IXe jusqu'à la fin du XVIe siècle. — *a*. — Chez les théologiens ou auteurs ecclésiastiques qui ne donnent qu'une affirmation générale du dogme de l'enfantement virginal, les expressions employées ne présentent rien de spécial. Nous citerons particulièrement S. Fulbert de Chartres, *Serm.*, ix, 3, *P. L.*, t. cxli, col. 337 sq.; S. Anselme († 1109), *Homiliæ et exhortationes*, hom. ix, *P. L.*, t. clviii, col. 646; *Orat.*, xlvi, col. 942; Eadmer († 1124), *De excellentia B. Mariæ*, c. iv, ix, *P. L.*, t. clix, col. 563 sq., 575; Hugues de Saint-Victor († 1141), *De B. Mariæ virginitate*, c. i, ii, iii, *P. L.*, t. clxxvi, col. 866, 870 sq.; 872; S. Bernard († 1153), *In vigilia Nativitatis Domini*, serm. iv, 3 sq.; *De duodecim prærogativis B. Virginis*, 8 sq., *P. L.*, t. clxxxiii, col. 101 sq., 433 sq.; Richard de Saint-Victor († 1173), *De Emmanuele*, l. II, c. xxv sq., *P. L.*, t. cxcvi, col. 659 sq.

b. — Les auteurs ecclésiastiques et les théologiens qui, à cette époque, donnent une explication théologique de l'enfantement virginal, emploient de préférence, comme on l'avait fait avant Ratramne et Paschase Radbert, les expressions ou formules signifiant l'absolue intégrité virginale de la mère de Dieu. Ils laissent généralement de côté les expressions indiquant quelque *apertio uteri*, au sens autrefois employé par saint Ambroise. Saint Pierre Damien († 1072) affirme que Marie est la porte fermée. *Serm.*, i, *P. L.*, t. cxliv, col. 508. Il compare l'enfantement virginal de Marie à l'émission d'un rayon de lumière. Comme le rayon de lumière procède de l'étoile, *stella integra permanente*, ainsi Jésus est né de la Vierge Marie, *virginitate inviolabili permanente*, col. 508. — Selon Geoffroi de Vendôme († 1132), Jésus est sorti du sein de Marie, *inviolato virginitatis sigillo. Serm.*, iii, *P. L.*, t. clvii, col. 245. On observera que l'abbé de Vendôme note expressément une erreur attribuée par lui à quelques personnes qu'il ne nomme point. Le sein de Marie aurait été ouvert dans l'enfantement divin, puis refermé aussitôt après : *Matrem Domini et ante partum et post partum prædicant quidem virginem sed portam ventris ejus apertam in suo partu, et post partum statim clausam fuisse fatentur*, col. 249. A cette erreur est opposée, comme vérité de foi, la virginité constante de Marie. La porte auguste, par laquelle le Sauveur est entré en ce monde, n'a jamais été ouverte. Toujours elle est restée fermée et scellée, col. 250. Par cette porte, le Sauveur est sorti aussi facilement que si elle eût été ouverte : de même qu'il est entré auprès de ses disciples *januis clausis*, col. 250 sq. — Abélard († 1142), dans un sermon sur la purification de Marie, montre que les paroles *adaperiens vulvam*, Luc., ii, 23, ne s'appliquent point à Marie, *cujus integritas nulla est apertione dissoluta*. Jésus est né, *clauso utero matris*, comme il est entré auprès de ses disciples, *januis clausis. Serm.*, v, *P. L.*, t. clxxviii, col. 419.

Au xiiie siècle, saint Thomas, après avoir prouvé par Isaïe, vii, 14, la virginité de Marie *in partu* et en avoir montré la haute convenance, *Sum. theol.*, IIIa, q. xxviii, a. 2, explique, comme nous l'avons noté précédemment, le texte de saint Ambroise : *Illa adapertio non significat reserationem communem claustri pudoris virginei, sed solum exitum prolis de utero matris*, ad 1um. Il montre que cette naissance virginale ne peut s'expliquer par le fait que le corps de Notre-Seigneur aurait déjà possédé la subtilité des corps ressuscités : ce privilège ne convenait point au corps de Notre-Seigneur jusqu'à sa résurrection glorieuse. La seule explication est que tout ceci s'est accompli par un miracle de la toute-puissance divine, ad 3um. Le même enseignement est donné dans le *Compendium theologiæ*, opusc. ii, 225; et *Quodlib.* i, q. x, a. 22. Même enseignement chez saint Bonaventure : Jésus est né de la vierge Marie, *non corrumpendo, quia hæc porta clausa erit in perpetuum. In vigilia nativit. Domini.*, serm. xii, *Opera*, Quaracchi, 1901, t. ix, p. 100. Il est sorti du sein de Marie, *salvo signaculo virginali. De assumptione B. V. M.*, serm., ii, 2, p. 692. La loi mosaïque concernant *omne masculinum adaperiens vulvam* ne s'applique point à Marie, *quæ est porta clausa ante partum et post partum et in partu*. Pour Marie l'*adapertio vulvæ* doit s'entendre *non quantum ad claustri apertionem*, mais *quantum ad fecundationem*, selon le sens de plusieurs passages de l'Ancien Testament, *Comment. in evang. Lucæ*, ii, 53, t. vii, p. 56.

Au XIVe siècle, Augustin d'Ancône (Agostino Trionfo) († 1328) reproduit l'enseignement de saint Thomas. *Tractatus in salutationem et annuntiationem angelicam et in canticum Deiparæ*, lect. XIII, q. I, dans Alva et Astorga, *Bibliotheca virginalis, Mariæ mare magnum*, Madrid, 1648, t. III, p. 357. — Durand († 1334), sans nier l'intégrité virginale de Marie dans l'enfantement divin, en donne une explication que l'on ne peut accorder avec cette intégrité. Principalement préoccupé de concilier l'intégrité virginale avec son opinion philosophique que deux corps ne peuvent absolument être *in eodem loco*, même par miracle, et ne pouvant admettre que *in nativitate Christi fuerunt duo corpora simul scilicet corpus Christi cum corpore matris*, Durand croit pouvoir affirmer que l'intégrité virginale peut être expliquée sans cette double présence simultanée : *Quia est alius modus possibilis scilicet quod virtute divina fuerit facta dilatatio membrorum et meatum naturalium sine interruptione vel aliqua fractione. In IVum Sent.*, dist. XLIV, q. VI. Cette réponse était peut-être, dans la pensée de l'auteur, une explication assez hypothétique dans le genre des explications certainement peu fondées par lesquelles, au même endroit, il essaye d'expliquer, conformément à son opinion philosophique, l'entrée de Notre-Seigneur au cénacle *januis clausis*. C'est sans doute pour cette raison que cette opinion fut presque entièrement négligée par les théologiens de l'époque. Quant aux quelques auteurs qui s'en occupèrent, ils la rejetèrent comme étant en opposition avec l'enseignement philosophique communément admis, ou comme peu conforme à la doctrine révélée et à la doctrine traditionnelle concernant l'intégrité virginale de la Mère de Dieu. Ce manque de conformité avec l'Écriture et avec l'enseignement traditionnel est indiqué par Pierre de la Palu († 1342). *In IVum Sent.*, dist. XLIV, q. III, Paris, 1514, fol.209 sq. Toutefois sa conclusion est formulée en ce termes très modérés : l'opinion de Durand est contraire à l'exposition commune et il est plus sûr de s'en tenir à une autre explication, fol. 209. De ces expressions très modérées on ne peut conclure que de la Palu ait considéré l'opinion de Durand comme probable : bien que dans les siècles suivants on l'ait plusieurs fois cité en ce sens. On observera d'ailleurs qu'il traite cette question incidemment, en étudiant le problème général de la présence de deux corps *in eodem loco*.

Au XVIe et au XVIIe siècle, le jugement des théologiens sur l'explication de Durand fut encore plus sévère. Selon Barthélemy de Médina († 1581), cette opinion est dangereuse pour la foi. L'enseignement révélé montre que Jésus est venu en ce monde *ex clauso Virginis utero, sicut clauso sepulcro resurrexit, et sicut januis clausis ingressus est ad discipulos. Expositio in IIIam S. Thomæ*, q. XXVIII, a. 2, Venise, 1590, p. 365. — Suivant Vasquez, l'explication de Durand est opposée à la foi catholique, *In IIIam S. Thomæ*, disp. CXXI, c. III, 37. Au jugement de Suarez, l'explication va à l'encontre d'une conclusion théologique certaine, *In IIIam*, t. II, disp. V, sect. II, 13. — Notons, d'ailleurs, qu'à cette époque l'effort principal des théologiens fut de démontrer contre les attaques des protestants, la vérité du dogme catholique sur la virginité de la Mère de Dieu, et de répondre aux difficultés scripturaires ou patristiques qu'on essayait de lui opposer. Ce que firent particulièrement saint P. Canisius († 1597), *De Maria Deipara virgine*, l. II, c. IV-XI, Lyon 1584, p. 94-136; Vasquez, *In IIIam S. Thomæ*, disp. CXXI; Suarez, *In IIIam S. Thomæ*, t. II, disp. V. — Les mêmes positions théologiques furent gardées au XVIIIe et au XIXe siècle.

2. *Le vœu de virginité émis par Marie.* — *a*) La première affirmation formelle du vœu de virginité émis par Marie se rencontre chez saint Augustin. Il déduit cet enseignement de la réponse de Marie à l'archange Gabriel : *Quomodo fiet istud quoniam virum non cognosco?* Luc., I, 34 : *Quod profecto non diceret nisi Deo virginem se antea vovisset. De sancta virginitate*, IV, *P. L.*, t. XL, col. 398; *Serm.*, CCXCI, 5, 6, t. XXXVIII, col. 1318 sq.; voir aussi *Contra Faustum manichæum*, l. XXXIII, 8 sq., t. XLII, col. 470 sq.; *De nuptiis et concupiscentia*, l. XI, t. XLIV, col. 420 sq. — Nous omettons l'affirmation attribuée à Saint Grégoire de Nysse, *In diem natalem Christi*, *P. G.*, t. XLVI, col. 1140, parce que l'authenticité de ce texte reste douteuse. Nous omettons aussi le passage de saint Ambroise, *De instit. virg.*, V, 35 sq., où l'état permanent de virginité est affirmé en Marie, mais sans que le vœu soit expressément indiqué.

Notons encore que le *Protévangile de Jacques* ne parle nulle part du vœu de virginité émis par Marie elle-même. E. Amann, *Le Protévangile de Jacques*, p. 23. Le vœu de Marie est mentionné seulement dans les remaniements latins postérieurs, dans le *Pseudo-Matthieu* qui paraît avoir été compilé à la fin du VIe siècle, *op. cit.*, p. 304, 320, et dans l'*Évangile de la nativité de Marie*, compilé un peu plus tard, p. 354, 360.

L'enseignement de saint Augustin est suivi par S. Bède, *In Lucæ evangelium*, l. I, c. I, *P. L.*, t. XCII, col. 318; Eadmer, *De excellentia B. Mariæ*, IV, *P. L.*, t. CLIX, col. 563; Hugues de Saint-Victor, *De beatæ Mariæ virginitate*, I, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 866 sq.; S. Bernard, *Super Missus est*, hom. II, 1 ; III, 7 : IV, 3, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 61, 74 sq., 80; *In assumptione B. Mariæ virginis*, serm. IV, 6, col. 428; *De duodecim prærogativis b. virginis Mariæ*, 9, col. 434; et communément adopté par les théologiens à partir du XIIe siècle.

b) La seule question controversée depuis le XIIe siècle, fut l'époque à laquelle ce vœu fut fait par Marie au moins d'une manière absolue, et la manière dont ce vœu doit être concilié avec le mariage entre Marie et Joseph.

a. — Pierre Lombard, au XIIe siècle, admit que Marie, avant ses fiançailles avec saint Joseph, avait résolu de garder la virginité sous cette condition, *nisi Deus aliter juberet*. Elle donna ensuite son consentement, ainsi que Joseph, à l'union matrimoniale, avec l'intention de garder la virginité, *nisi Deus aliter inspiraret*. Jusqu'à leur mariage, les deux époux n'avaient point exprimé par des paroles cette volonté absolue de garder la virginité. Ils l'exprimèrent alors et persévérèrent dans la virginité. *Sent.*, l. IV, dist. XXX, 2, *P. L.*, t. CXCII, col. 917.

A l'appui de toute cette assertion, y compris le *nisi Deus aliter juberet*, l'autorité de saint Augustin est citée par Pierre Lombard. En réalité, cette condition n'est point exprimée par l'évêque d'Hippone, ni dans le texte cité plus haut, ni ailleurs. Saint Thomas, dans le *Commentaire sur les Sentences*, raisonne dans le même sens que Pierre Lombard sur la pensée de saint Augustin, l. IV, dist. XXX, q. II, a. 1, quæst. 3 : *Et hoc est quod Augustinus in littera dicit, quod proposuit se perseveraturam virginem, nisi Deus aliter ordinaret.* Mais dans la *Somme théologique* le docteur angélique cite de saint Augustin, dans l'argument *sed contra*, IIIa, q. XXVIII, a. 3, seulement les paroles du livre *De sancta virginitate*, affirmant le vœu de virginité de Marie, sans aucune indication de condition ou de restriction. Toutefois, dans la *Somme théologique* comme dans le *Commentaire sur les Sentences*, saint Thomas admet qu'avant l'union de Marie avec Joseph son vœu de chasteté fut seulement conditionnel, non par manque de décision, mais parce qu'elle attendait une manifestation de la volonté de Dieu à

son égard. Cette manifestation ayant eu lieu, son vœu devint absolu après son union avec Joseph, contractée avec la certitude qu'il n'y aurait aucune dérogation à son vœu. *Sum theol.*, IIIa, q. XXVIII, a. 4, ad 1um; q. XXIX, a. 1, ad 1um. Malgré la distinction ainsi formulée par saint Thomas entre vœu conditionnel et absolu, on peut se demander si, dans sa pensée, le vœu de Marie avant son union avec Joseph, n'était pas en vérité un vœu absolu. La condition *si Deo placet* n'est-elle pas une condition toujours implicitement contenue dans tout vœu, et qui n'empêche point sa nature absolue, dès lors que la volonté, pour ce qui la concerne, est fermement résolue, comme c'était le cas pour Marie, selon la parole formelle du saint docteur? — Saint Bonaventure affirme, sans autre détermination précise et sans aucune indication de condition, que Marie avait émis le vœu de virginité avant ses fiançailles avec saint Joseph. Marie connaissait d'une manière certaine, par inspiration divine ou par une révélation angélique, ou peut-être par le témoignage de saint Joseph, que celui-ci serait le gardien de sa virginité. *In IVum Sent.*, dist. XXVIII, q. VI; dist. XXX, q. II, Quarrachi, 1889, t. IV, p. 696, 710. Et s'il est vrai que le vœu de virginité appartient exclusivement au Nouveau Testament, on doit affirmer que Marie *non pertinebat ad legem sed ad evangelium quod ab ipsa infantia in corde ipsius scripserat Dei digitus, ipse Spiritus Sanctus*, p. 710. Paroles reproduites de saint Bernard et qui laissent entendre que le vœu absolu de virginité avait pu être émis dès l'enfance de Marie. Saint Bonaventure montre aussi que le vœu absolu de Marie n'empêchait aucunement la réalité du mariage avec Joseph : Marie avait vraiment consenti au contrat, avec l'assurance donnée par une révélation du Saint-Esprit ou par le témoignage de Joseph *quod nunquam matrimonium consummaret*, p. 696.

c) Du XIVe au XVIe siècle, la formule de Pierre Lombard et de saint Thomas, relativement au vœu conditionnel fait par Marie avant son union avec saint Joseph, est suivie par beaucoup de théologiens, surtout parce qu'ils la jugent plus apte à expliquer le mariage réel entre Marie et Joseph; voir particulièrement Capræolus, *Defensiones theologiæ divi Thomæ Aquinatis*, l. IV, dist XXX, q. I, a. 1, 2, Tours, 1906, t. VI, p. 506 sq., 512 sq.; Denys le Chartreux, *In Sententias*, l. IV, dist. XXX, q. II, Venise 1584, p. 371 sq.; Cajétan, *In IIIam S. Thomæ*, q. XXVIII, a. 3; q. XXIX, a. 1; Dominique Soto, *In Sent.*, l. IV, dist. XXX, q. II, a. 2, Venise, 1584, t. II, p. 205 sq. — Après saint Bonaventure et Henri de Gand, *Quodlib.* IX, q. XI, le principal défenseur du vœu absolu avant l'union de Marie et de Joseph, fut Duns Scot, *In IVum Sent.*, dist. XXX, q. II, n. 4 sq., *Opera omnia*, Lyon 1639, t. IX, p. 654.

A partir du XVIe siècle, surtout après Vasquez, *In IIIam S. Thomæ*, disp. CXXIV, c. IV, 66 sq., Lyon, 1631, t. II, p. 94 sq.; Suarez, *In IIIam S. Thomæ* t. II, disp. VI, sect. II, 8 sq.; Estius, *In IVum Sent.*, dist. XXX, 4 sq., Paris 1596, t. II, p. 381 sq.; Sylvius *In IIIam S. Thomæ*, q. XXVIII, a. 4, Anvers 1695, t. IV, p. 121, la plupart des théologiens se prononcent en faveur du vœu absolu de Marie même avant son union avec Joseph, et le reportent à l'époque de son enfance. Au XVIIIe siècle, Billuart, *Tract. de mysteriis Christi*, dissert. I, a. 4, constate que cette opinion est commune. Au XIXe siècle presque tous les théologiens y adhèrent. P. Lépicier, *op. cit.*, p. 449 sq.

3° *Conclusions déduites de l'enseignement traditionnel relativement à l'enfantement virginal et au vœu de virginité émis par Marie.* — 1. *Concernant l'enfantement virginal.* — *a*) Suivant les documents précités, c'est une doctrine certaine, enseignée par le magistère ordinaire de l'Église, selon les symboles de foi et l'affirmation constante de la tradition catholique, que Marie dans l'enfantement divin, a gardé une virginité absolue. Nous avons constaté qu'à l'exception de Tertullien, et peut-être d'Origène, qui d'ailleurs ne peuvent, à cause d'autres erreurs, être généralement considérés comme des témoins autorisés, l'enseignement de toute la tradition catholique, sur ce point, a été constant. Nous avons constaté aussi que quelques expressions qui paraissent divergentes, chez plusieurs Pères du IVe siècle, signifient seulement le passage effectif et miraculeux du corps de Notre-Seigneur, accompli par la toute-puissance divine avec un respect absolu de la parfaite virginité de Marie.

b) L'explication théologique de l'enfantement virginal, telle qu'elle est habituellement donnée dans l'enseignement traditionnel, ne présente aucune difficulté réelle. Rien ne s'oppose à ce que l'on admette, grâce à une intervention miraculeuse de la toute-puissance divine, la présence simultanée du corps de Notre-Seigneur et de l'organe parfaitement intègre de Marie, dans l'instant de la naissance miraculeuse. Ce que saint Thomas démontre ainsi. Deux corps ne peuvent être dans un même lieu à cause de leurs dimensions, parce que la matière corporelle est divisée selon ses dimensions, et les dimensions se distinguent d'après leur position dans le lieu. Or Dieu, qui est la cause première de toutes choses, peut conserver les effets dans leur être sans cause prochaine. Comme, dans la sainte eucharistie, il conserve les accidents sans sujet, il peut aussi, dans un corps étendu, conserver la distinction de la matière corporelle et des dimensions, sans la diversité de situation dans le lieu. Par miracle, il peut donc se faire que deux corps soient dans un même lieu : *Unde corpori Christi attribuitur a sanctis quod exivit per clausum Virginis uterum, et quod intravit januis clausis per virtutem divinam. Quodlibel* I, a. 22.

2. *Concernant le vœu de virginité émis par Marie.* — *a*) Bien que l'enseignement de l'Écriture ne prouve point directement, et par lui seul, que la ferme et perpétuelle résolution de Marie de garder la virginité ait été consacrée par un vœu, l'existence de ce vœu, dès avant l'annonciation, doit être tenue pour certaine, selon l'enseignement constant de la tradition catholique, au moins depuis saint Augustin au commencement du Ve siècle. L'existence du vœu est d'ailleurs facilement déduite de l'enseignement scripturaire, si l'on admet, comme il a été dit plus haut, que la virginité de Marie a dû surpasser en perfection celle de tous les autres saints, et que cette perfection supérieure n'a pu lui être assurée que par un vœu perpétuel. Car, selon l'enseignement théologique commun, avec saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXXXVIII, a. 6, ce qui est consacré à Dieu par un vœu possède, par là-même, une perfection plus grande et est assuré, devant Dieu, d'un plus grand mérite.

b) Rien n'empêche d'admettre, de la part de Marie, un vœu absolu de virginité, à une époque bien antérieure à son mariage avec saint Joseph, ou même dès qu'elle eut l'usage de la raison. Il suffit d'admettre, avec les défenseurs de cette opinion, que cette volonté lui fut inspirée par la grâce divine. Cette grâce lui fit comprendre le prix de la parfaite virginité, et lui donna la ferme volonté de l'embrasser, avec une pleine confiance dans la divine Providence pour le parfait accomplissement de cette résolution.

c) Pour concilier, en Marie, le vœu absolu de virginité avec la validité et la licéité du mariage qui l'unissait à Joseph, il suffit d'admettre deux assertions bien fondées des partisans de cette opinion :

a. — La volonté de Dieu demandant ce mariage avait été manifestée à Marie. En même temps l'assurance lui avait été donnée que, Joseph ayant la même

volonté de garder la virginité, il y avait, pour la sienne, une parfaite sauvegarde. — *b*. — Le consentement exprimé eut, comme unique objet, les droits inhérents à l'union matrimoniale, droits qui n'étaient, en eux-mêmes, nucunement empêchés par la volonté mutuelle de ne point s'en servir. Sur cette question voir art. MARIAGE, ci-dessus col. 2144, 2152, 2187, etc.

II. MÉDIATION UNIVERSELLE DE MARIE EN VERTU DE SA MATERNITÉ DIVINE. — La médiation universelle de Marie étant une conséquence de sa maternité divine, telle qu'il a plu à Dieu de la réaliser dans l'ordre actuel, il convient de l'étudier immédiatement après la maternité divine, bien que l'exercice plénier de cette médiation ait été possédé par Marie seulement après son entrée au ciel.

Nous allons donc considérer la médiation universelle de Marie sous le double aspect de l'acquisition et de l'impétration de toutes les grâces, en dépendance de la médiation de son divin Fils

I. MÉDIATION UNIVERSELLE DE MARIE POUR L'ACQUISITION DE TOUTES LES GRACES. — Implicitement contenue dans le Nouveau Testament, cette vérité a été exprimée par la tradition catholique constante.

1° *C'est une vérité implicitement contenue, dans l'enseignement néo-testamentaire.* Luc., I, 26-38. — L'archange Gabriel négocie avec Marie le grand événement duquel doit dépendre le salut du monde. Comme condition pour l'accomplissement de l'incarnation, l'ambassadeur céleste demande le consentement de Marie : il attend la réponse de Marie et s'éloigne seulement après l'avoir obtenue.

Ce qu'il importe surtout d'observer, c'est que l'incarnation pour laquelle le consentement de Marie est demandé, c'est l'incarnation rédemptrice entraînant, pour Marie une participation aux souffrances de son divin Fils et à son œuvre régénératrice. Ce que montrent particulièrement Léon XIII et Pie X.

Par son admirable consentement donné pour tout le genre humain, dit Léon XIII dans l'encyclique *Fidentem piumque* du 20 septembre 1896, Marie a procuré aux hommes leur Sauveur, et pour cette cause elle est une très digne et très acceptée Médiatrice, auprès du Médiateur. Et selon l'enseignement de Pie X, dans l'encyclique *Ad diem illum* du 2 février 1904, c'est à cause de la communion de douleurs et de souffrances entre Marie et Notre-Seigneur, que Marie a mérité de devenir très justement la réparatrice de l'humanité déchue. — Nous allons d'ailleurs constater que la coopération de Marie à notre rédemption, d'après le fait de son consentement à l'incarnation, a été fréquemment affirmée par la tradition catholique.

2° *Enseignement traditionnel.* — *1re période, depuis les temps apostoliques jusqu'au commencement du* Ve *siècle*, caractérisée par une affirmation au moins implicite de la médiation universelle de Marie.

Au IIe et au commencement du IIIe siècle, cette affirmation est virtuellement contenue dans l'antithèse, plusieurs fois répétée, entre Ève qui, par sa désobéissance commise à l'instigation du démon, a été pour toute l'humanité une cause de mort, et Marie qui, par son obéissance à la parole de l'ange, a été pour toute l'humanité une cause de salut. S. Justin, *Dial.*, 100, *P. G.*, t. VI, col. 711; S. Irénée, *Cont. hær.*, III, XXII, 4; V, XIX, 1, *P. G.*, t. VII, col. 958 sq., 1175; Tertullien, *De carne Christi*, 17, *P. L.*, t. II, col. 782. Outre les passages que nous venons de citer de saint Irénée, on remarquera particulièrement deux textes *Cont. hær.*, IV, XXXIII, 4, 11, *P. G.*, col. 1074 sq., 1080, que dom Massuet, col. 1074, avait entendus de la régénération spirituelle procurée à l'humanité par l'intermédiaire de l'Église. Le P. Galtier, *La Vierge qui nous régénère*, dans les *Recherches de science religieuse*, mars-avril 1914, p. 136 sq., a montré que les deux textes doivent s'entendre de la régénération spirituelle provenant de Marie, comme aux deux textes précédemment cités, où Marie, cause de salut pour toute l'humanité, est mise en contraste avec Ève, qui avait été une cause de mort. Comment l'homme, affirme saint Irénée contre les ébionites, deviendra-t-il Dieu en obtenant la régénération surnaturelle, si Dieu ne devient pas homme ou ne se fait pas homme pour le sauver? Comment l'homme abandonnera-t-il la génération de mort produite en lui par le péché, s'il ne passe point à une génération nouvelle, à une régénération merveilleusement et inopinément donnée par Dieu en signe de salut, et causée par la foi de la Vierge : *Quemadmodum autem relinquet mortis generationem, si non in novam generationem mire et inopinate a Deo in signum autem salutis datam, quæ est ex virgine per fidem, regenerationem?* col. 1074 sq. La foi de la Vierge, par laquelle la régénération nous a été procurée, est bien la foi par laquelle Marie a été, pour tout le genre humain, la cause du salut; tandis que, par son incrédulité et sa désobéissance, Ève avait causé notre perte, col. 960, 1175 sq. La régénération qui est *ex virgine per fidem* est aussi la même que celle qui, à ce chapitre est expressément attribuée au sein de Marie, dans cette phrase où il est question du Fils de Dieu fait homme, *purus pure puram aperiens vulvam, cam quæ regenerat homines in Deum, quam ipsa puram fecit*, col. 1080, voir IRÉNÉE (saint), t. VII, col. 2185 sq. Dans la *Demonstratio apostolicæ prædicationis*, 33, Irénée donne la même doctrine, comme le montre J. Bittrémieux, *De mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias*, Bruges, 1926, p. 101 sq.

Au IVe siècle, l'antithèse entre Ève, cause de mort, et Marie, cause de salut ou cause de vie pour toute l'humanité, est reproduite par S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XII, 5, 15, *P. G.*, t. XXXIII, col. 711 : S. Épiphane, *Hær.*, LXXVIII, 18, *P. G.*, t. XLII, col. 728; S. Jérôme, *Epist.*, XXII, 21, *P. L.*, t. XXII, col. 408. Même enseignement chez S. Jean Chrysostome, *Homil. in sanctum Pascha*, 2, *P. G.*, t. LII, col. 768, *Expos. in ps. XLIV*, 7, *P. G.*, t. LV, col. 193. On remarquera particulièrement l'interprétation donnée par ce dernier à Gen., III, 15, annonçant la femme ennemie de tout pacte avec le démon; qui sera, elle et sa race, l'ennemi perpétuel du démon, *In Gen.*, III, hom. XVII, 1, *P. G.*, t. LIII, col. 143. De cet enseignement n'est-il pas évident que Marie, d'où la vie était provenue pour toute l'humanité régénérée est vraiment la mère des vivants, selon l'expression employée par saint Épiphane, *loc. cit.?* Signalons aussi, chez saint Éphrem, l'appellation *post mediatorem mediatrix totius mundi*, dans une prière dont l'authenticité, affirmée par Assémani et Lamy, n'est cependant pas entièrement certaine, *Opera omnia*, édit. Assémani, Rome, 1740, t. III, *græco-lat.*, col. 528, 539; Lamy, *Sancti Ephræm Syri hymni et sermones*, Malines, 1882-1889, t. I, proleg., p. XLIX. A la même époque, saint Ambroise dit expressément que Marie a engendré l'auteur du salut, *De instit. virg.*, XIV, *P. L.*, t. XVI, col. 326 sq., qu'elle a opéré le salut du monde et conçu la rédemption de tous. On observera chez saint Nil († 420), une affirmation qui, toutefois, d'après ce que l'on sait de l'ensemble de ses épîtres, n'est pas d'une authenticité certaine. Ève appelée, après sa création du nom de mère de tous les vivants, était la figure de Marie, la seconde Ève, qui a enfanté Jésus-Christ, la vie des hommes. Marie est vraiment la mère de tous ceux qui vivent selon les préceptes évangéliques, et dont l'âme ne meurt point par l'incrédulité, *Epist.*, II, 266, *P. G.*, t. LXXIX, col. 180.

2e période, depuis le commencement du Ve *jusqu'au*

XIIe siècle, caractérisée principalement par une affirmation assez explicite, quoique encore générale, de la maternité humaine et de la médiation universelle de Marie.

Chez saint Augustin, outre l'antithèse entre Ève, cause de mort, et Marie, source de vie pour toute l'humanité, *De agone christiano*, XXIII, *P. L.*, t. XL, col. 303, on remarque une indication très nette de la maternité humaine de Marie, appelée mère de tous les membres de notre chef Jésus-Christ, *De sancta virginitate*, VI, 6, col. 399. En même temps Augustin signale la coopération de charité donnée par Marie à notre rédemption. *cooperata est caritate ut fideles in Ecclesia nascerentur quæ illius capitis* (Salvatoris) *membra sunt. Loc. cit.*

Saint Pierre Chrysologue appelle Marie *mater viventium per gratiam*, par opppsition à Ève qui a été *mater morientium per naturam. Serm.*, CXL, *P. L.*, t. III, col. 576. Ailleurs, en affirmant que dans l'annonciation l'ambassadeur divin traite avec Marie l'affaire de notre salut ou la réparation du genre humain, le saint docteur laisse bien entendre que Marie est, de quelque manière, associée au plan divin de notre rédemption. *Serm.*, CXLII, col. 579.

Au VIIIe siècle, saint Bède reproduit l'antithèse entre Ève, par laquelle la mort est entrée en ce monde, et Marie, qui y a ramené la vie. *Homil.* I, *in festo annuntiationis B. M.*, *P. L.*, t. XCIV, col. 9; *Homil.* II, *in festo visitationis B. M.*, col. 16 sq.

Saint André de Crète († 720), en faisant ressortir ce même contraste, *In nativit. B. M. homil.*, *P. G.*, t. XCVII, col. 813, appelle Marie médiatrice de la grâce, *In nativit. B. M.*, hom. IV, col. 865; dispensatrice et cause de la vie, *In dormitione S. M.*, III, col. 1108. — Chez saint Germain de Constantinople († 730), même contraste entre Ève et Marie, et surtout affirmation, beaucoup plus explicite de la médiation universelle de Marie que nous étudierons plus loin, et de laquelle nous détachons pour le moment, cette seule phrase, que personne n'a été racheté si ce n'est par la Mère de Dieu. *In dormit. B. M.*, II, *P. G.*, t. XCVIII, col. 349. Saint Jean Damascène († 754) donne à Marie le titre de médiatrice, *In dormit. B. M.*, hom. I, 8, *P. G.*, t. XCVI, col. 713, et affirme que nous lui devons tous les biens qui nous sont conférés par Jésus-Christ. *In dormit. B. M.*, hom. I, 3, 12; hom. II, 16, col. 705, 717, 744. Jean d'Eubée († 744), en expliquant que le serpent devait être écrasé par Marie, enseigne indirectement sa coopération à notre salut. *Sermo in conceptione Deiparæ*, XXI, *P. G.*, t. XCVI, col. 1496. Au IXe siècle, saint Théodore le Studite († 828) reproduit simplement l'antithèse entre Ève et Marie. *In dormit. Deiparæ*, hom. V, 2, *P. G.*, t. XCIX, col. 721.

En Occident, saint Fulbert de Chartres († 1028) ajoute au contraste entre Ève et Marie, *Serm. IX, de annuntiatione*, *P. L.*, t. CXLI, col. 336, cette affirmation indiquant le rôle du consentement de Marie dans l'accomplissement de notre rédemption : *O beata Maria, sæculum omne captivum deprecatur tuum assensum*, col. 337. Saint Pierre Damien († 1072), outre le titre de Mère du rédempteur qu'il donne à Marie, *Serm.*, XLV, *P. L.*, t. CXLIV, col. 741, 743, montre que, dans l'œuvre de notre rédemption, rien ne s'est accompli sans elle, *ita sine illa nihil refectum sit. Serm.*, XI, col. 558. Chez saint Anselme († 1109) se rencontre plusieurs fois cette affirmation que les bienfaits de la rédemption nous sont venus par Marie, *Orat.*, XLVII sq., LII sq., *P. L.*, t. CLVIII, col. 945 sq., 955, 959, 964. Plus explicite encore, Eadmer († 1124) dit que, par ses mérites, Marie a contribué à notre rédemption. *De excellentia B. M.*, IX, XI, *P. L.*, t. CLIX, col. 573, 578 sq. L'enseignement de saint Bernard († 1153) est formel relativement à la coopération de Marie à notre rédemption. Tandis qu'Ève a suggéré notre prévarication, Marie a procuré notre rédemption. *Serm. de XII prærog. B. V. M.*, 2, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 430. C'est par elle que la miséricordieuse main du Tout-Puissant a recréé tout ce qu'elle avait créé. *In festo Pentecostes*, serm. II, 2, col. 328; *In assumptione B. M. V.*, serm. II, col. 417 sq. Aussi Marie est-elle appelée *gratiæ inventrix, mediatrix salutis, restauratrix sæculorum. Epist.*, CLXXIV, 2, t. CLXXXII, col. 333. C'est par son consentement à l'accomplissement du mystère de l'incarnation que notre délivrance a été effectuée : *statim liberabimur si consentis. Super Missus est*, hom. IV, 8, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 83.

3e *période, depuis le milieu du XIIe siècle jusqu'à l'époque contemporaine*, période caractérisée, surtout depuis le XVIe siècle, par la fréquente affirmation très explicite de la coopération de Marie à notre rédemption, consommée par son propre sacrifice consenti au moment de l'annonciation et accompli sur le Calvaire. Nous nous bornerons pour cette longue période, à marquer sommairement le mouvement des idées relativement à la nature de la coopération de Marie et à l'emploi du terme corédemptrice ou d'expressions analogues.

Au XIIe siècle, l'auteur qui parla le plus explicitement sur ce point fut Ernald ou Arnaud de Chartres († 1156). Arnaud loue particulièrement le sacrifice par lequel Marie s'est immolée intérieurement pour le salut du monde. Sacrifice d'holocauste simultanément offert à Dieu par Jésus et Marie, par Jésus *in sanguine carnis*, par Marie *in sanguine cordis, loc. cit.* Ainsi, en commun avec Jésus, Marie causa e salut du monde. *De laudibus B. M. V.*, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 1727. A sa manière, Marie coopérait *ad propitiandum Deum... cum tam propria quam matris vota caritas Christi perferret ad Patrem, cum quod mater peteret, Filius approbaret, Pater donaret. Tract. de VII verbis Domini in cruce*, III, col. 1694 sq. Selon Richard de Saint-Victor († 1173), Marie a désiré, cherché et obtenu le salut de tous. Elle est le salut de tous, parce que par elle le salut de tous a été accompli. *Explic. in Cant. cantic.*, XXVI, *P. L.*, t. CXCVI, col. 483. Adam de Saint-Victor († 1192), dans sa séquence pour la fête de l'Assomption, dénomme Marie *mediatrix hominum, salutis puerpera. Sequentiæ*, XXV, *P. L.*, t. CXCVI, col. 1502.

Au XIIIe siècle Albert le Grand célèbre Marie *coadjutrix et socia Christi.* Pour le genre humain, elle a participé aux souffrances de son divin Fils. Tous les disciples fuyant, elle est restée seule près de la croix. Dans son cœur, elle ressentit les plaies que Jésus ressentait dans son corps. *Mariale sive quæstiones super evang. Missus est*, q. XLII, *Opera omnia*, Paris, 1898, t. XXXVII, p. 81. Marie fut associée à la passion de son divin Fils, *facta fuit ei in adjutorium simile sibi*, pour aider à l'œuvre souveraine de miséricorde et régénérer toute l'humanité. *Op. cit.*, q. CXLVIII, p. 214. — Vers la même époque, Richard de Saint-Laurent loue Marie *devota coadjutrix ad mundi redemptionem. De laudibus B. Mariæ*, III, XII, 5, dans les *œuvres* du B. Albert le Grand, Lyon, 1651, t. XX *b*, p. 96. Saint Thomas émet ce principe si riche en enseignements : Marie, au moment de l'annonce qui lui fut faite par l'ange, exprima son consentement *loco totius humanæ naturæ*, pour l'union entre le Fils de Dieu et la nature humaine. *Sum. theol.*, III^a, q. XXX, a. 1. Un tel consentement ne suppose-t-il point une coopération effective à notre rédemption? Saint Bonaventure dit d'une manière générale que c'est par ses mérites, par ses exemples et par son intercession, que Marie est pour toute l'humanité la porte du ciel. *Serm.*, VI, *de annuntiatione B. V. M. Opera omnia*, Quaracchi, 1901, t. IX, p. 705.

Au XVe siècle saint Bernardin de Sienne († 1444)

enseigne que, quand Marie donna son consentement à l'incarnation, elle comprit que, par ce consentement, elle se consacrait et s'unissait au sacrifice du Rédempteur. *Sermones pro festivitatibus... V. Mariæ*, serm. VII, a. 1, c. III, *Opera omnia*, Paris, 1635, t. IV, p. 126. Par un martyre admirable Marie s'offrit dès lors et se consacra à Dieu, en union avec Jésus s'offrant lui-même en holocauste à son Père. *Serm.*, VIII, a. 2, c. I, p. 131. En donnant ce consentement pour la réparation de toute l'humanité, Marie le donna aussi pour son propre salut. *Serm.*, VIII, a. 1, c. IV, p. 131. Car Marie elle-même eut besoin de rédemption. Saint Antonin de Florence († 1459) nomme Marie *adjutrix nostræ redemptionis et mater nostræ spiritualis generationis. Summa theol.*, part. IV, tit. XV, c. XIV, 2, t. IV, col. 1002. Vers la même époque, Denys le Chartreux († 1471) indique, comme raison providentielle des souffrances de Marie au pied de la croix, la coopération qu'elle devait, selon le plan divin, apporter à notre salut. *De præconio et dignitate Mariæ*, l. III, 25, *Opera*, Tournai, 1908, t. XXXV, p. 563; *De dignitate et laudibus B. M. V.*, l. II, a. XXIII, t. XXXVI, p. 99. C'est par Marie, dit Gabriel Biel, que notre rédemption a été consommée. *De festis divæ virginis Mariæ varii atque eruditi sermones*, XV, Brescia, 1583, p. 82. Pelbart appelle Marie *adjutorium redemptionis*, *op. cit.*, p. 108.

Suivant Clichtove († 1543), Marie, après son divin Fils, peut à sa manière, être appelée rédemptrice et réparatrice du genre humain. Par ses souffrances volontairement acceptées, elle a coopéré à notre rédemption Ainsi elle a souffert, non pour elle-même, puisqu'elle n'avait point de péché; mais pour nous et pour notre salut. *De dolore B. M. V. in passione Filii sui*, XI sq., Paris, 1517, p. 70 sq. Saint Pierre Canisius affirme que, selon la doctrine des Pères qui avec Irénée ont comparé Marie, cause de notre salut, à Ève, cause de notre damnation, la nouvelle Ève doit être comprise parmi les causes secondaires qui ont coopéré à notre rédemption. *Commentarii de verbi Dei corruptelis*, part. II, l. V, c. XXXI, Ingolstadt, 1583, t. II, p. 841.

A cause des attaques des protestants, la coopération de Marie à la rédemption fut particulièrement étudiée par les théologiens à la fin du XVIe et pendant le XVIIe siècle. Suarez montra, par de multiples témoignages de la tradition catholique, que Marie, bien qu'elle ne nous ait point rachetés, et qu'elle ne nous ait rien mérité *de condigno*, a cependant coopéré à notre salut en concevant Jésus-Christ, l'auteur de notre salut, en priant pour nous et en méritant *de congruo* notre salut. *In III*am *S. Thomæ*, t. II, disp. XXIII, sect. I, n. 4. Jean de Carthagène rapporte les deux objections principales que l'on faisait valoir contre la coopération de Marie à la rédemption : on porterait atteinte à la souveraine excellence de la rédemption de Jesus-Christ, seul vrai rédempteur et on pactiserait avec des assertions hérétiques attribuant à Marie le salut du genre humain. Puis il prouve, par de nombreux témoignages, que Marie a vraiment coopéré à notre rédemption. Cette coopération est expliquée dans les termes mêmes de Suarez. La conclusion est que les objections tombent d'elles-mêmes, puisque Jésus seul nous a vraiment rachetés. Marie a coopéré seulement par ses prières, par ses mérites *de congruo*, et en fournissant à Notre-Seigneur le corps qu'il devait immoler pour notre salut, *op. cit.*, l. XII, hom. XI, t. II, p. 30 sq. Même démonstration chez Novato, *op. cit.*, t. I, p. 379 sq. La coopération de Marie a consisté principalement dans l'offrande du sacrifice de son divin Fils pour la rédemption du monde. A cette offrande, Marie joignit ses propres souffrances, endurées avec une très parfaite charité et offertes pour les pécheurs. Ce fut donc une simple participation à la rédemption de Jésus-Christ, la seule rédemption véritable. Même enseignement chez Christophe de Vega, *op. cit.*, t. II, p. 441 sq. Théophile Raynaud, tout en admettant la réalité de la coopération de Marie à notre rédemption, insiste pour que cette doctrine soit bien comprise : *Non sunt tamen ista vel passim pronuenda vel absque convenienti interpretatione.* Toute notre rédemption, formellement accomplie par Jésus-Christ seul, n'a eu besoin d'aucun complément offert par Marie, *op. cit.*, *Opera*, t. VI, p. 224 sq. Selon Georges de Rhodes, Marie peut être appelée véritablement rédemptrice du monde, avec dépendance de Jésus-Christ. En vertu de ses mérites, et *de congruo*, elle a mérité tout ce que Jésus-Christ a mérité pour nous, d'une manière principale et *de condigno*. *Op. cit.*, t. II, p. 265 sq.

Dans son IVe *sermon sur la fête de l'Annonciation*, Bossuet explique comment Marie a coopéré à notre salut par le consentement qu'elle a donné à l'accomplissement du mystère de l'incarnation. Bourdaloue, dans un sermon sur *la dévotion à la sainte Vierge* prononcé en la fête de l'Assomption, justifie particulièrement, d'après l'autorité de saint Bernard, le titre de médiatrice et de réparatrice des hommes donné à Marie, et celui de coadjutrice de Dieu dans l'accomplissement de notre salut. Même enseignement dans son deuxième sermon sur l'annonciation.

Au XVIIIe siècle, Trombelli († 1784) montre que le titre de rédemptrice, ou de réconciliatrice du genre humain, peut être donné à Marie, non dans le sens strict qui convient à Jésus seul; mais dans un sens large et non rigoureux, parce qu'elle a coopéré à l'œuvre de notre rédemption par le consentement qu'elle a donné à l'incarnation. *De cultu publico ab Ecclesia B. Mariæ exhibito*, diss. VIII, dans Bourrassé, t. IV, col. 285 sq. Sedlmayr justifie également le titre de coopératrice à la rédemption, ou de corédemptrice, donné à Marie, *op. cit.*, dans Bourrassé, t. VII, col. 1275 sq.

Au XIXe siècle, le même enseignement est communément donné par les théologiens.

Ventura, *La mère de Dieu, mère des hommes*, Lyon, 1845, p. 293 sq.; Jeanjacquot, *Simples explications sur la coopération de la très sainte Vierge à l'œuvre de la Rédemption*, Paris, 1868; cardinal Pie, *Œuvres*, Poitiers, 1866, t. III, p. 428; cardinal Billot, *De Verbo incarnato*, 3e édit., Rome, 1900, p. 366; Lépicier, *op. cit.*, p. 530 sq.; *L'immaculée Mère de Dieu corédemptrice du genre humain*, Turnhout, 1906; Janssens, *op. cit.*, p. 499 sq., 786 sq.; Terrien, *La mère des hommes*, Paris, 1902, t. I, p. 347 sq.; Depoix, *op. cit.*, p. 178 sq.; Campana, *Maria nel dogma cattolico*, Turin, 1909, p. 129 sq.; P. Hugon, *Tractatus de B. Virgine Deipara*, *Tractatus dogmatici*, Paris, 1920, t. III, p. 476 sq.; J. Bittrémieux, *op. cit.*, p. 16-133,

Cependant quelques théologiens, comme Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Fribourg-en-B., 1882, t. III, p. 594 sq., tout en admettant que Marie a coopéré à la rédemption par son consentement donné à l'incarnation, et qu'elle a mérité *de congruo* tout ce que Notre-Seigneur a mérité pour nous *de condigno*, estiment que l'expression corédemptrice ou coopératrice à la rédemption, bien que susceptible d'un sens très vrai, doit être employée avec quelque restriction ou doit être omise. Voir aussi *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1907, p. 799.

En terminant cette esquisse historique, il est utile de rappeler que la coopération de Marie à notre rédemtion a été affirmée par le magistère ordinaire des souverains pontifes, notamment de Léon XIII et de Pie X. Dans l'encyclique de Léon XIII *Adjutricem populi*, du 5 septembre 1895, Marie est appelée *sacramenti humanæ redemptionis patrandi administra* et *reparatrix totius orbis*. Pie X, dans l'encyclique *Ad diem illum*, du 2 février 1904, affirme que, par la com-

munion de douleurs et de volonté entre Jésus et Marie, celle-ci a mérité de devenir très dignement la réparatrice de l'humanité déchue : *Promeruit illa ut reparatrix perditi orbis dignissime fieret.*

3° *Conclusions doctrinales.* — 1re *conclusion concernant le fait de la coopération de Marie à la rédemption,* par le consentement qu'elle donne à l'incarnation rédemptrice.

a) Implicitement indiqué dans l'antithèse patristique entre Ève et Marie, souvent affirmé, selon l'enseignement scripturaire, par les théologiens depuis saint Bernard et saint Thomas, le consentement de Marie à notre rédemption est expressément enseigné par Léon XIII et Pie X. Dans l'encyclique *Fidentem piumque* du 20 septembre 1896, Léon XIII déclare que Marie a coopéré à notre réconciliation avec Dieu, quand elle a causé la venue de notre divin Sauveur, par son assentiment donné, pour toute la nature humaine, sur la demande du messager céleste. Suivant l'enseignement de Pie X dans l'encyclique du 2 février 1904, Marie, par une parfaite communion de vie et de souffrances entre elle et son divin Fils, a mérité d'être la réparatrice de l'humanité déchue, et la dispensatrice de tous les dons que Jésus nous a acquis par sa mort et par son sang.

b) A cause des fins providentielles pour lesquelles il était demandé, et pour qu'il pût être dignement associé au sacrifice intime de Notre-Seigneur, le consentement de Marie à l'incarnation dut porter, au moins en substance, sur l'incarnation telle qu'elle devait être réalisée, avec le sacrifice de la croix auquel elle était ordonnée, avec la part de souffrance qui devait en résulter pour Marie. Cette éminente connaissance était nécessaire pour qu'à cette fin Marie pût ordonner tous ses mérites, et qu'avec un très pur amour de sacrifice et d'immolation elle fût dignement associée, ne fût-ce qu'à titre secondaire, au sacrifice de son divin Fils. C'est ce que suggère la parole de Pie X, que nous venons d'entendre, louant la parfaite communion de douleurs et de volonté entre le Fils et la mère.

c) Comme conséquence de cette intime communion entre Marie et son divin Fils, le consentement, exprimant sa participation au sacrifice rédempteur, dut, dans son âme comme dans celle de Notre-Seigneur, être comme incessamment présent, par une constante rénovation, jusqu'à la pleine et suprême consommation du Calvaire. C'est encore ce qu'indique, dans la même encyclique, l'affirmation de Pie X, que Marie eut la charge de garder et de nourrir la divine victime et de l'offrir, au moment voulu, à l'autel du sacrifice. D'où, entre le Fils et la mère, une constante association de douleurs et de volonté, méritant qu'à tous deux l'on applique la parole du Prophète : *Defecit in dolore vita mea et anni mei in gemitibus.* Ps. xxx, 11.

d) Très grand fut le mérite d'un consentement si parfait, incessamment renouvelé avec une si excellente charité, unissant Marie à son divin Fils, jusqu'à la consommation suprême du Calvaire. Les mérites ainsi acquis ne pouvaient, comme ceux de Notre-Seigneur, seul médiateur principal, être des mérites stricts, *de condigno.* Mais, dans leur sphère propre, comme mérites de convenance, *de congruo,* ils s'étendirent effectivement à l'humanité tout entière, comme nous venons de l'entendre de Pie X.

2e *conclusion concernant la nature de la coopération de Marie à notre rédemption.* — *a*) Nécessairement subordonnée à la médiation souveraine de son divin Fils, la coopération de Marie fut toujours secondaire et dépendante.

Coopération secondaire, supposant que tout le mérite *de condigno* du sacrifice rédempteur provient de Notre-Seigneur seul, puisque c'est une vérité de foi que Jésus est l'unique rédempteur et médiateur. A ses mérites toute grâce est principalement due, comme le montre saint Thomas, *Sum. theol.,* IIIa, q. XLVIII, a. 5, comme l'enseigne le concile de Trente, sess. v, *Decret. de peccato originali,* can. 3; comme le déclare Pie X dans l'encyclique déjà citée : *Equidem non diffitemur horum erogationem munerum privato proprioque jure esse Christi; siquidem et illa ejus unius morte nobis sunt parta et ipse, pro potestate, mediator Dei atque hominum est.* Coopération toujours très dépendante de la médiation souveraine de Notre-Seigneur, en ce sens que le consentement, par lequel Marie coopéra à notre rédemption, fut donné par elle avec l'aide de grâces provenant de la rédemption accomplie par Jésus-Christ; et qu'il en fut de même pour tous ses mérites et satisfactions *de congruo.* Car Notre-Seigneur est, selon l'enseignement de la foi, le seul médiateur de qui toute grâce procède : *De plenitudine ejus omnes nos accepimus.* Joa., I, 16.

b) Coopératrice de notre rédemption, Marie a été elle-même, rachetée par Notre-Seigneur, non d'une rédemption libératrice comme le reste des créatures, mais d'une rédemption préservatrice provenant d'une grâce toute particulière. C'est une vérité définie par l'Église que Marie a été *intuitu meritorum Christi Jesu salvatoris humani generis, ab omni originalis culpæ labe præservata immunis.* Denzinger-Bannwart, n. 1641. Vérité bien exprimée aussi dans l'oraison pour la fête de l'Immaculée Conception : *Quæsumus, ut qui ex morte ejusdem Filii tui prævisa eam ab omni labe præservasti,* etc.

3e *conclusion concernant le titre de corédemptrice donné à Marie.* — *a*) Bien que les documents pontificaux n'aient point cette expression, ils ont des termes équivalents. Dans l'encyclique *Adjutricem populi,* du 5 septembre 1895, Léon XIII appelle Marie *sacramenti humanæ redemptionis patrandi administra* et *reparatrix totius orbis.* Pie X, dans l'encyclique du 2 février 1904, donne à Marie le titre de *reparatrix perditi orbis;* titre d'autant plus significatif que le souverain pontife affirme, au même endroit, la communion de douleurs et de volonté entre la mère et le Fils.

b) Le mot corédemptrice signifiant, par lui-même, une simple coopération à la rédemption de Jésus-Christ, et ayant reçu, depuis plusieurs siècles, dans le langage théologique, le sens très déterminé d'une coopération secondaire et dépendante, selon les témoignages précités, il n'y a point de difficulté sérieuse à s'en servir, à condition que l'on ait soin de l'accompagner de quelques expressions indiquant que le rôle de Marie, dans cette coopération, est un rôle secondaire et dépendant. Cette précaution peut être souvent opportune, soit dans le langage théologique, soit surtout dans l'enseignement des fidèles et dans la polémique avec les non catholiques.

4e *conclusion concernant la participation de Marie au sacerdoce de Jésus.* — *a*) C'est une conclusion théologique certaine, que Marie coopéra, de quelque manière, à l'acte principal du sacerdoce de Jésus-Christ, en donnant comme l'exigeait le plan divin, son consentement au sacrifice de la croix, tel qu'il a été accompli par Jésus-Christ.

Selon l'enseignement de saint Thomas, *Sum. theol.,* IIIa, q. XXII, a. 2, l'acte principal du sacerdoce de Jésus-Christ a été l'acte par lequel Jésus s'est offert en sacrifice pour la rédemption du monde. Dès le premier moment de son incarnation, il eut la volonté d'accomplir ce sacrifice; mais la parfaite consommation à laquelle, selon le plan divin, était attachée notre rédemption, eut lieu seulement sur le Calvaire. Ce fut par ce sacrifice suprême que Jésus remplit

véritablement sa fonction de prêtre ou de réconciliateur du monde avec Dieu, qu'il expia tous les péchés de l'humanité, et qu'il mérita pour elle *de condigno* tous les dons divins. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. XXII, a. 1, 3.

A cet acte principal du sacerdoce de Jésus-Christ, Marie coopéra par le consentement qu'elle donna, au moment de l'annonciation, à l'incarnation telle qu'elle devait être réalisée avec le sacrifice de la croix comme conséquence, et avec la communauté de souffrances qui devait exister entre la mère et le Fils pendant toute la vie de Jésus, jusqu'à la consommation du suprême sacrifice du Calvaire. Le consentement de Marie, qui devait avoir pour conséquence une communion ininterrompue de souffrances entre la mère et le Fils, était une condition effectivement nécessaire pour l'accomplissement du sacrifice de la croix. Nous l'avons constaté en étudiant, dans l'enseignement traditionnel, la coopération de Marie à notre rédemption. Donc Marie, en remplissant fidèlement cette condition, dans toute son intégrité, jusqu'aux souffrances extrêmes endurées au pied de la croix, coopéra, d'une manière secondaire, au sacrifice rédempteur ou à l'acte principal du sacerdoce de Jésus-Christ.

b) Marie coopère encore incessamment à la collation de toutes les grâces que Notre-Seigneur, souverain prêtre, ne cesse d'appliquer, comme fruit de la rédemption, à toute l'humanité. Comme l'indique saint Thomas, *Contra gent.*, l. IV, c. 76, c'est Notre-Seigneur, souverain prêtre, qui applique lui-même dans les sacrements, par l'intermédiaire des prêtres qui agissent en vertu de son propre pouvoir, les grâces qu'il nous a méritées par sa passion. Par sa médiation, Marie y coopère puisque c'est par elle que l'on obtient les faveurs nécessaires pour se disposer à une digne réception des sacrements.

c) A cause de cette coopération à l'acte principal du sacerdoce de Jésus-Christ, ainsi qu'à la constante application faite par Notre-Seigneur, souverain prêtre, de toutes les grâces méritées par sa passion, Marie peut être légitimement appelée *Virgo sacerdos*, vierge-prêtre, en prenant l'expression *sacerdos* dans le sens d'un adjectif indiquant ainsi, par lui-même, une simple participation au sacerdoce principal de Jésus-Christ dans le double sens indiqué. C'est en ce sens d'une simple participation au sacerdoce de Jésus-Christ qu'un théologien du XVIIᵉ siècle expliquait déjà cette expression : *Sacerdos quia, in morem sacerdotis, cum Filio sacerdote sacrificium faciens, æterno Patri obtulit redemptionis hostiam.* Reichenberger, *op. cit.*, p. 116. On comprend d'ailleurs qu'il y ait une corrélation intime entre cette expression et celle de médiatrice ou de corédemptrice. Par le fait que Marie a coopéré et coopère encore à l'œuvre de médiation accomplie par Notre-Seigneur, seul vrai médiateur, par le fait qu'elle a coopéré secondairement à l'œuvre de la rédemption accomplie par Jésus, seul vrai Rédempteur, elle a, dans la même mesure et pour les mêmes raisons, coopéré et coopère encore à l'œuvre de Jésus souverain prêtre. Comme ces trois titres sont, pour Notre-Seigneur, des titres corrélatifs intimement liés l'un à l'autre, ils le sont également pour Marie, dès lors qu'on les emploie pour indiquer une simple coopération secondaire de Marie, ou pour marquer une simple participation à un titre de Notre-Seigneur. Pie X, le 9 mai 1906, a approuvé, en l'enrichissant d'une indulgence, une prière à Marie où, entre autres titres, se rencontre celui de *Virgo sacerdos*. E. Hugon, *La Vierge-prêtre, examen théologique d'un titre et d'une doctrine*, Paris, 1911, p. 36.

d) Le sens théologique que nous venons d'indiquer peut être attribué aux textes que l'on rencontre chez les auteurs ecclésiastiques, particulièrement à partir du XVIIᵉ siècle. Textes où le titre *Virgo sacerdos*, ou quelque titre similaire, est donné à Marie, et pour lesquels on peut particulièrement consulter le P. Hugon, *op. cit.*, p. 7 sq.; J. Grimal, S. M., *Le sacerdoce et le sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 3ᵉ édit., Paris, 1923, p. 109 sq.; Van den Berghe, *Marie et le sacerdoce*, Bruxelles, 1872; P. Belon, S. M., *La corédemption mariale réalisée*, rapport lu au Congrès marial de Guingamp, 1911. On remarquera aussi dans le cardinal Pie, *Œuvres*, t. III, p. 428, l'appellation qu'il donne à Marie, de corédemptrice du Calvaire et d'associée au sacerdoce et au sacrifice de l'Agneau.

II. MARIE MÉDIATRICE UNIVERSELLE POUR L'IMPÉTRATION DE TOUTES LES GRACES. — Simple application de la médiation de Marie pour l'acquisition de toutes les grâces, sa médiation pour leur impétration a le même fondement scripturaire, le même appui dans la tradition catholique et dans l'approbation de l'Église.

1° Son *fondement scripturaire* est la vérité souvent affirmée que l'incarnation rédemptrice à laquelle Marie donna son consentement est la source constante de toutes les grâces conférées à l'humanité entière. Au témoignage de l'Évangile, Notre-Seigneur est venu pour que tous possèdent la vie et qu'ils la possèdent très abondamment. Joa., x, 10. Il donne l'eau jaillissant jusqu'à la vie éternelle. Joa., IV, 14. Il est la voie, la vérité et la vie; si ce n'est par lui, personne ne vient au Père. Joa., XIV, 6. Il est la vigne et nous sommes les sarments; sans lui nous ne pouvons rien. Joa., XV, 5.

Suivant saint Paul, c'est par Notre-Seigneur que la justification est conférée à tous, Rom., v, 18 sq. Par Notre-Seigneur, nous vivons d'une vie nouvelle, VI, 4 sq. Par lui, tout le corps de l'Église, bien ordonné et formant un solide assemblage, tire son accroissement selon la force qui convient à chaque partie, et s'édifie lui-même dans la charité comme un organisme plein de vie, Eph., IV, 16; voir aussi Eph., II, 21 sq., Col. II, 19. Même enseignement dans saint Pierre, I Pet., I, 3.

Cette conséquence très autorisée, et découlant de l'enseignement scripturaire, nous l'avons rencontrée dans l'enseignement de Pie X, déclarant que c'est à cause de la communion de douleurs et de sacrifice entre Marie et Notre-Seigneur, que Marie a mérité de devenir très justement la réparatrice de l'humanité et aussi la dispensatrice de toutes les grâces que Jésus-Christ nous a acquises par son sang. C'est à cette vérité scripturaire, comme nous allons le constater, que la tradition catholique rattache le plus souvent sa doctrine, particulièrement explicite à partir du XIIᵉ siècle.

2° *Enseignement traditionnel. — 1ʳᵉ période, depuis les temps apostoliques jusqu'au VIIIᵉ siècle*, caractérisée par une affirmation seulement générale de la médiation universelle de Marie ou de sa maternité à l'égard de tous les chrétiens. — Comme nous l'avons constaté au paragraphe précédent, la médiation universelle de Marie, autant qu'elle est contenue dans l'antithèse entre Ève, cause de mort pour toute l'humanité, et Marie, cause de son salut, est explicitement affirmée par Justin, Irénée, Tertullien, Cyrille de Jérusalem, Jean Chrysostome, Épiphane, et Ambroise. — La maternité de Marie à l'égard de tous les membres de Jésus-Christ, notre Sauveur et notre chef, est particulièrement affirmée par saint Augustin et saint Pierre Chrysologue.

Nous allons constater, dans les périodes subséquentes, que ces affirmations contenaient, en réalité, les conclusions très explicites que les théologiens en déduisirent ultérieurement et qui ont eu l'approbation du magistère ordinaire de l'Église.

2° *période du VIIIe au XVe siècle*, caractérisée, surtout depuis le XIIe siècle, par une affirmation explicite, quoique générale, de cette vérité que toutes les grâces sont données à l'humanité tout entière par l'intermédiaire de Marie.

Du VIIIe au XIIe siècle, cette affirmation explicite se rencontre seulement quelquefois, à côté de nombreux textes affirmant, d'une manière générale, la médiation universelle de Marie. Nous signalerons particulièrement, au VIIIe siècle, saint Germain de Constantinople († 730), selon lequel personne n'est sauvé si ce n'est par la Mère de Dieu, personne n'échappe aux dangers, si ce n'est par elle, personne n'obtient miséricordieusement les dons de Dieu si ce n'est par celle qui a porté Dieu. *In dormit. B. M.*, serm. II, *P. G.*, t. XCVIII, col. 349.

Au XIe siècle, Jean d'Euchaïtes (Mauropus) appelle Marie la dispensatrice de tous les biens que nous possédons. « Par elle nous vivons, nous nous mouvons et nous existons. » *In SS. Deiparæ dormit.*, *P. G.*, t. CXX, col. 1109 sq. Vers la même époque, en Occident, saint Anselme († 1109) enseigne que Marie est la mère de tous ceux qui croient en Dieu, et que, sans elle, *nihil pietatis est nihilque bonitatis*, *Orat.*, XLVII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 945; que, si elle se tait, *nullus orabit, nullus juvabit;* que, si elle prie, *omnes orabunt, omnes juvabunt. Orat.*, XLVI, col. 944.

Au XIIe siècle, saint Bernard enseigne, sans aucune restriction, cette loi générale de la divine Providence, qu'en ce qui concerne le salut de l'humanité chretienne Dieu a voulu que tout ce qu'il donne passât par les mains de Marie. *Serm.*, III, *in vigilia Nativitatis Domini*, 10, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 100. Dieu a posé en Marie la plénitude de tout bien, de telle sorte que tout ce qu'il y a en nous d'espérance, de grâce, de salut, nous sachions que c'est d'elle que tout cela provient. *Serm. in nativit. B. V. M.*, *de aquæductu*, 6 sq., col. 441. Ce n'est point que Dieu ait été impuissant á nous communiquer sa grâce sans cet aqueduc, mais il a voulu nous la procurer par ce moyen. Nous devons donc tout offrir á Dieu par les mains si recommandables de Marie. *Ideoque modicum istud quod offerre desideras, gratissimis illis et omni acceptione dignissimis Mariæ manibus offerendum tradere cura, si non vis sustinere repulsam*, col. 448.

Au XIIIe siècle, Albert le Grand appelle Marie porte du ciel, *quia per eam exivit quidquid gratiæ unquam creatum, vel increatum, in hunc mundum venit vel venturum fuit. Mariale*, q. CXLVII, *Opera omnia*, Paris, 1898, t. XXXVII, p. 211. Selon Richard de Saint-Laurent, vers la même époque, Marie est le cou mystique de l'Église, par lequel Jésus, la médecine de nos âmes, vient á nous, *De laudibus B. M. V.*, l. V, c. II, n. 39, dans les *Opera omnia* d'Albert le Grand, Paris, 1898, t. XXXVI, p. 302. Marie est aussi l'aqueduc par lequel les dons célestes doivent constamment descendre de Dieu aux hommes, l. IX, c. XV, n. 2, p. 441. Vincent de Beauvais († 1264) reproduit la doctrine de saint Bernard. *Opusculum laudum Virginis Mariæ*, c. CXXVIII sq., Bâle, 1481, s. p. Selon saint Thomas, c'est un privilège propre á l'humanité de Jésus-Christ, d'avoir eu la plénitude de la grâce, de manière á la faire rejaillir sur l'humanité tout entière, selon la parole de saint Jean : *de plenitudine ejus omnes nos accepimus.* Mais Marie a obtenu une telle plénitude de grâce qu'elle a été *propinquissima auctori gratiæ ita quod eum qui est plenus omni gratia in se reciperet, et cum pariendo quodammodo gratiam ad omnes derivaret. Sum. theol.*, IIIa, q. XXVII, a. 5, ad 1um. Marie participant ainsi, à cause de sa maternité divine, à la double plénitude de grâce de Jésus-Christ, plus parfaitement qu'aucune autre créature, est donc vraiment médiatrice de la grâce dans toutes les âmes. Saint Thomas nous montre ainsi le véritable principe théologique duquel procède l'universelle médiation de Marie dans la distribution de toutes les grâces. Dans son commentaire sur la salutation angélique, il explique cette plénitude de grâce en Marie, *quantum ad refusionem in omnes homines.* Avoir la grâce autant qu'il suffit *ad salutem multorum* est une grande chose pour le commun des saints. Mais, en Jésus et en Marie, est la plus grande perfection, qui est d'avoir la grâce en telle abondance qu'elle suffise *ad salutem omnium hominum de mundo.* Saint Thomas parle ici non seulement de l'acquisition, mais aussi de la distribution des grâces. En tout danger, ajoute-t-il, nous pouvons, de cette glorieuse Vierge, obtenir le salut et nous pouvons, *in omni opere virtutis*, avoir son secours. *Expositio super salutat. angel.*

Saint Bonaventure († 1274) explique, dans son commentaire sur saint Luc, en quel sens Marie est appelée porte du ciel, *quia nullus potest jam cœlum intrare nisi per Mariam transeat tanquam per portam.* A elle nous devons donc avoir constamment recours, afin que par elle qui, au-dessus de toutes les femmes, a, devant Dieu, trouvé grâce et miséricorde, nous trouvions grâce et nous obtenions miséricorde *in auxilio opportuno. Comment in Luc.*, c. I, n. 70: c. II, n. 37. *Opera omnia*, Quaracchi, 1895, t. VII, p. 27, 52. Conrad de Saxe († 1279), dans son *Speculum B. M. V.*, souvent attribué à saint Bonaventure, affirme, à la suite de saint Bernard, que, par les mains de Marie, nous avons tout le bien que nous possédons. Et il demande, comme l'abbé de Clairvaux, que par les mains de cette auguste souveraine nous offrions à Dieu tout le bien que nous faisons. *Speculum B. M. V.*, lect. III, Quaracchi, 1904, p. 40. Selon Jacques de Voragine († 1298), commme toute la nourriture descend dans le corps *a capite mediante collo*, ainsi c'est par Marie que tous les dons de Dieu nous viennent de Jésus-Christ. *Mariale*, serm. IX, Lyon, 1688, p. 90.

Au XIVe siècle, Raymond Jordan mentionne la loi providentielle d'après laquelle Marie est notre avocate auprès du Fils, comme le Fils l'est auprès du Père, et il appelle Marie la trésorière des grâces de Dieu. *Contemplationes de B. Virgine*, prolog., dans la *Summa aurea*, t. IV, col. 851 sq.

Au XVe siècle, le chancelier Gerson († 1429) appelle Marie notre avocate, notre médiatrice, par les mains de laquelle, selon l'enseignement de saint Bernard, Dieu a résolu de donner tout ce qu'il donne à ses créatures. *Serm. de annuntiatione B. M. V.*, IV, *Opera omnia*, Anvers, 1706, t. III, col. 1366. Saint Bernardin de Sienne († 1444) proclame expressément que *nulla gratia de cœlo nisi ea dispensante ad nos descendit. Sermones pro fest. SS. et V. M.*, serm. XIII, a. 3, c. III, *Opera omnia*, Paris, 1635, t. IV. p. 165. Comme toutes les grâces communiquées au genre humain ont Dieu comme auteur, et Jésus-Christ comme médiateur général, elles ont aussi Marie pour dispensatrice générale. *Nam ipsa est collum capitis nostri per quod omnia spiritualia dona corpori ejus mystico communicantur. Sermones feriales*, serm. X, 3, t. I, p. 483. Biel fait sienne la doctrine si explicite de saint Bernard. *Sacri canonis missæ lucidissima expositio*, lect. XXXII, Brescia, 1576, p. 226 sq.; *De festis divæ virginis Mariæ varii atque eruditi sermones*, serm. XV, Brescia, 1583, p. 82 sq. Même doctrine á cette époque chez Bernardin de Busti, *op. cit.*, fol. 336, et Pelbart, *op. cit.*, p. 198, 205, et au commencement du XVIe siècle chez J. Viguier († 1553), *De annuntiatione dominica, Institutiones*, Venise, 1560, n. 274.

3e *période, de la fin du XVIe siècle jusqu'à l'époque actuelle*, caractérisée par un notable progrès théologique dans la démonstration et dans l'explication de cette vérité, que dans le plan actuel de la Providence,

toutes les grâces sont données à l'humanité tout entière par l'intercession de Marie. Ce progrès fut occasionné principalement au XVIe siècle par les attaques des protestants contre la dévotion à Marie, et au XVIIe siècle par l'opposition que l'enseignement traditionnel rencontra chez les partisans des *Monita salutaria*.

a) La démonstration théologique de cet enseignement traditionnel fut appuyée principalement sur les nombreux témoignages affirmant, surtout depuis saint Bernard, la médiation universelle de Marie dans la distribution de toutes les grâces. Parmi les théologiens qui se servirent de ces témoignages, nous citerons particulièrement à la fin du XVIe et au XVIIe siècle, Bellarmin, *Concio* XLII, *De nativitate B. M. V.*, *Opera omnia*, Naples, 1861, t. V, p. 298; Jean de Carthagène († 1617), *De arcanis Deiparæ et Joseph*, l. XIV, hom. XVII, Anvers, 1622, t. II, p. 122 sq.; Suarez, *In IIIam*, t. II, disp. XXIII, sect. III, n. 5; Novato, *op. cit.*, t. II, p. 385 sq.; Petau, *De incarnatione*, l. XIV, c. IX, *De theologicis dogmatibus*, Anvers, 1700, t. VI, p. 237 sq.; Christophe de Vega, *op. cit.*, t. II, p. 402 sq.; Reichenberger, *Mariani cultus vindiciæ*, animadv., XX, Prague, 1677, p. 92 sq.; Bossuet, dans son *Sermon sur la dévotion à la très sainte Vierge*, prêché à la cour en la fête de la Conception de Marie; dans son quatrième sermon, pour l'Annonciation, et dans son discours aux religieuses de Sainte-Marie en la fête de la Visitation; Bourdaloue dans son sermon déjà cité sur la dévotion à la très sainte Vierge.

Au XVIIIe siècle, Benoît Plazza († 1761), *Christianorum in sanctos sanctorumque reginam devotio*, part. II, c. V, Palerme, 1751, p. 294 sq.; Sedlmayr, *op. cit.*, dans Bourrassé, t. VIII, p. 63 sq., 192 sq.; S. Alphonse de Liguori, *Gloires de Marie*, part. I, c. V, VI; part. II, discours Ve.

b) En même temps que l'on apportait des arguments théologiques, on donnait à la thèse des précisions nouvelles, déduites de l'enseignement des siècles précédents. — *a*. — Marie est médiatrice de toutes les grâces seulement par son intercession, Novato, *op. cit.*, t. II, p. 383, 385; Petau, *op. cit.*, p. 241; Vega, *op. cit.*, t. II, p. 403, 405; Georges de Rhodes, *op. cit.*, t. II, p. 267; Reichenberger, *op. cit.*, p. 103 sq., 122 sq.; Plazza, *op. cit.*, p. 253 sq.; S. Alphonse de Liguori, *Gloires de Marie*, part. I, c. V. Ainsi la médiation de Marie, loin de diminuer celle de Jésus-Christ, sert plutôt à la faire ressortir davantage, puisque Marie doit prier son divin Fils pour obtenir de lui toutes les grâces qui nous sont concédées. Suarez, *In IIIam*, t. II, disp. XXIII, sect. III, n. 3. En conséquence, on prit soin de montrer, contre les partisans des *Monita salutaria*, et contre les jansénistes qui s'employaient à la correction de la liturgie romaine, que, dans la liturgie de l'Église ou dans quelques ouvrages théologiques ou ascétiques ou de dévotion populaire, les expressions qui, prises très littéralement, attribueraient à Marie, relativement à la distribution des grâces, un pouvoir dépassant le pouvoir d'intercession, ont toujours été comprises par l'Église, ou par leurs auteurs respectifs, dans le sens restreint d'une médiation d'intercession.

b.— La loi providentielle qui établit Marie médiatrice d'intercession n'exige point que pour l'obtention de chaque grâce, on recoure directement à elle par la prière. Par son intercession, Marie peut nous obtenir le secours de la grâce, sans que nous la priions, ou sans que nous la priions directement. Novato, *op. cit.*, t. II, p. 386; Plazza, *op. cit.*, p. 301. Comme conséquence de cette loi providentielle, les autres saints doivent, dans leur intercession auprès de Dieu, avoir, eux-mêmes, recours à la médiation de Marie. Suarez, *In IIIam*, disp. XXIII, sect. III, n. 5; Novato, *op. cit.*, t. II, p. 385. Il ne s'ensuit point, cependant, que la prière à d'autres saints doive être délaissée. L'Église elle-même nous donne l'exemple de cette prière; et les autres saints peuvent nous aider à obtenir la protection de Marie. Suarez, *In IIIam*, disp. XXIII, sect. III, n. 5. De plus, toute prière faite directement aux saints, ou à Dieu lui-même, contient implicitement une prière à Marie, puisque, selon l'ordre providentiel, toutes ces demandes doivent être accompagnées des prières de Marie. Novato, *loc. cit.*

c) Depuis le commencement du XVIe siècle jusqu'à l'apparition des *Monita salutaria* en 1673, Théophile Raynaud est le seul théologien catholique qui fasse opposition à l'enseignement traditionnel. Après avoir rapporté des textes de la tradition en faveur de cet enseignement et l'avoir qualifié de *sententia satis pia*, Raynaud ajoute qu'il ne voit pas sur quoi l'on peut fonder cette assertion, que Marie a mérité *de congruo*, et qu'elle obtient par ses prières, toutes les grâces concédées par Dieu à l'humanité. Il pense que les documents traditionnels doivent plutôt s'entendre en ce sens, que Marie, par sa maternité divine, a été cause médiate de toutes les grâces provenant de la rédemption. *Diptycha mariana*, part. X, n. 11, *Opera*, t. VII, p. 224.

d) En 1673, les *Monita salutaria B. V. Mariæ ad cultores suos indiscretos*, ouvrage publié à Gand par Adam Widenfelt de Cologne, récemment converti du protestantisme, s'en prennent particulièrement, dans l'avertissement VIIIe, à l'enseignement traditionnel : « Ne m'honorez point comme s'il n'y avait point possibilité d'aller à Dieu par Jésus-Christ, sans moi. Car il n'y a qu'un Dieu et qu'un seul médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ. » Bourrassé, *Summa aurea de laudibus B. viriginis Mariæ*, Paris, 1866, t. V, p. 164 sq. Ces assertions des *Monita salutaria* furent activement soutenues par les auteurs plus ou moins favorables aux jansénistes, voir particulièrement dans Migne, *Encyclopédie catholique*, 1re série, t. XIII, col. 901 sq., la bibliographie des ouvrages favorables aux *Monita* : Baillet († 1706), *De la dévotion à la Vierge et du culte qui lui est dû*, Paris, 1693, ouvrage mis à l'Index le 26 octobre 1701; Gilbert de Choiseul, *Epistola pastoralis de cultu V. Mariæ*, Lille, 1614, et Muratori, sous le pseudonyme Lamindo Printanio, *Della regolata divozione de Cristiani*, Venise, 1747, p. 317. Contre toutes ces attaques, l'enseignement traditionnel fut défendu par beaucoup de théologiens catholiques, voir la bibliographie donnée par Migne, *loc. cit.*, et Terrien, *op. cit.*, t. III, p. 581 sq. Nous citerons particulièrement Reichenberger, *op. cit.*, p. 92 sq.; Plazza, *op. cit.*, p. 294 sq., et S. Alphonse de Liguori, *Gloires de Marie*, part. I, c. V. Dans deux courtes réponses placées à la fin des *Gloires de Marie*, saint Alphonse réfuta quelques attaques dirigées contre l'enseignement traditionnel par un auteur anonyme et par un certain Rolfi. Bien que Trombelli († 1784) se donne comme opposé à la doctrine commune, en s'appuyant surtout sur Théophile Raynaud et sur le silence des auteurs les plus anciens, *op. cit.*, dans la *Summa aurea*, t. IV, col. 47 sq., il ne paraît cependant point la combattre formellement. Il n'y a, en réalité, aucune opposition entre cette doctrine et les deux thèses préférées de Trombelli : Marie n'est point médiatrice universelle, en ce sens que l'on doive recourir à elle seule, que par elle on doive tout demander à Dieu ou à Jésus-Christ, et par elle tout recevoir de Dieu ou de Jésus-Christ: Marie ne doit pas nécessairement être priée directement pour que la grâce divine soit concédée, cette grâce peut être demandée immédiatement à Dieu ou à Jésus-Christ, col. 59 sq., 62, 75.

Après la victorieuse lutte de saint Alphonse, la médiation universelle de Marie ne rencontra plus

aucune opposition; et avec Léon XIII, Pie X, et Benoît XV elle eut l'approbation de l'Église.

Au début de la première encyclique de Léon XIII sur le rosaire, du 1er septembre 1883, Marie est appelée *cœlestium administra gratiarum*. L'encyclique *Jucunda semper* du 8 septembre 1894 rappelle cette loi providentielle déjà exprimée par saint Bernardin de Sienne : *Omnis gratia quæ huic sæculo communicatur, triplicem habet processum. Nam a Deo in Christum, a Christo in Virginem, a V rgine in nos ordinatissime dispensatur*. A la fin de cette même encyclique, le pape fait siennse ces deux phrases de saint Bernard, que Dieu, dans sa très bienveillante miséricorde, a établi Marie notre médiatrice, et qu'il a voulu que tout nous vienne par elle. Le même enseignement se rencontre encore au début de la lettre *Diuturni temporis* du 5 septembre 1898. La même doctrine se retrouve dans l'encyclique *Ad diem illum*, de Pie X, du 2 février 1904. Marie y est appelée *universorum munerum dispensatrix quæ nobis Jesus nece et sanguine comparavit*. Il est vrai que la distribution de tous ces dons appartient en propre à Jésus-Christ, et que Jésus-Christ est la fontaine, de la plénitude de laquelle nous avons tout reçu. Mais Marie est l'aqueduc transmettant toutes ces grâces, ou le cou mystique de notre chef, par lequel tous les dons spirituels sont communiqués à son corps : *Ipsa est collum capitis nostri, per quod omnia spiritualia dona corpori ejus mystico communicantur*. Benoît XV consacra cet enseignement en approuvant pour l'Église universelle, la messe et l'office liturgique de Marie médiatrice de toutes les grâces, où la vérité que nous venons d'étudier est très explicitement affirmée.

3° *Conclusions doctrinales*. — 1re *conclusion, concernant l'existence et la nature de la médiation universelle de Marie pour la distribution de toutes les grâces*. — *a*) C'est un enseignement approuvé par l'Église, que, dans le plan actuel de la Providence, toutes les grâces surnaturelles sont obtenues par l'intercession de Marie. Implicitement contenue, jusqu'au VIIIe siècle, dans l'affirmation générale de la médiation universelle de Marie, puis affirmée plus explicitement, du VIIIe au XVe siècle, dans cette proposition encore générale que tous les dons de Dieu nous viennent par l'intermédiaire de Marie, cette vérité reçut, depuis la fin du XVIe siècle jusqu'à l'époque actuelle, un nouveau perfectionnement dans sa démonstration et dans son exposition théologique.

b) La conclusion est vraie de *toutes* les grâces surnaturelles provenant de la rédemption de Jésus-Christ. La conclusion, ne comportant aucune restriction, doit s'appliquer même aux grâces conférées par les sacrements, en ce sens, que les dispositions que l'on doit apporter à leur réception, et desquelles dépend la production sacramentelle de la grâce, sont obtenues par l'intercession de Marie.

Il s'agit seulement des grâces surnaturelles provenant de la rédemption de Jésus-Christ. La conclusion ne s'applique donc pas aux biens naturels qui nous sont départis par la Providence, du moins si l'on considère ces biens en eux-mêmes, et non l'usage surnaturel que l'on en fait. La conclusion s'applique avec rigueur seulement à la période qui a suivi l'entrée de Marie au ciel. C'est seulement depuis ce moment que l'on est assuré de la parfaite connaissance possédée par Marie, de tous les besoins et de toutes les prières de chacun des membres de l'humanité. On doit cependant admettre que l'intercession de Marie, pendant sa vie terrestre, fut très puissante pour attirer les dons du ciel sur les apôtres et sur les premiers fidèles. Quant aux siècles qui ont précédé l'incarnation, si l'on peut dire avec raison que la grâce divine y a été donnée à cause des mérites futurs de Jésus, et secondairement à cause des mérites prévus de Marie, il est clair qu'il ne peut y être question d'une médiation d'intercession exercée par Marie.

c) Pour l'exercice de cette médiation d'intercession, il n'est point nécessaire que l'on prie directement Marie ni même que l'on prie effectivement : il n'est point nécessaire que l'on prie directement Marie. Les textes cités attestent que, par le fait que l'on prie les autres saints ou Dieu lui-même, cette prière est toujours accompagnée des prières de Marie. D'autre part, selon l'économie générale du plan divin, la grâce peut être libéralement accordée à une âme qui ne prie point. C'est un enseignement certain que, si la prière est le moyen ordinaire établi par Dieu pour la dispensation de ses grâces, elle n'est cependant point une condition strictement requise pour la concession de la grâce divine qui peut être accordée, et est, de fait, accordée par Dieu, selon les desseins de sa souveraine sagesse, sans la condition préalable de la prière : *Deus nobis multa præstat ex sua liberalitate, etiam non petita*. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 2, ad 3um. Il est certain aussi que la prière faite à Marie, avec les dispositions voulues, donne une plus grande assurance d'obtenir la grâce divine, comme nous le montrerons bientôt en parlant de l'assurance de salut provenant d'une filiale dévotion à Marie.

d) Il s'agit uniquement d'une *médiation d'intercession*, par laquelle Marie obtient de Dieu, et dépendamment des mérites de Jésus-Christ, toutes les grâces surnaturelles. — *a*. — Le rôle d'intercession exercé par Marie ne diffère donc point en substance de celui des autres saints. Mais tandis que le rôle des autres saints est seulement d'obtenir de façon spéciale le secours divin pour quelques besoins déterminés, ou pour quelques catégories de personnes, la médiation de Marie, comme le fait observer saint Thomas dans son *Commentaire sur la salutation angélique*, s'étend universellement à tous les besoins de toute l'humanité régénérée. Il y a encore cette différence, comme on le montrera plus loin, que l'intercession de Marie est beaucoup plus puissante et plus efficace que celle de tous les autres saints, même joints ensemble.

b. — Une telle médiation d'intercession recevant toute son efficacité des mérites de Jésus-Christ, seul vrai médiateur et rédempteur, loin de nuire à sa médiation, sert, au contraire, à la glorifier et à la mettre en relief. Marie, selon la parole de Léon XIII dans l'encyclique *Fidentem piumque* du 20 septembre 1896, est en réalité *mediatrix ad mediatorem*.

Selon l'enseignement de Pie X, dans l'encyclique *Ad diem illum* du 2 février 1904, les grâces dont Marie a été établie la dispensatrice nous ont été acquises par la mort et le sang de Jésus-Christ. De droit, Jésus en est le dispensateur puisque ces grâces sont le fruit exclusif de sa mort; de droit, il est le médiateur principal entre Dieu et les hommes. Le Christ est la source et c'est de sa plénitude que nous avons tous reçu avec abondance. Marie est seulement l'aqueduc ou le cou mystique par lequel Notre-Seigneur communique à son corps mystique tous les dons spirituels. Elle est médiatrice auprès de son divin Fils et avocate du monde entier. Que l'on se rappelle aussi la parole de saint Thomas : Jésus-Christ est le seul médiateur parfait de Dieu et des hommes, mais rien ne s'oppose à ce que d'autres soient dits médiateurs *secundum quid* entre Dieu et les hommes, *prout scilicet cooperantur ad unionem hominum cum Deo dispositive vel ministerialiter. Sum. theol.*, IIIa, q. XXVI, a. 1. En fait, comme le montre Newman, dans l'Église catholique la médiation de Marie ne voile aucunement celle de Notre-Seigneur. L'histoire atteste que ce sont précisément les nations qui ont perdu la foi en la divinité de Jésus-

Christ, qui ont abandonné la dévotion à sa mère; tandis que celles qui ont toujours été les premières à l'honorer, ont gardé leur orthodoxie. Dans l'Église catholique, Marie s'est toujours montrée non la rivale mais la servante de son Fils. Dans toute l'histoire de l'Église, elle a protégé son Fils comme elle l'avait protégé dans son enfance. Cette parole de Faber que Pusey condamnait : « Jésus est voilé parce que Marie est gardée à l'arrière-plan », est donc une vérité historique manifeste. « Attestée par l'histoire, cette vérité continue Newman, est rendue très manifeste par la vie et les écrits des saints qui ont vécu dans la période moderne. » Il cite comme exemples saint Alphonse de Liguori et saint Paul de la Croix, tous deux recommandables par leur grande dévotion envers Marie et leur amour très parfait envers Notre-Seigneur, dont ils donnèrent le nom à leurs congrégations. *A letter addressed to the Rev. E. P. Pusey, on occasion of his Eirenicon*, dans *Certain difficulties felt by anglicans in catholic teaching considered*, Londres, 1910, réimpression, t. II, p. 91 sq.

2e *conclusion, concernant l'attribution* à *Marie du titre de dispensatrice de toutes les grâces, ou de médiatrice pour la distribution de toutes les grâces.*

Ces expressions, consacrées, au moins depuis plusieurs siècles, par l'enseignement théologique, à signifier en Marie un pouvoir éminent d'intercession ont été approuvées par l'emploi qu'en ont fait Léon XIII et Pie X, dans plusieurs encycliques. Ils y louent particulièrement en Marie les titres glorieux de *cælestium administra gratiarum, universorum munerum dispensatrix quæ nobis Jesus nece et sanguine comparavit.* On comprend, d'ailleurs, que depuis longtemps ce langage avait l'approbation de l'Église, par l'emploi fréquent de semblables expressions dans la liturgie sacrée, notamment dans l'office de la très sainte Vierge et dans les messes célébrées en son honneur. Cependant il peut être souvent opportun, surtout dans la polémique avec les non-catholiques, ou dans la prédication, d'employer, avec ces titres, quelques termes indiquant que la médiation exercée par Marie est une médiation d'intercession.

Pour cette conclusion et pour la précédente, nous citerons particulièrement, H. Merkelbach, *Étude sur la médiation de la Mère de Dieu*, Liège 1914; J. Bittrémieux, *De mediatione universali B.M. Virginis quoad gratias*, Bruges 1926, indiquant de nombreux travaux récents; et pour la doctrine de S. Thomas, H. Merkelbach, *Quid senserit S. Thomas de mediatione B. Mariæ virginis*, Rome, 1924.

III. CONCLUSIONS DOCTRINALES CONCERNANT LA MATERNITÉ HUMAINE DE MARIE. — 1re *conclusion.* — Marie, à cause de sa double médiation dans l'acquisition et la distribution de toutes les grâces concédées à l'humanité chrétienne, est justement appelée *mère de tous les chrétiens.* — 1. C'est l'*enseignement constant de l'Église*, rappelé par Pie X dans l'encyclique *Ad diem illum* du 2 février 1904. Marie y est proclamée mère de tous les chrétiens, ou mère du corps mystique de Jésus-Christ, parce qu'elle communique à ce corps mystique tous les dons de la grâce de la rédemption de Jésus-Christ, grâces qu'elle a méritées *de congruo* en s'associant à la passion de son divin Fils, et grâces qu'elle obtient pour tous par son intercession. L'enseignement de Léon XIII n'est pas moins explicite. L'encyclique *Quanquam pluries* du 15 août 1889 appelle Marie mère de tous les chrétiens, qu'elle a engendrés sur le Calvaire au milieu des souffrances extrêmes de son divin Fils. L'encyclique *Magna Dei matris* du 1er septembre 1892 célèbre Marie mère de miséricorde, tellement disposée à notre égard que, dans tous nos besoins, quels qu'ils soient, surtout en ce qui concerne l'acquisition de la vie éternelle, elle vient toujours promptement à notre secours, même sans être sollicitée; elle nous donne abondamment de ce trésor de grâce dont elle a été, dès le commencement, enrichie par Dieu. Dans l'encyclique *Adjutricem populi* du 5 septembre 1895, elle est proclamée *simul mater Dei, simul mater nostra.* Tel avait été aussi l'enseignement des papes précédents : Pie IX, Grégoire XVI, Pie VIII, Benoît XIV, etc. Voir H. Legnani, *De theologica certitudine maternitatis B. Virginis quoad fideles*, Venise, 1899, p. 19 sq.; Terrien, *op. cit.*, t. III, p. 76 sq. J. Bittrémieux, *op. cit.*, p. 119-156. La liturgie de l'Église exprime souvent la même doctrine, par beaucoup de titres signifiant sa maternité universelle, comme mère de grâce, mère de miséricorde, mère du perpétuel secours, du bon conseil.

En même temps que l'Église affirme ce glorieux titre de Marie, elle en montre la parfaite convenance : « Marie n'est-elle pas la mère de Dieu? Elle est donc aussi notre mère. Car c'est un principe bien assuré que Jésus Verbe fait chair est en même temps le Sauveur du genre humain. Comme Dieu-Homme, il a un corps comme les autres hommes, comme Rédempteur de notre race il a un corps spirituel ou mystique qui est la société de ceux qui croient en lui selon la parole de saint Paul, Rom., XII, 5. Or la sainte Vierge n'a pas conçu le Fils de Dieu seulement pour qu'il devînt homme, en prenant d'elle la nature humaine, mais aussi pour qu'il devînt le rédempteur des hommes par la nature qu'il a prise d'elle. C'est pourquoi l'ange dit aux bergers : « Aujourd'hui vous est né un Sauveur qui est le Christ, le Seigneur. » Ainsi dans le même sein de sa Mère très pure, Jésus a pris sa chair humaine et s'est adjoint son corps spirituel formé de tous ceux qui devaient croire en lui. Donc Marie ayant dans son sein le Sauveur, a aussi porté tous ceux dont la vie était contenue dans la vie du Sauveur. Nous tous qui sommes unis à Notre-Seigneur, qui sommes, comme dit l'Apôtre, Eph., V, 30, membres de son corps, qui sommes de sa chair et de ses os, nous sommes sortis du sein de Marie, comme un corps spirituel attaché à Jésus notre chef. Donc nous aussi, d'une manière spirituelle et mystique, nous sommes appelés fils de Marie et elle est notre mère à tous. » Encyclique de Pie X, *Ad diem illum*, du 2 février 1904.

2e *conclusion.* — La maternité spirituelle de Marie est une vérité implicitement contenue dans l'enseignement néo-testamentaire, au même titre et de la même manière que la double médiation universelle dont elle est une conséquence immédiate. Après avoir montré, selon le texte de saint Luc, la médiation universelle de Marie par le consentement qu'elle donna à l'incarnation rédemptrice, source de toutes les grâces pour toute l'humanité, nous avons donc le droit d'affirmer, en vertu de cet enseignement scripturaire, la maternité universelle de Marie, dans l'ordre actuel relativement à toutes les grâces et pour toute l'humanité.

A côté de cette preuve pleinement suffisante, indiquons l'usage fréquent que l'on a fait, dans les siècles chrétiens de plusieurs textes néo-testamentaires pour exprimer, avec des paroles ou des faits empruntés à l'Écriture, une vérité déjà connue par la tradition et par l'enseignement évangélique.

a) Le fait de la sanctification de Jean-Baptiste accomplie par l'intermédiaire de Marie a été assez souvent employé comme un symbole scripturaire de la maternité spirituelle de Marie. C'était la pensée de saint Ambroise attribuant à Marie, selon le texte de Luc., I, 41, 44, la sanctification de Jean-Baptiste dans le sein d'Élisabeth, *De institutione virginis*, VII, 50, *P. L.*, t. XVI, col. 319; *Expositio evangelii sec. Lucam*, II, 29, t. XV, col. 1562. Dans le même sens citons aussi le sermon de Bossuet sur la dévotion à la sainte Vierge, prêché à la cour dans la fête de la Con-

ception, son IIe sermon pour la fête de la Visitation et saint Alphonse de Liguori dans son sermon sur la Visitation, *Gloires de Marie*, part. II, sermon v.

b) De la même manière, le premier miracle public de Jésus accompli à la prière de Marie, Joa., II, 1 sq., est présenté par Bossuet, après beaucoup d'autres auteurs ecclésiastiques, comme une marque que Marie est associée à l'œuvre de la justification des âmes : « Qui n'admirera, dit-il dans le sermon déjà cité sur la *Dévotion à la sainte Vierge*, que Jésus n'ait voulu faire son premier miracle qu'à la prière de la sainte Vierge? ce miracle en cela différent des autres : miracle pour une chose non nécessaire. Quelle grande nécessité qu'il y eût du vin dans ce banquet? Marie le désire, c'est assez. Qui ne sera étonné de voir qu'elle n'intervient que dans celui-ci, qui est suivi aussitôt d'une image si expresse de la justification des pécheurs? cela s'est-il fait par une rencontre fortuite? Ou plutôt ne voyez-vous pas que le Saint-Esprit a eu dessein de nous faire entendre ce que remarque saint Augustin, en interprétant ce mystère « que la Vierge incomparable, étant mère de notre chef selon la chair, a dû être aussi, selon l'esprit, la mère de tous ses membres, en coopérant par sa charité à la naissance spirituelle des enfants de Dieu. »

c) Plus fréquemment, pour exprimer la maternité spirituelle de Marie, déjà connue par la tradition catholique et par le texte de saint Luc, on s'est servi, depuis le XIIe siècle jusqu'à l'époque actuelle, du texte : *Mulier, ecce filius tuus, Fili ecce mater tua*, Joa., XIX, 26 sq.; comme le montrent les nombreuses citations faites par Legnani, *op. cit.*, p. 7-20; Terrien, *op. cit.*, t. I, p. 271 sq.; A. Largent, *La maternité adoptive de la très sainte Vierge*, Paris, 1909, p. 39 sq.; J. Bittremieux, *op. cit.*, p. 189-193; comme l'atteste aussi l'usage qu'en a fait Léon XIII dans l'encyclique *Octobri mense* du 22 septembre 1891, § *Ubi vero per mysterium crucis*, et dans l'encyclique *Adjutricem populi* du 5 septembre 1895, § *Eximiæ in nos caritatis Christi*. Sous ces paroles et le plus souvent sans prétendre en donner une véritable exégèse, on a voulu exprimer la sublime réalité qui s'accomplissait alors sur le Calvaire : Marie devenant la mère de tous les chrétiens en les enfantant par ses souffrances unies, pour le salut du monde, à celles de son divin Fils.

Il y a donc divergence de points de vue plutôt qu'opposition d'idées entre cet emploi scripturaire et l'interprétation très littérale de Knabenbauer, *Commentarius in Evangelium secundum Joannem*, Paris, 1898, p. 546 sq., et du P. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, Paris, 1925, p. 494 sq., entendant les paroles de Notre-Seigneur du soin temporel de Marie confié à son disciple bien-aimé. Notons que d'autres exégètes entendent littéralement les paroles scripturaires de la maternité spirituelle de Marie s'étendant à Jean et au même titre à tout le corps mystique ou à tous les fidèles, Simon-Prado, *Prælectiones biblicæ, Novum Testamentum*, 3e édit., Turin, 1926, t. I, p. 598 sq.

3e *conclusion*. — La maternité spirituelle de Marie étant une conséquence de sa médiation universelle a été, comme cette médiation elle-même, constamment affirmée par la tradition catholique.

Il est vrai que, jusqu'à la fin du IVe siècle, l'expression, Marie mère des chrétiens ou des fidèles ne se rencontre point, d'une manière explicite, dans la tradition chrétienne. Mais elle est virtuellement contenue dans l'antithèse souvent exprimée entre Ève qui par sa désobéissance a été pour toute l'humanité, une cause de mort et Marie cause de salut pour toute l'humanité, par son obéissance à la parole de l'ange. N'est ce pas affirmer que Marie, d'où la vie est provenue pour toute l'humanité régénérée est pour la vie spirituelle, la mère des vivants ou la mère des chrétiens, comme, pour la vie corporelle, Ève a été la mère de tous les vivants?

A la fin du IVe siècle et dans la première moitié du Ve siècle, l'expression mère des vivants ou mère de tous les membres dont Jésus-Christ est le chef, se rencontre, chez saint Épiphane, *Hæres.*, LXXVIII, 18, *P. G.*, t. XLII, col. 728; S. Augustin, *De sancta virginitate*, VI, 6, *P. L.*, t. XL, col. 399; et S. Pierre Chrysologue, *Serm.*, CXL, *P. L.*, t. LII, col. 576.

Depuis cette époque, l'expression se retrouve assez fréquemment chez les auteurs ecclésiastiques et dans la liturgie de l'Église, sans que nous ayons besoin d'en rapporter ici tous les détails. On notera toutefois que, depuis le Ve siècle jusqu'au XVIe siècle, et même encore plus tard, les expressions signifiant immédiatement la double médiation universelle de Marie, sont beaucoup plus fréquentes que celles qui signifient directement la maternité humaine. Aussi ce que l'on doit plus particulièrement considérer pendant cette période, c'est le concept de la double médiation universelle de Marie : très explicite depuis le VIIIe siècle en Orient avec saint Germain de Constantinople, très explicite aussi en Occident depuis le XIe et le XIIe siècle, avec saint Anselme et saint Bernard. Depuis le XVIe siècle jusqu'à l'époque actuelle, en même temps que l'expression mère des fidèles ou des chrétiens est plus universellement employée, surtout dans les documents ecclésiastiques, le concept de la médiation universelle de Marie est, comme on l'a montré, beaucoup plus explicitement formulé par les théologiens et aussi par le magistère ordinaire des souverains pontifes.

4e *conclusion* — L'universalité de la maternité humaine de Marie doit s'entendre dans le même sens que l'universalité de l'influence de la grâce de Jésus-Christ relativement à son corps mystique. C'est une conséquence du plan divin, qui a associé Marie au rôle de Notre-Seigneur en l'instituant médiatrice pour l'acquisition et pour l'impétration de toutes les grâces provenant de la rédemption.

Or, suivant saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. VIII, a. 3, il y a trois catégories de membres qui sont unis à Jésus *in actu :* les saints du ciel qui lui sont unis *per fruitionem patriæ*, les fidèles vivant sur la terre qui lui sont unis *per caritatem viæ*, et ceux qui, de quelque manière, sont ses membres par la foi. Marie est donc *in actu* mère de tous les saints qui jouissent de la gloire du ciel; mère de tous les fidèles qui sont unis à Jésus-Christ par la grâce sanctifiante. De quelque manière aussi, elle est mère de ceux qui appartiennent imparfaitement à Jésus-Christ, seulement par la foi.

Comme il y a des degrés de perfection dans la manière dont on est uni à Jésus-Christ par la possession de la grâce sanctifiante, ou par la fruition de la gloire du ciel, il y a aussi des degrés de perfection dans la manière dont les saints du ciel et les justes de la terre ont reçu ou reçoivent les dons célestes par l'intermédiaire de Marie.

Quelles que soient les causes immédiates de cette diversité dans les degrés de perfection, il est bien assuré que la cause suprême n'est autre que l'amour effectif de Dieu, qui, selon le raisonnement de saint Thomas, veut plus de bien à certaines âmes qu'à d'autres : *Voluntas Dei est causa bonitatis in rebus. Et sic ex hoc sunt aliqua meliora, quod Deus eis majus bonum vult. Sum. theol.*,, Ia, q. XX, a. 4. Il y a aussi, selon saint Thomas, deux catégories de membres de Jésus-Christ *in potentia :* ceux qui lui sont unis de puissance seulement, mais d'une puissance qui doit être réduite en acte *secundum divinam prædestinationem;* et ceux qui sont unis à Jésus-Christ, d'une puissance qui ne sera jamais réduite à l'acte, comme

les hommes qui vivent en ce monde et qui ne sont point prédestinés. Relativement à ces deux groupes, la maternité humaine de Marie est aussi *in potentia;* non qu'aucune grâce ne leur soit concédée par l'intermédiaire de Marie, mais parce que par leur propre faute et malgré les dons divins répandus sur elles par l'intermédiaire de Marie, ces âmes n'arrivent point, ou ne sont pas encore arrivées à la possession de la foi ou de la charité. N'est-ce point une vérité certaine qu'à toutes les âmes Dieu donne toujours les secours suffisants pour les conduire à la foi et aux autres dispositions absolument nécessaires pour le salut? Aussi on pourrait, en toute vérité, appliquer à la toute-puissante protection de Marie dont ces âmes se privent par leur propre faute, ce que saint Thomas dit de ceux qui sont privés de la grâce divine, parce qu'ils apportent d'eux-mêmes un obstacle à la grâce divine : *Sed illi soli gratia privantur qui in seipsis gratiæ impedimentum præstant, sicut sole mundum illuminante, in culpam imputatur ei qui oculos claudit si ex hoc aliquod malum sequatur, licet videre non possit nisi lumine solis præveniatur. Contra gent.*, l. III, c. 159.

II. PRIVILÈGES SECONDAIRES DÉCOULANT POUR MARIE DE SA DIGNITÉ DE MÈRE DE DIEU. — Sous cette rubrique nous étudierons : I. La science de Marie pendant sa vie. II. L'exemption de toute faute (col. 2413). III. L'augmentation en elle de la grâce sanctifiante (col. 2421). IV. Les vertus et dons du Saint-Esprit (col. 2425). V. Les grâces mystiques et les charismes qu'elle a reçus (col. 2428). VI. Ses mérites (col. 2429). VII. Ses perfections corporelles (col. 2429). VIII. Ses souffrances (col. 2430).

I. SCIENCE DE MARIE PENDANT SA VIE TERRESTRE. — Par science de Marie, nous entendons ici l'ensemble des connaissances surnaturelles et naturelles possédées par Marie, depuis le moment de sa conception jusqu'à la fin de son existence terrestre. Nous considérerons successivement les sources de cette science, ainsi que son étendue et sa perfection.

1. SOURCES DE LA SCIENCE DE MARIE. — On comprend assez le rôle que dut exercer, dans la Mère de Dieu, l'intelligence naturellement très parfaite qui lui avait été départie, et avec laquelle elle pouvait, de toutes ses connaissances si amples, former des déductions très nombreuses et très compréhensives. On comprend aussi qu'une éminente possession des dons du Saint-Esprit, particulièrement des dons d'intelligence, de science et de sagesse, donna à ses connaissances surnaturelles une très grande perfection. Voir DONS DU SAINT-ESPRIT, t. IV, col. 1713 sq. Arrêtons-nous seulement aux sources spéciales qui alimentaient la science de Marie.

1° L'enseignement de Jésus, dans l'intimité constante duquel Marie vécut près de trente années. Cet enseignement, donné surtout par des lumières intérieures très parfaites, dut suivant ce que nous savons de l'amour immense de Jésus pour sa mère être très abondant et très fréquent.

Reçu avec des dispositions si éminentes de pureté, de docilité, d'humilité et d'amour, un tel enseignement dut produire dans l'âme de Marie des fruits merveilleux.

2° Marie ayant été favorisée constamment des grâces mystiques les plus relevées, comme nous le dirons bientôt, reçut avec ces grâces sublimes, de très parfaites illuminations et révélations divines, qui communiquèrent à son intelligence de très grandes lumières sur les attributs divins, sur les mystères de la vie divine, et sur toutes les merveilles que la grâce opérait constamment dans son âme.

3° Comme conséquence du privilège de l'usage de la raison en Marie au premier moment de son existence, qu'admet un assez grand nombre de théologiens, on reconnaît encore en elle, une science infuse purement intellectuelle répondant, quant à sa nature à la condition de *viatrix*, et possédant toute la perfection qui convenait à la double prérogative de mère de Dieu et d'associée à l'œuvre de notre rédemption.

Selon ces théologiens, cette science purement intellectuelle et provenant d'espèces intelligibles immédiatement communiquées par Dieu, ne dépendait point des sens dans son exercice habituel. Suarez, *In III*am *S. Thomæ*, disp. XIX, sect. III, 1 sq.; Novato, *op. cit.*, t. II, p. 10 sq.; Sedlmayr († 1772) *Theologia mariana*, part. I, q. X, a. 7, *Summa aurea*, Paris, 1866, t. VII, col. 1021 sq.; Terrien, *La Mère de Dieu*, t. II, p. 31 sq. Elle ne doit cependant point être assimilée à la science des anges ou à celle des âmes séparées. Étant *in statu viæ*, Marie ne devait point avoir la manière de connaître qui est propre aux natures purement spirituelles, ou à l'âme dans l'état de séparation du corps. On peut l'inférer d'un texte de saint Thomas attribuant à l'âme de Notre-Seigneur Jésus-Christ la connaissance purement spirituelle des substances séparées, uniquement parce que Jésus, pendant qu'il était encore sur la terre, était déjà *comprehensor. Sum. theol.*, IIIa, q. XI, a. 1, ad 2um. Ne possédant point ce privilège Marie ne pouvait, non plus, posséder ce qui en est une conséquence. Ajoutons que les espèces intelligibles par lesquelles cette science aurait été communiquée à Marie, étaient, non moins que celles de Notre-Seigneur, IIIa, q. XI, a. 6, inférieures à celles des anges, quant à l'étendue de l'objet représenté par ces espèces.

4° Une dernière source spéciale de science pour Marie, pendant sa vie terrestre, fut une participation *transitoire* à la vision béatifique, qui lui fut parfois concédée, comme l'admettent, pour Moïse et saint Paul, beaucoup de théologiens, après saint Augustin, *Epist.*, CXLVII, n. 31 sq., *P. L.*, t. XXXIII, col. 610 sq., et saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CLXXV, a. 3, *De veritate*, q. XIII, a. 2, interprétant dans ce sens plusieurs textes scripturaires.

a) Probablement conférée à Moïse et à saint Paul, cette faveur dut aussi être accordée à la Mère de Dieu, selon le principe qui autorise à lui attribuer les privilèges concédés à d'autres saints et convenant à sa double dignité de mère de Dieu et de corédemptrice ou de médiatrice universelle. Gerson, *Super Magnificat*, tract. III, *Opera*, Anvers, 1706, t. IV, col. 268; saint Antonin, *Summa theologica*, part. IV, tit. XV, c. XVII, 1, Vérone, 1740, col. 1019; Denys le Chartreux, *De præconio et dignitate Mariæ*, l. II, art. 18, *Opera*, Tournai, 1908, t. XXXV, p. 524 sq.; *De dignitate et laudibus B. Virginis Mariæ*, l. II, a. 12, t. XXXVI, p. 86 sq.; Suarez, *In III*am *S. Thomæ*, t. II, disp. XIX, sect. IV, 2 sq.; Novato, *op. cit.*, t. II, p. 76; Sedlmayr, *op. cit.*, *Summa aurea*, t. VIII, col. 27 sq.; Lépicier, *op. cit.*, p. 309 sq.

b) Quant à la fréquence, à la durée et à la perfection de cette participation, nous ne pouvons former que des conjectures. Nous nous bornerons aux remarques suivantes : Comme l'a noté saint Thomas en parlant du ravissement de saint Paul, il n'y a pas lieu d'admettre que, dans une telle participation transitoire de la vision béatifique, l'intelligence ait une connaissance adéquate de tout ce qu'elle verra en Dieu dans l'éternelle vision béatifique. *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CLXXV, a. 6, ad 3um; *De veritate*, q. XIII, a. 5, ad 6um. D'ailleurs, quelle qu'ait été l'abondance des lumières divines dans cette vision passagère, Marie ne pouvait en conserver qu'une connaissance imparfaite, provenant uniquement des espèces intelligibles produites pendant l'acte passager de la vision béatifique, et certainement bien inférieures à la vision elle-même. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, a. 4, ad 3um; *De veri-*

tate, q. xii, a. 3, ad 1um. On se rappellera enfin que la vision béatifique, ainsi transitoirement possédée par Marie, ne détruisit pas en elle l'habitude ou la vertu de foi, conciliable avec l'acte passager de la vision béatifique. Tant qu'elle durait, cette vision excluait seulement l'acte de foi qui ne peut exister en même temps que l'acte de la vision. S. Thomas, *De veritate*, q. xiii, a. 2, ad 5um.

c) Il nous suffira de mentionner l'opinion très particulière de François Guerra, O. M. († 1658), affirmant que Marie, à partir du premier moment de sa conception, a été *simul viatrix et comprehensor* et qu'elle a possédé *habitum luminis gloriæ et tentionis cum habitibus fidei et spei. Majestas gratiarum ac virtutum omnium Deiparæ virginis*, Séville, 1659, t. i, p. 67. Cette opinion, dépourvue de fondement, opposée à l'enseignement moralement unanime des théologiens, contredit encore des conclusions théologiques bien certaines : notamment que Marie était rendue impeccable seulement par la protection de la grâce divine, qu'elle posséda la vertu de foi et qu'elle dut, par ses propres mérites surnaturels, acquérir la récompense éternelle.

II. Étendue et perfection de la science en Marie. — Nous indiquerons brièvement les principales conclusions, sans qu'il soit nécessaire de citer pour chacune une longue liste d'autorités.

1re *conclusion*. - Comme conséquence des dons divins qui lui convenaient à cause de sa maternité divine, Marie dut, pour la perfection de sa vie spirituelle, posséder une très ample connaissance des vérités surnaturelles. S'il est vrai que la charité envers Dieu n'est pas nécessairement en proportion avec la connaissance et qu'il peut y avoir, de fait, plus d'amour que de connaissance, voir Charité, t. ii, col. 2235, S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. xxvii, a. 2, ad 2um, il est non moins certain que la connaissance des vérités surnaturelles aide puissamment à l'acquisition et au perfectionnement de la vraie dévotion, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. lxxxii, a. 3, ad 3um, ainsi qu'à la contemplation des vérités surnaturelles. Saint Thomas ne dit-il pas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. clxxxviii, a. 5, qu'elle fournit à la contemplation une matière abondante et sûre, et qu'elle en écarte de nombreux et graves dangers d'illusion et d'erreur qui pourraient facilement s'y glisser?

Marie devant exceller dans la pratique constante de la contemplation, devait donc exceller dans la connaissance des vérités surnaturelles. Marie devait encore posséder une très excellente connaissance à cause de l'intime association qu'elle dut, comme mère de Dieu, avoir avec son divin Fils dans l'œuvre de notre rédemption. De sa part, une telle association exigeait la coopération la plus intime, celle du sacrifice maternel généreusement accepté, incessamment renouvelé et finalement consommé au pied de la croix. Ne convenait-il pas que, dans la mesure où elle était appelée à coopérer par son consentement à cette œuvre sublime, Marie fût associée à la connaissance des moyens par lesquels elle devait s'accomplir et se perpétuer dans les âmes jusqu'à la consommation des siècles? Ce qui en réalité, dans le plan actuel de la Providence, où tout gravite autour de l'incarnation et du sacrifice rédempteur, comprend tout l'ensemble des vérités surnaturelles.

2e *conclusion*. — Quant à l'étendue de ces connaissances surnaturelles en Marie, il est difficile de donner une détermination précise, soit pour l'ensemble de la vie de Marie, soit pour les diverses époques de sa vie. Nous nous bornerons aux indications suivantes:

1. Relativement aux vérités dogmatiques ou aux vérités théologiques, Marie eut une connaissance bien supérieure à celle de tous les anges et de tous les hommes *in statu viæ*, soit à cause de son éminente perfection surnaturelle, soit à cause de sa coopération intime à l'œuvre de la rédemption.

2. Relativement aux mystères surnaturels et à l'incarnation en particulier, Marie, soit du côté de l'expérience personnelle, soit du côté de l'illumination divine, n'eut la connaissance évidente d'aucun mystère, en dehors des heureux moments où elle jouit transitoirement de la vision béatifique.

a) Il est vrai que, relativement au mystère de l'incarnation, Marie posséda une parfaite évidence de crédibilité résultant du témoignage immédiat de l'archange Gabriel et de l'expérience directe qu'elle eut, en elle-même, des merveilles de la conception virginale et de l'enfantement virginal. Mais quelque parfaite que fût cette évidence, extrinsèque à la nature intime du mystère de l'union hypostatique, celle-ci restait en elle-même inaccessible à l'intelligence de Marie. C'est ce qu'enseigne saint Thomas, quand il dit que, malgré l'éclat extérieur d'un miracle attestant la vérité de la parole divine, l'enseignement divin reste en lui-même inévident et peut être l'objet de la foi. *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. v, a. 2. D'ailleurs, selon saint Thomas, la foi est exclue seulement par la pleine vision, c'est-à-dire par la vision béatifique, a. 1.

b) Il est aussi très probable que, pour ce même mystère de l'incarnation, Marie reçut de Dieu des illuminations très parfaites et purement intellectuelles, qui lui donnaient une connaissance éminemment supérieure à celle de la foi. Mais quelle que fût la perfection de ces représentations intellectuelles, Dieu n'était point connu en lui-même, mais seulement par les effets surnaturels de sa toute-puissance, ou par des représentations purement analogiques de ses divins attributs. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. clxxiii, a. 1 sq.; q. v, a. 1, ad 1um; Ia, q. xciv, a. 1; q. xii, a. 3, ad 3um.

3e *conclusion*. — Les principes que nous venons de rappeler montrent qu'en dehors des moments de jouissance transitoire de la vision béatifique, Marie n'eut jamais en cette vie, même dans les états mystiques les plus relevés, la perception immédiate de Dieu. Nous savons en effet, par l'enseignement de saint Thomas, qu'en dehors du cas très exceptionnel d'élévation transitoire à la vision béatifique, Dieu peut être connu par l'intelligence humaine, en cette vie, seulement d'une manière médiate par les effets de sa toute-puissance dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel, ou par une révélation ou illumination divine donnant quelque concept analogique des attributs divins. Ce que l'on doit appliquer même aux cas très spéciaux des illuminations divines dans la contemplation surnaturelle la plus relevée. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. xii, a. 13; IIa-IIæ, q. v, a. 1, ad 1um; q. clxxx, a. 5.

4e *conclusion* relative à la connaissance des *choses futures*, particulièrement du plan divin concernant la sanctification et le salut éternel de l'humanité. Il convenait que, dès sa vie terrestre, et comme associée à la rédemption accomplie par Notre-Seigneur, Marie connût, sinon dans tous ses détails d'application individuelle, du moins dans tout son ensemble, cette œuvre ineffable du salut de l'humanité tout entière. Peut-on aller plus loin et dire que Marie, dès sa vie terrestre, connut en détail, tout ce qui concerne la sanctification et le salut de chacun des membres de l'humanité; et que pour chacun d'eux, connu par elle individuellement, dans cette longue suite de siècles, elle pria et offrit toutes ses souffrances, ainsi que le sacrifice de son divin Fils? Il ne semble pas que l'on puisse en donner une preuve convaincante, surtout s'il s'agit d'une connaissance univer-

selle s'étendant à tous les détails concernant chaque individu. Au ciel où, depuis son assomption glorieuse, elle exerce son rôle universel d'intercession et de médiation pour toutes les grâces provenant de la rédemption, Marie possède, relativement à chacun des membres de toute l'humanité, cette connaissance parfaite. Quelle raison aurait-on de la lui attribuer, avec cette perfection, pendant sa vie terrestre, où elle n'exerçait pas encore son rôle de médiatrice universelle?

5° *conclusion* concernant le privilège de l'exemption de toute erreur en Marie. L'erreur dont il est ici question, est une adhésion positive à un jugement en opposition avec la vérité. Outre l'ignorance, elle suppose donc un jugement par lequel on approuve, comme vraie, une chose fausse; ou que l'on porte un faux jugement sur une chose que l'on ignore. S. Thomas, *Quæst. disp. de malo*, q. III, a. 7.

Ainsi définie, l'erreur est, dans l'ordre actuel de la providence, une conséquence du péché. S. Thomas, Iª-IIæ, q. LXXXV, a. 3. Elle ne pouvait donc exister en Marie, à jamais exempte du péché et de toutes ses conséquences. Elle fut, il est vrai, soumise à la souffrance et à la mort; mais ce ne fut point comme peine du péché. Elle subit la mort, pour avoir cette ressemblance avec son divin Fils et pour écarter toute suspicion relativement à la réalité du corps de Jésus. Marie était, d'ailleurs, exempte des causes d'erreur qui existent le plus habituellement en nous : manque de prudence, mouvement déréglé de la concupiscence ou affection déréglée de la volonté. Tout en Marie était parfaitement soumis à la suprême direction de la raison, gouverné par la foi et mu par une parfaite charité envers Dieu. Toujours parfaitement prudente, Marie ne portait point un jugement ferme là où elle n'avait point de données suffisantes.

6° *conclusion* concernant le privilège de l'exemption de toute ignorance en Marie. — 1. Nous n'avons point à prouver qu'il y eut en Marie, aux diverses époques de sa vie, quelque absence d'une connaissance qui ne lui était point due; absence que l'on a appelée *nescientia*. S. Thomas, *Quæst. disp. de malo*, q. III, a. 7, ou *ignorantia negativa*. Suarez, *In IIIam*, t. II, disp. XIX, sect. VI. Cette vérité nous est indiquée par plusieurs textes scripturaires : Luc., I, 35, indique que Marie ne connaissait point la manière dont sa virginité serait sauvegardée dans la conception et l'enfantement de son divin Fils; Luc., II, 44, montre que Marie ne savait point où était Jésus à la recherche duquel elle dut aller; et d'après Luc, II, 50, Joseph et même Marie ne comprirent point pleinement la réponse faite par leur divin enfant.

C'est aussi une conséquence des principes précédemment posés. Puisque la science de Marie, relative aux connaissances, soit naturelles soit même surnaturelles, n'était pas d'une perfection absolue, il y avait, par le fait même, absence de quelque connaissance.

2. Quant à l'ignorance consistant dans la privation d'une connaissance due à quelque titre, selon la définition de saint Thomas, *De malo*, q. III, a. 1, ignorance appelée pour cette raison *ignorantia privativa*, Suarez, *loc. cit.*, elle n'exista jamais dans l'intelligence de Marie. Non moins que l'erreur, une telle ignorance est une conséquence ou une peine du péché, S. Thomas, *loc. cit.*; conséquence ou peine dont Marie devait toujours être exempte, comme du péché lui-même. Les textes scripturaires qui paraissent affirmer le contraire doivent s'entendre, selon l'enseignement des théologiens, de quelque ignorance simplement négative.

II. PRIVILÈGE DE L'EXEMPTION DE TOUTE FAUTE ACTUELLE. — *I. L'ENSEIGNEMENT SCRIPTURAIRE* sur ce point est implicitement contenu dans deux vérités formellement affirmées par l'Écriture : la parfaite sainteté de Marie démontrée à l'article IMMACULÉE CONCEPTION, t. VII, col. 849 sq., voir particulièrement la conclusion, col. 871 sq.; et la maternité divine prouvée au début du présent article.

Quant aux difficultés que plusieurs textes scripturaires ont présentées dans les quatre premiers siècles, elles ont été expliquées à l'article IMMACULÉE CONCEPTION, col. 886 sq.

II. ENSEIGNEMENT TRADITIONNEL. — Cet enseignement a été analysé à l'art. IMMACULÉE CONCEPTION, t. VII, col. 873-882, pour les quatre premiers siècles où il est seulement implicite. Notre analyse commencera donc au Ve siècle où cette vérité apparaît très manifeste.

1re *période depuis le commencement du Ve jusqu'au XIIIe siècle.* — On y constate un progrès doctrinal, marqué surtout par une affirmation très explicite de l'absence de toute faute en Marie, et par une interprétation plus exacte des textes scripturaires qui avaient présenté quelque difficulté au IIIe et au IVe siècle.

1. *Affirmation très explicite de l'absence de tout péché actuel en Marie pendant toute sa vie.* — Cette affirmation se rencontre chez un assez grand nombre d'auteurs. C'est notamment la doctrine de saint Augustin au commencement du Ve siècle. Il soutient, contre Pélage, que tous les saints et toutes les saintes, pendant leur vie terrestre, auraient pu, à la demande s'ils étaient sans péché, donner la réponse scripturaire : *Si dixerimus quia peccatum non habemus nos ipsos decipimus et veritas in nobis non est.* I Joa., I, 8. Marie seule est exceptée. A cause de l'honneur de Notre-Seigneur, Augustin quand il s'agit du péché, ne veut point qu'il soit aucunement question de Marie : et il le dit pour toute la durée de la vie de Marie, puisqu'il ne fait aucune exception : *Excepta itaque sancta virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus cum de peccatis agitur haberi volo quæstionem; unde enim scimus quid ei plus gratiæ collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quæ concipere ac parere meruit quem constat nullum habuisse peccatum. De natura et gratia*, XXXVI, 42, *P. L.*, t. XLIV, col. 267. On remarquera que l'évêque d'Hippone, en même temps qu'il écarte de Marie toute faute, en indique la raison : c'est à cause de l'honneur de Notre-Seigneur qui eût été compromis par l'existence de quelque faute en sa mère, comme l'expliqua plus tard saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XXVII, a. 4.

Le passage du *De peccatorum meritis et remissione*, où la chair de Marie, en laquelle Notre-Seigneur a pris son corps, est incidemment appelée *materna caro peccati*, l. II, XXIV, 38, n'est pas en contradiction avec le texte du *De natura et gratia*. Ces expressions signifient une chair qui, d'elle-même, en dehors de toute sanctification accomplie par Notre-Seigneur, est soumise à la concupiscence et aux pénalités du péché. Voir AUGUSTIN (*Saint*), t. I, col. 2397.

Chez saint Léon le Grand, *Serm.*, XXII, 3, *P. L.*, t. LIV, col. 196, et saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, 2, *P. G.*, t. XCIV, col. 986; *In dormit. B. Mariæ virginis*, I, 3, *P. G.*, t. XCVI, col. 701, se rencontre l'idée d'une purification accomplie en Marie par le Saint-Esprit au moment de l'incarnation. La nature n'en est point précisée; mais rien n'indique qu'elle doive être entendue d'une purification de quelque tache du péché.

On peut donc, comme chez d'autres auteurs de cette époque ou des siècles suivants, interpréter cette purification en ce sens que Marie, supposée encore soumise à la concupiscence *in actu primo* avant l'incarnation, en fut, à ce moment, entièrement délivrée.

C'est notamment la pensée de saint Bède. L'Esprit-

Saint, dit-il, venant en Marie, purifia son esprit, autant que la fragilité humaine en est susceptible, *ab omni vitiorum sorde*, afin qu'elle fût digne de l'enfantement céleste. La vertu du Très-Haut couvrit la bienheureuse Vierge, parce que le Saint-Esprit, en remplissant son cœur, la libéra de toute ardeur de la concupiscence charnelle, la purifia des désirs temporels et consacra son esprit et son corps par tous les dons célestes. *Homil.*, I, 1, *P. L.*, t. XCIV, col. 12 sq.

Au IXe siècle, saint Paschase Radbert affirme explicitement l'absence de la faute originelle en Marie, ainsi que sa sainteté au moment de sa naissance et au moment de l'annonciation. *De partu virginis*, l. I, *P. L.*, t. CXX, col. 1371 sq. C'est donc de l'extinction de toute concupiscence, *in actu primo*, que doit s'entendre le passage concernant la purification de Marie au moment de l'incarnation : *Quando Spiritus Sanctus in eam advenit, totam defæcavit a sordibus virginem et decoxit ut esset sanctior quam astra cœli*, col. 1372. Selon Paschase, Marie fut donc, pendant toute sa vie, exempte de toute faute actuelle.

Au commencement du XIIe siècle, Eadmer dit expressément, qu'il n'y a aucun doute, que le corps très chaste et l'âme très sainte de Marie ont toujours été protégés contre toute souillure du péché. Par la garde constante des anges, Marie a été protégée, comme le tabernacle que le Créateur devait habiter corporellement, et duquel il devait prendre sa nature humaine pour se l'associer *in suæ personæ unitatem*. *De excellentia B. Mariæ*, III, *P. L.*, t. CLIX, col. 560. On doit attribuer à l'extinction complète de toute concupiscence, *in actu primo*, à supposer qu'il en restât encore à ce moment, cette phrase subséquente du même chapitre : *Tenemus fide ab omni, si quid adhuc in illa originalis sive actualis peccati supererat, ita mundatum cor illius...*, col. 561. Eadmer est lui-même d'avis que Marie n'a jamais été soumise à aucune concupiscence, même avant l'incarnation, puisque selon le texte cité, il admet que le corps et l'âme de Marie ont toujours été protégés contre toute souillure du péché. Comme il y en a qui pensent différemment, et qu'Eadmer parle uniquement de ce qui est de foi, *tenemus fide*, il se sert de l'expression dubitative *si quid adhuc*. C'est selon cette opinion qu'il ne fait point sienne, que l'entière extinction de la concupiscence aurait eu lieu au moment de l'incarnation. Comme Eadmer, Fulbert de Chartres († 1028) dit que l'âme de Marie et son corps choisi par la sagesse de Dieu le Père pour être le tabernacle de Dieu lui-même, ont été très purs de toute malice et de toute souillure, *Serm.*, IV, *P. L.*, t. CXLI, col. 322.

Au XIIe siècle, Hildebert du Mans († 1133), en comparant Marie Madeleine et la Mère de Dieu, dit expressément que, bien différente de Madeleine, Marie n'a jamais connu le péché, *Serm.*, LXIX, *P. L.*, t. CLXXI, col. 677. Saint Bernard, dans sa lettre aux chanoines de Lyon où il s'oppose à l'introduction, dans cette église, de la fête de l'immaculée conception et combat ce privilège, affirme comme une vérité certaine, que Marie sanctifiée avant sa naissance fut alors enrichie d'un privilège qui n'a été concédé à aucune autre créature : celui d'être exempte de toute faute pendant toute sa vie. *Epist.*, CLXXIV, 5, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 334. Ce que le saint docteur enseigne aussi dans son deuxième sermon sur l'assomption. *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 420. Suivant Pierre Lombard († 1160) c'est à partir du moment de l'incarnation que Marie fut *immunis ab omni peccato*. Il parle non du fait de l'absence de tout péché, mais de l'impeccabilité. Nous le comprenons par une phrase précédente, où il affirme que Marie fut alors délivrée de la concupiscence, qui fut entièrement éteinte, ou tellement affaiblie que, dans la suite, il n'y eut plus pour elle aucune occasion de faute, *III Sent.*, dist. III, 2, *P. L.*, t. CXCII, col. 761. A cause de l'autorité de Pierre Lombard, cette explication de l'impeccabilité de Marie, depuis l'incarnation, fut, dans les siècles suivants, admise par un assez grand nombre d'auteurs.

Vers la même époque, Richard de Saint-Victor († 1173) enseigne expressément que Marie, depuis sa naissance, ne commit jamais aucune faute, ni mortelle ni vénielle. *Explicatio in Cant. cantic.*, XXVI, XXIX, *P. L.*, t. CXVI, col. 482, 516. La purification qu'elle reçut au moment de l'incarnation consista dans l'extinction de toute concupiscence; seules subsistèrent la mortalité et la passibilité. *De Emmanuele*, l. II, c. XXVI sq., col. 660 sq. Jusqu'à l'incarnation, Marie fut préservée de tout péché par l'action de la grâce divine; après l'incarnation, elle fut confirmée par la puissance du Très-Haut et fortifiée de telle manière qu'elle ne pouvait plus commettre aucun péché, *De Emmanuele*, l. II, c. XXX sq., col. 663 sq. Gauthier de Saint-Victor, qui écrivit en 1180, affirme l'absence de tout péché en Marie, non seulement depuis l'incarnation de Notre-Seigneur, mais pendant toute la vie de Marie. *Excerpta ex libris contra quatuor labyrinthos Franciæ*, *P. L.*, t. CXIX, col. 1154 sq.

2. *Interprétation plus exacte des textes scripturaires.* — Les textes qui avaient présenté des difficultés pour plusieurs écrivains du IIIe et du IVe siècle sont désormais interprétés dans un sens favorable à la parfaite sainteté de Marie. Des paroles, *Quid mihi et tibi est mulier, nondum venit hora mea*, Joa., II, 14, saint Augustin donne cette interprétation : Jésus voulait affirmer que ce n'était point de Marie qu'il tenait son pouvoir d'accomplir des miracles; mais de sa nature divine. L'heure viendra où, attaché à la croix, il montrera l'infirmité de la nature humaine qu'il tient de Marie. *In Joa.*, tr. VIII, 9, *P. L.*, t. XXXV, col. 1456. (Nous n'examinerons point le texte des *Quæstiones ex Novo Testamento*, LXXIII, *P. L.*, t. XXXV, col. 2267 sq. où les paroles, *Et tuam ipsius animam pertransibit gladius*, Luc., II, 35 sont entendues d'un doute de Marie au pied de la croix, puisqu'il est certain que ce texte n'est point d'Augustin.)

On a cité, comme contraire à la sainteté de Marie, le passage où saint Maxime de Turin expliquant les paroles : *Quid mihi et tibi est mulier*, dit que c'est une réponse indignée de Notre-Seigneur considérant comme inopportune la demande faite par Marie : *Hæc verba indignantis esse quis dubitet?* Le contexte montre que, pour Maxime, la demande de Marie était seulement inopportune. D'ailleurs un blâme de Notre-Seigneur ne pourrait se concilier avec la suite du texte : la vénérable Marie connaissant l'avenir et prévoyant la volonté du Seigneur, avertit avec soin les serviteurs en leur disant : « Faites tout ce qu'il vous dira », *Homil.*, XXIII, *P. L.*, t. LVII, col. 275. — Dans une explication des paroles de Notre-Seigneur, Matth., XII, 49 sq., saint Grégoire le Grand montre que, dans ce texte, la mère de Jésus, se tenant au dehors comme inconnue, est la figure de la synagogue qui ne reconnut pas Notre-Seigneur : *Unde et mater ejus eum quasi non agnoscitur, foris stare perhibetur*. *In Evang.*, l. I, hom. III, 1, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1086. — Selon saint Bède, la mère et les frères de Jésus n'étaient point au dehors. C'était un piège que le questionneur voulait poser désireux de voir si le Maître préférait l'amour de sa mère à la fonction de la prédication. *In Matthæi evang. expos.*, l. II, c. XII, *P. L.*, t. XCII, col. 64. Selon le même interprète, le glaive qui devait transpercer l'âme de Marie est la douleur que lui causa la passion de son divin Fils, *In Lucæ evang. expos.*, l. I, col. 346. Relativement au texte, *Quid mihi et tibi est mulier?* Bède suit l'interprétation de saint Augustin, *In Joa. evang. expos.*, II, col. 657.

Ces interprétations, recueillies dans les gloses du Moyen Age, voir Walafrid Strabon, *In Matth.*, VII, 48, *P. L.*, t. CXIV, col. 129, furent dès lors communément admises.

Conclusion. — Comme pour la période précédente, les documents cités montrent qu'il est inexact de dire avec G. Herzog, *op. cit.*, p. 52, 72, 84, sans formuler aucune distinction, que, pendant les douze premiers siècles, l'enseignement traditionnel abandonnait Marie dans le péché. En réalité, depuis le commencement du Ve siècle jusqu'au commencement du XIIIe siècle, l'absence de tout péché actuel en Marie était communément enseignée d'une manière explicite. La purification admise en Marie, au moment de l'incarnation, par un assez grand nombre d'auteurs, avait pour objet, suivant eux, non d'effacer quelque tache du péché, mais de détruire ou du moins de diminuer la concupiscence, que l'on considérait comme encore existante, à l'état d'inclination, à cette période de la vie de Marie, bien que de fait elle ne se traduisît par aucun acte.

2e période, depuis le XIIIe siècle jusqu'à l'époque actuelle. — 1. *Depuis le XIIIe jusqu'au XVIe siècle*, le travail théologique porte principalement sur la question du principe immédiat de l'absence de tout péché en Marie, et en même temps, par voie de conséquence, sur l'impeccabilité qui en résulte pour Marie.

Au XIIIe siècle, Albert le Grand donne cette indication que la cause immédiate de l'absence de tout péché, en Marie, était la plénitude de grâce dont elle avait été comblée, *Quæstiones super Missus est*, CXXXIV, *Opera*, t. XX, p. 91. Même enseignement chez Alexandre de Halès, *Summa theologiæ*, part. III, q. IX, m. III, a. 2, Venise, 1575, p. 32. Selon saint Thomas, soit avant soit après l'incarnation, l'absence de tout péché en Marie, ou sa confirmation dans le bien, ne provenait pas seulement de la grâce abondante donnée à Marie. Il fallait encore la constante protection de la divine Providence, empêchant toute occasion de péché et portant incessamment la volonté de Marie au bien. Le saint docteur en donne cette raison, que la volonté humaine n'est pleinement confirmée dans le bien que par la vision intuitive de Dieu, laquelle cause un parfait et perpétuel amour pour Dieu. *Sum. theol.*, Ia, q. C, a. 2. Cette vision ne pouvant exister en cette vie, d'une manière stable, en dehors du privilège conféré à la sainte humanité de Notre-Seigneur, il est donc certain qu'en cette vie, quelle que soit la plénitude de grâce que l'on possède, celle-ci ne peut suffire pour confirmer pleinement la volonté dans le bien. Elle rend seulement le péché très difficile, à cause des vertus infuses qui réfrènent les inclinations inférieures, à cause de la forte inclination de la volonté vers Dieu, à cause aussi de la fréquente et amoureuse contemplation de la vérité divine, qui retire l'homme du péché. *De veritate*, q. XXIV, a. 9. Pour une pleine confirmation dans le bien, il est nécessaire, en toute créature, que la divine Providence agisse constamment pour empêcher toute défection du libre arbitre. *De veritate*, q. XXIV, a. 9; *Cont. gent.*, l. III, c. 155. Pour cette raison aussi que, jusqu'à ce moment, la concupiscence restait en elle, suivant le saint docteur, à l'état d'inclination, sans jamais passer à l'acte, Marie, avant l'incarnation, eut besoin du secours de la divine Providence, la préservant de tout mouvement inordonné, *quæ non permittebat aliquem motum inordinatum ex fomite provenire*, IIIa, q. XXVII, a. 4, ad 1um. Après l'incarnation où elle reçut une grâce consommée qui la confirmait dans le bien en la délivrant de tout reste d'inclination sensible, Marie, en vertu du principe général si nettement affirmé pour toute persévérance dans toutes les créatures, *De veritate*, q. XXIV, a. 9, *Cont. gent.*, l. III, c. 155, eut encore besoin, pour sa parfaite persévérance dans le bien, d'être soutenue par l'action constante de la divine Providence.

Quant au sens dans lequel le saint docteur entend ici la *confirmatio in bono*, accomplie en Marie par l'incarnation, le contexte montre qu'il s'agit d'une confirmation consommée et perfectionnée : *In conceptione autem Filii Dei consummata est ejus gratia confirmans eam in bono*, IIIa, q. XXVII, a. 5, ad 2um. Cette confirmation consommée et perfectionnée résultait de ce que toute inclination du *fomes peccati* fut alors pleinement éloignée. Nous savons que, dans d'autres textes, le docteur angélique dit expressément pour toute la durée de la vie de Marie, après sa première sanctification, qu'elle était confirmée dans le bien, en ce sens que tout péché était et devait être complètement éloigné d'elle, *Sum. theol.*, IIIa, q. XXVII, a. 4; Ia, q. C, a. 2; *De veritate*, q. XXIV, a. 9, ad 2um.

Selon saint Bonaventure, Marie, bien qu'elle ait été toujours exempte de toute faute actuelle, fut confirmée dans le bien, ou reçut le privilège de l'impeccabilité, à l'instant seulement où l'incarnation fut accomplie en elle. Quant à la cause immédiate de cette impeccabilité, saint Bonaventure admet qu'elle consistait dans le secours divin, confirmant les puissances de l'âme et y détruisant tout défaut. *In IIIum Sent.*, dist. III, p. I, a. 3, q. III, t. III, p. 77 sq.

Au XIVe et au XVe siècle, on suit communément l'explication de saint Thomas ou de saint Bonaventure, avec quelques divergences d'expression plutôt que d'idée. On admet, comme principe immédiat de l'impeccabilité de Marie : la protection très spéciale de la divine Providence, empêchant le libre arbitre de Marie de se porter vers le mal et l'inclinant constamment vers le bien, Durand, *In IIIum Sent.*, dist. III, q. IV; ou l'extinction de la concupiscence, accomplie dans la première ou dans la deuxième sanctification, Biel, *In IIIum Sent.*, dist. III, q. II, p. 53 sq.; ou la plénitude de la grâce conférée à Marie, S. Antonin, *Summa theologica*, part. IV, tit. XV, c. 20, p. 5, t. IV, col. 1052 ; Bernardin de Busti, *op. cit.*, fol. 118; ou l'action simultanée de ces diverses causes, Richard de Middletown, *In IIIum Sent.*, dist. III, a. 1, q. III sq., t. III, p. 28 sq.; Pelbart de Temesvar, *op. cit.*, p. 195. On observera, d'ailleurs, que les auteurs qui attribuent formellement l'impeccabilité à une des causes indiquées, ne nient point l'influence des autres causes.

Quant au moment auquel, sous l'action des causes qui viennent d'être indiquées, l'impeccabilité fut effectivement conférée à Marie, ce fut, selon beaucoup d'auteurs, le moment de sa première sanctification, qu'on le dise expressément, en admettant toutefois un accroissement ou un perfectionnement de cette impeccabilité au moment de l'incarnation, comme Durand, *loc. cit.*, et Biel, *loc. cit.*, ou qu'on le laisse entendre, en disant, sans restriction, que cette impeccabilité a existé pendant toute la vie de Marie, comme saint Antonin, *loc. cit.*, et Pelbart, *loc. cit.*, tandis que d'autres théologiens, comme Richard de Middletown, *loc. cit.*, et Busti, *loc. cit.*, admettent, avec saint Bonaventure, que l'impeccabilité fut conférée au moment de l'incarnation.

2. *Depuis le XVIe siècle jusqu'à l'époque actuelle*, la doctrine théologique de l'exemption de toute faute actuelle en Marie ayant été affirmée par le concile de Trente, sess. VI, can. 23, l'effort principal du travail théologique se porta sur la réponse aux objections ou accusations des nouveaux adversaires de la foi catholique. — Dans cette réponse, on ne fit guère que reproduire ce qui avait été dit à l'époque précédente. Voir notamment saint Pierre Canisius, *Commentariorum de sacrosancta virgine Maria Deipara*, l. I, c. X; l. IV,

c. I sq., XX, XXVII, Ingolstadt, 1583, t. II, p. 73, 386 sq., 5 6 sq., 548 sq.; Vasquez, *In IIIam S. Thomæ*, disp. CXX, 23 sq.; Suarez, *In IIIam S. Thomæ*, t. II, disp. IV, sect. III; Petau, *De incarnatione*, XIV, 1, *De theologicis dogmatibus*, Anvers, 1700, t. VI, p. 210 sq.; Raynaud, *op. cit.*, t. VII, p. 213 sq.; Novato, *op. cit.*, t. I, p. 10 sq.; Vega, *op. cit.*, t. II, p. 27 sq.; Sedlmayr, *op. cit.*, *Summa aurea*, t. VII, col. 1036 sq.; Janssens, *op. cit.*, p. 162 sq.; Lépicier, *op. cit.*, p. 223 sq.; Terrien, *La Mère de Dieu*, t. II, p. 66 sq. En expliquant le principe immédiat de l'impeccabilité en Marie, on le fit dériver, comme à l'époque précédente, d'une providence très spéciale de Dieu sur Marie, et des incessantes grâces de choix qui unissaient la Vierge à Dieu par une très éminente et très constante charité.

III. CONCLUSIONS DOCTRINALES DÉDUITES DE L'ENSEIGNEMENT TRADITIONNEL. — *1re conclusion.* — Le fait de l'exemption de toute faute actuelle en Marie, pendant toute sa vie terrestre, est une vérité catholique certaine, constamment enseignée, au moins depuis le Ve siècle, comme contenue dans le dogme de la maternité divine.

1. C'est une vérité catholique certaine, enseignée comme telle par le concile de Trente, sess. VI, can. 23. Selon la parole conciliaire, *quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia*, c'est la doctrine de l'Église que Marie, par un privilège spécial de Dieu, a pu, pendant toute sa vie, éviter tous les péchés même véniels. Par là l'Église affirme seulement le fait de l'exemption par un privilège spécial de Dieu, dont la nature n'est pas autrement précisée. Suivant les explications communément données par les théologiens depuis le XIIIe siècle, le privilège consiste dans une protection très spéciale de la divine Providence, empêchant toute défection du libre arbitre : par l'éloignement de toute occasion de faute et par la concession incessante de grâces particulières produisant, dans la volonté de Marie, un amour très parfait envers Dieu. C'est notamment l'enseignement que nous avons entendu de saint Thomas, dans les textes cités.

2. L'exemption de toute faute actuelle, en Marie, a été enseignée au moins depuis le Ve siècle, avec saint Augustin, comme une vérité certaine, contenue dans le dogme de la maternité divine.

C'est la pensée de saint Augustin, disant expressément qu'à cause de l'honneur de Notre-Seigneur, il ne veut pas que, quand il s'agit du péché il soit aucunement question de Marie, ci-dessus, col. 2414. Saint Thomas l'atteste formellement : Marie n'aurait pas été *idonea mater Dei* si elle avait péché quelquefois. Comme l'honneur des parents rejaillit sur leurs descendants, de même le déshonneur de la mère rejaillirait sur le Fils. *Sum. theol.*, IIIa, q. XXVII, a. 4. De cette interprétation constante de la tradition catholique, affirmée par saint Augustin et saint Thomas, et communément suivie par les théologiens, on doit conclure que la doctrine de l'exemption de toute faute actuelle, en Marie, est une vérité implicitement révélée dans le dogme même de la maternité divine.

2e conclusion. — Les textes scripturaires que l'on a objectés, à diverses époques, à l'exemption de toute faute actuelle en Marie, ne contiennent rien qui lui soit opposé. Nous avons constaté que quelques textes scripturaires qui, au IIIe et au IVe siècle, avaient, chez plusieurs, suscité quelque doute ou quelque hésitation, avaient été, depuis le Ve siècle, constamment et unanimement interprétés malgré quelques divergences d'exégèse, dans le sens d'un respect absolu de la sainteté de Marie, ou de l'absence, en elle, de toute faute. Nous avons constaté aussi que les théologiens catholiques ont toujours observé la même attitude en face des textes opposés, depuis le XVIe siècle, par les protestants, à la parfaite sainteté de Marie. Il sera utile de résumer leur démonstration pour les deux textes principaux, Luc., II, 35 et Joa., II, 4.

a) Luc., II, 35. *Et tuam ipsius animam pertransibit gladius*, ne peut aucunement signifier le doute, tourmentant l'âme de Marie au moment de la passion de Notre-Seigneur. Rien, ni dans le texte, ni dans le contexte, n'indique ce sens. Il est même positivement exclu par les paroles antécédentes : *Et in signum cui contradicetur*, εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον, annonçant l'opposition qui sera faite à Notre-Seigneur pendant sa vie et surtout pendant sa passion; opposition que le participe présent ἀντιλεγόμενον indique comme continue. Par la conjonction *et*, une étroite connexion est établie entre les deux phrases. D'où il résulte, d'une manière évidente, que le glaive qui transperce l'âme de Marie est un glaive symbolisant les douleurs très vives qui déchirèrent son âme à l'occasion des souffrances de son divin Fils particulièrement pendant sa passion et au pied de la croix. C'est aussi ce que montre la phrase finale, *ut revelentur ex multis cordibus cogitationes*. L'opposition faite à Jésus-Christ et les souffrances qui en résultèrent pour Marie, ainsi que l'*Ecce positus est hic in ruinam et in resurrectionem multorum in Israel*, du commencement de la phrase, auront pour conséquence la manifestation des cœurs : les hommes, en prenant parti pour ou contre Jésus, manifesteront leurs pensées et leurs affections les plus secrètes. Le texte, en attribuant ce résultat conjointement aux trois membres de phrase, exclut donc, pour les paroles *Et tuam ipsius animam pertransibit gladius*, toute autre idée que celle des souffrances de Marie. D'ailleurs toute la phrase montre les souffrances de Marie intimement unies à celles de Jésus, dans un but commun.

b) Joa., II, 4, *Quid mihi et tibi est mulier? nondum venit hora mea*, ne contient aucun blâme supposant quelque faute commise par Marie.

On le voit par la suite de l'événement. Jésus accomplit ce que Marie lui avait demandé; et Marie avait immédiatement compris qu'il en serait ainsi, puisqu'elle dit aussitôt aux serviteurs d'exécuter tout ce que Jésus leur ordonnerait. C'est aussi ce qu'indique la phrase elle-même. — Comme on la montré à l'art. *Marie, Dictionnaire de la Bible*, t. IV, col. 795 sq., voir aussi Knabenbauer, *Comment. in Evang. sec. Joannem.*, 2e édit., Paris, 1906, p. 129, l'expression *quid mihi et tibi*, d'après plusieurs autres textes néotestamentaires, Matth., VIII, 29; Marc., V, 7; Luc., IV, 34; VIII, 28, signifie : « Ne vous occupez pas ou ne vous inquiétez pas de ce qui me regarde ou de ce que je dois faire; laissez-moi faire. » On peut donc traduire « laissez-moi faire » , ou « que ne me laissez-vous faire? » Sens qui n'a rien d'irrespectueux ni de désobligeant pour Marie; d'autant plus que l'appellation γύναι est elle-même très honorable. Elle est employée, comme telle, même chez les classiques. Notre-Seigneur l'emploie toujours en parlant à des femmes : sa mère n'est point exceptée.

On a montré également que le membre de phrase qui suit doit être interprété selon la forme interrogative, suivant des auteurs anciens, comme la version arabe du *Diatessaron* de Tatien, et saint Grégoire de Nysse, *P. G.*, t. XLIV, col. 1308. On sait d'ailleurs que, dans les textes grecs du Nouveau Testament, il n'est pas rare d'omettre la particule interrogative dans des phrases où le sens interrogatif est indiqué par le contexte. Avec cette forme interrogative, la phrase signifie l'acquiescement tacite de Notre-Seigneur : « mon heure n'est-elle donc pas venue? » Ce qui correspondait pleinement à la réalité, puisque Jésus venait de commencer son ministère public par son baptême et que saint Jean-Baptiste avait publique-

ment rendu témoignage de sa divinité et de la mission qu'il devait accomplir. *Dictionnaire de la Bible*., t. IV, col. 796; Knabenbauer, *op. cit.*, p. 127 sq. Le texte ainsi interprété étant tout à l'honneur de Marie, comme la suite même de l'événement, toute difficulté est donc écartée. On peut aussi rappeler les interprétations données par saint Augustin et par d'autres auteurs. Assez divergentes entre elles, et divergentes aussi de celle que nous venons d'indiquer, elles s'accordent à exclure toute supposition de péché en Marie. Voir Bartmann, *Christus ein Gegner des Marienkultus?* Fribourg-en-B., 1909, p. 61 sq.; *Dictionnaire apologétique*, t. III, col. 147 sq.; M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, p. 56-57.

3e conclusion. — Il n'y a non plus rien de contraire au privilège de l'exemption de toute faute actuelle en Marie, dans les deux controverses que nous avons rencontrées en étudiant l'enseignement traditionnel : controverse sur la permanence de la concupiscence *in actu primo* jusqu'à la sanctification plus parfaite de Marie par l'accomplissement du mystère de l'incarnation, et controverse relative au moment où Marie fut rendue pleinement impeccable.

1. Selon les docteurs ou les théologiens cités plus haut comme admettant que la concupiscence *in actu primo* resta en Marie jusqu'au moment où le mystère de l'incarnation s'accomplit en elle, saint Bède, saint Paschase Radbert, Pierre Lombard, Richard de Saint-Victor, saint Bonaventure, saint Thomas, saint Antonin de Florence, nous avons constaté qu'il s'agissait uniquement de la tendance de la nature, constamment liée par l'action de la grâce divine, de telle sorte que, jamais, *in actu secundo*, aucun acte, aucun mouvement de la concupiscence ne se produisit après la première sanctification de Marie, comme l'indique particulièrement saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XXVII, a. 3, voir aussi IMMACULÉE CONCEPTION, t. VII, col. 1031 sq.

2. Il n'y a rien non plus qui contredise le privilège de Marie dans les divergences théologiques que nous avons rencontrées, surtout du XIIe au XVIe siècle, dans la manière d'expliquer soit la nature de l'impeccabilité, soit le moment auquel cette impeccabilité fut pleinement conférée à Marie. En réalité, les explications que l'on donne de l'impeccabilité de Marie s'accordent substantiellement sur ses deux causes immédiates : la grâce très abondante conférée à Marie et la constante protection de la divine Providence empêchant, pour elle, toute occasion de péché et portant incessamment sa volonté au bien. On s'accorde aussi à reconnaître en Marie l'absence de toute faute après sa première sanctification. Si parfois l'on parle d'impeccabilité après l'incarnation seulement, on entend par là une sanctification plus abondante conférée au moment où l'incarnation de Notre-Seigneur s'accomplit en Marie, en raisonnant surtout selon l'opinion qui, jusqu'au moment de l'incarnation, considérait Marie comme encore soumise à la concupiscence *in actu primo*. C'est en ce sens que saint Thomas dit que la grâce confirmant Marie dans le bien eut, à ce moment, toute sa perfection : *In conceptione autem Filii Dei consummata est ejus gratia confirmans eam in bono. Sum. theol.*, IIIa, q. XXVII, a. 5, ad 1um.

III. AUGMENTATION DE LA GRACE SANCTIFIANTE EN MARIE. — Dès le premier moment de sa conception, Marie a possédé la grâce sanctifiante, voir IMMACULÉE CONCEPTION, t. VII, col. 846.

Exempte de toute faute actuelle, Marie, nous venons de le montrer, a constamment persévéré dans la grâce de sa sanctification première. Une question reste à résoudre : la grâce sanctifiante possédée par Marie, dès le premier moment de son existence, a-t-elle été constamment augmentée pendant toute sa vie? et quelles ont été les causes de cette augmentation?

I. FAIT DE L'AUGMENTATION CONSTANTE DE LA GRACE SANCTIFIANTE EN MARIE PENDANT TOUTE SA VIE TERRESTRE. — 1° C'est une vérité certaine que, pendant tout la durée de l'état d'épreuve, la grâce sanctifiante peut être incessamment accrue par les actes de charité accomplis avec une suffisante perfection, et par les sacrements reçus avec les dispositions requises. Or il n'est point douteux que, pour Marie, l'état d'épreuve ait duré jusqu'au terme de sa vie terrestre. C'est l'enseignement commun des théologiens, qui, avec saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XV, a. 10, et *De veritate*, q. XXVI, a. 10, attribuent à Jésus-Christ seul le privilège d'avoir été sur terre à la fois *viator et comprehensor*. La grâce sanctifiante que Marie avait reçue déjà si parfaite au premier moment de sa conception, a donc dû être incessamment augmentée par les deux causes qui l'augmentent habituellement dans les âmes.

2° A cette loi générale qui devait régir toute la vie surnaturelle de Marie, y a-t-il lieu d'admettre une exception, à cause de la pleine consommation de grâce, qu'elle reçut au moment de l'incarnation, selon le sentiment commun des théologiens.

1. Cette exception doit être rejetée comme contraire à ce principe bien assuré, que, dans une nature créée, il ne peut y avoir de grâce sanctifiante d'une intensité telle qu'aucun accroissement ne soit plus possible. N'atteignant jamais la perfection absolue, la grâce, selon l'enseignement de saint Thomas, peut toujours être augmentée dans toutes les créatures, pendant la vie d'épreuve : *Hominum vero qui sunt pure viatores gratia potest augeri, et ex parte formæ quia non attingunt summum gratiæ gradum, et ex parte subjecti quia nondum pervenerunt ad terminum. Sum. theol.*, IIIa, q. VII, a. 12. C'est d'ailleurs une conséquence du principe communément admis en métaphysique contre les diverses formes d'optimisme philosophique : tout ce qui est créé peut toujours recevoir quelque accroissement, comme le montre saint Thomas : *Ipsa ratio facti vel creati repugnat infinito. Nam ex hoc ipso quod fit ex nihilo, habet aliquem defectum et est in potentia non actus purus; et ideo non potest æquari primo infinito ut sit infinitum. De potentia*, q. I, a. 2, ad 4um. Et ailleurs : *Quidquid Deus de creatura faciat, adhuc remanet in potentia recipiendi a Deo. De veritate*, q. XXIX, a. 3, ad 3um. Cette conclusion s'applique même à la grâce habituelle que Jésus possédait dans sa sainte humanité, *Sum. theol.*, IIIa, q. VII, a. 12, ad 2um; *De veritate*, q. XXIX, a. 3, ad 6um. Si l'on affirme que la grâce habituelle en Jésus-Christ était incapable d'un perfectionnement ultérieur, c'est simplement en ce sens qu'elle ne pouvait appartenir à une personne plus parfaite, et qu'au reste cette grâce avait toute la perfection intensive qui convenait à la personne du Verbe incarné, *loc. cit.*

2. On ne doit attribuer aucune valeur probante à plusieurs textes cités en sens opposé. Le texte principal est celui de Pierre le Vénérable († 1156), affirmant, dans une de ses lettres, que Marie, dès lors qu'elle a été dite pleine de grâce au moment de l'annonciation et de l'incarnation, n'a pu, depuis cette époque, recevoir aucun accroissement de grâce, du moins pour tout ce qui concernait sa sainteté personnelle. *Epist.*, l. III, 7, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 285 sq. L'argument donné comme péremptoire par Pierre le Vénérable, n'a jamais été accepté par la tradition catholique, qui, sauf quelques très rares exceptions, a toujours expliqué cette plénitude de grâce en Marie au moment de l'annonciation et de l'incarnation, de manière à admettre en elle, dans le reste de sa vie, un accroissement constant de la grâce. Citons particulièrement Alexandre de Halès, saint Thomas et Ri-

chard de Middletown, dont l'explication a été communément suivie.

Selon Alexandre de Halès, la plénitude de grâce fut conférée à Marie au moment de l'incarnation, en ce sens que Marie fut alors pleinement confirmée dans le bien, parce que le pouvoir encore subsistant en elle de commettre le péché fut alors entièrement retiré. *Summa theologiæ*, part. III, q. IX, m. 3, a. 2, Venise, 1575, t. III, p. 32.

Le texte de saint Thomas, *in conceptione autem Filii Dei consummata est ejus* (Mariæ) *gratia confirmans eam in bono, Sum. theol.*, IIIª, q. XXVI, a. 5, ad 2um, contient substantiellement le même sens, comme l'indique toute la suite des idées. Le saint docteur distingue en Marie une triple plénitude de grâce tellement hiérarchisée, que la deuxième l'emporte sur la première, et la troisième l'emporte sur les deux premières au double point vue de la délivrance du mal et de l'*ordo ad bonum*.

a) Au premier point de vue, la hiérarchie s'établit ainsi. La perfection de grâce reçue dans la première sanctification a délivré Marie de la faute originelle (comme l'admettait saint Thomas). La perfection de grâce reçue dans la deuxième sanctification, au moment de la conception de son divin Fils, l'a totalement purifiée du *fomes ligatus* encore subsistant jusque-là. Enfin la perfection de grâce qu'elle a reçue dans le triomphe de son assomption et de son entrée au ciel, l'a délivrée *ab omni miseria*, c'est-à-dire des autres pénalités du péché, comme la mort et la souffrance.

b) Au point de vue de l'*ordo ad bonum*, il y a une semblable hiérarchie de perfection. Dans la première sanctification, il y a eu réception de la grâce inclinant Marie au bien. Dans la conception du Fils de Dieu, il y a eu en Marie consommation de la grâce qui la confirmait dans le bien : ainsi fut supprimé l'inclination au mal, encore subsistante bien que liée. Dans la glorification éternelle de Marie, il y a eu consommation de la grâce, l'établissant parfaitement dans la jouissance de tout bien : ce qu'elle ne possédait pas encore sur la terre. Il est donc vrai que la consommation de grâce communiquée à Marie, dans l'incarnation de son divin Fils, doit s'entendre de sa parfaite confirmation dans le bien; et que rien n'autorise à l'expliquer dans le sens d'une négation de toute croissance subséquente de la grâce sanctifiante, négation qui, d'ailleurs, serait opposée à la doctrine soutenue en d'autres endroits par saint Thomas, comme nous l'avons montré. On peut ajouter que saint Thomas affirmant que la troisième perfection de grâce est plus grande que la deuxième, suppose ainsi qu'il pouvait encore y avoir accroissement de grâce après la réception de cette deuxième perfection, comme l'observe avec raison le P. Hugon, *op. cit.*, p. 110. Richard de Middletown, *In IIIum Sent.*, dist. III, q. I, a. 4, s'exprime comme Alexandre de Halès.

En opposition au fait de l'augmentation constante de la grâce en Marie on cite encore cette phrase hésitante de Duns Scot, à propos du baptême conféré à Marie : *Consimiliter supponendum est de beata Virgine, nisi forte ipsa excepta ab illa lege et de ea fuisset ratio dispensandi : quia forte habuit in conceptione Filii sui illam plenitudinem gratiæ ad quam Deus disposuit eam pervenire. In IVum Sent.*, dist. IV, q. VI. Quelle valeur pourrait-on attribuer à une phrase aussi hésitante, qui ne contient aucune preuve, et qui, parmi les théologiens, n'a recueilli d'autre suffrage que celui d'Antoine Hiquæus, dont le commentaire accompagne l'édition des œuvres de Duns Scot? Ainsi la vérité de l'enseignement traditionnel, loin d'être affaiblie par quelques textes discordants, en reçoit plutôt une sorte de confirmation, par le fait que l'on n'a pu lui opposer aucun argument valable.

II. CAUSES DE CETTE AUGMENTATION CONSTANTE DE LA GRACE SANCTIFIANTE EN MARIE. — *1re cause. Les actes de charité très parfaite incessamment accomplis par Marie.* — 1. A cause de la très parfaite grâce sanctifiante qui fut donnée à Marie dans sa conception immaculée, à cause aussi des grâces actuelles très éminentes dont elle fut incessamment prévenue et dont elle suivit toujours la forte impulsion, les actes de charité produits par Marie étaient d'une très grande perfection. Par les grâces mystiques qui furent abondamment communiquées à Marie pendant toute sa vie terrestre, comme nous le montrerons bientôt, la perfection de ses actes de charité fut encore grandement augmentée. Car l'effet habituel de ces grâces de choix est, selon l'enseignement des théologiens mystiques, de produire dans l'âme une très intense charité.

2. Dirigés par la science infuse de Marie, ces actes de charité furent produits d'une manière constante depuis le premier moment de son existence jusqu'à son dernier instant. Ils ne furent empêchés par aucune distraction ou aucun acte des sens extérieurs ou intérieurs. Exempte, de droit, des conséquences de la faute originelle, Marie avait sur tous ses sens une parfaite maîtrise.

3. Selon les principes indiqués à l'art. CHARITÉ t. II, col. 2230 sq., chacun des actes de charité, excellemment accomplis par Marie, fut constamment suivi d'une augmentation immédiate de la grâce sanctifiante. En elle, à cause des grâces très éminentes dont elle fut toujours prévenue et de son incessante et parfaite correspondance, chaque acte de charité posséda toujours une perfection suréminente qui lui assurait le droit à une augmentation immédiate.

4. Dans quelle proportion cette augmentation s'est-elle produite? Nous ne pouvons le déterminer d'une manière précise, ne connaissant exactement ni l'intensité de la grâce sanctifiante d'où l'acte procédait, ni l'intensité de la grâce actuelle sous l'impulsion de laquelle l'acte était produit. Nous savons seulement qu'en Marie la grâce eut toujours son maximum d'effet surnaturel, à cause de sa parfaite correspondance à l'action de la grâce.

2e cause. Les sacrements reçus par Marie. — Nous nous bornerons aux sacrements de la Nouvelle Loi et aux seuls sacrements que pouvait recevoir Marie exempte de tout péché par le privilège divin : le baptême, la confirmation et l'eucharistie.

1. Quant au baptême, les vérités doctrinales que nous connaissons rendaient, pour Marie, sa réception nécessaire : le baptême est nécessaire pour recevoir validement les autres sacrements, nécessaire aussi pour appartenir, en fait, à l'Église instituée par Jésus-Christ. Pour recevoir validement les autres sacrements et pour appartenir effectivement à l'Église de Jésus-Christ, Marie reçut donc le sacrement de baptême, bien que du fait lui-même nous n'ayons aucune preuve matérielle.

2. Pour la sainte eucharistie, ce que nous connaissons de la coutume des premiers fidèles de la recevoir fréquemment, voir COMMUNION FRÉQUENTE, t. III, col. 516, et ce que nous savons de l'amour très parfait de Marie pour son divin Fils, nous assure qu'elle reçut ce sacrement aussi souvent qu'il lui fut possible.

3. Entrée au cénacle avec les apôtres, Act. II, 14, Marie participa avec eux à la réception des dons du Saint-Esprit au jour de la Pentecôte. Comme les apôtres, elle reçut donc la grâce du sacrement de confirmation, que saint Thomas appelle *rem sacramenti confirmationis*, ou *plenitudinem Spiritus Sancti sine sacramento*, *Sum theol.*, IIIª, q. LXXII, a. 2 ad 1um.

4. Dans quelle mesure la grâce sanctifiante de Marie

fut-elle augmentée par les sacrements qu'elle reçut, notamment par le sacrement d'eucharistie qu'elle reçut très fréquemment pendant les années qu'elle passa sur la terre après l'ascension de son divin Fils? On ne peut donner que cette réponse générale : Marie, à cause des dispositions très parfaites qu'elle y apporta constamment, dut puiser, dans ces sacrements, des trésors de grâces, en quelque sorte illimités. N'est-ce pas une vérité théologique communément admise que l'effet des sacrements de la Nouvelle Loi n'a d'autre limite que les dispositions imparfaites du sujet qui les reçoit?

3. Outre l'augmentation de la grâce sanctifiante produite par les sacrements, y eut-il, en Marie une augmentation provenant immédiatement de Dieu lui-même, dans quelques circonstances de la vie de Marie, notamment dans les moments où elle fut en contact immédiat avec la chair adorable de son divin Fils, comme dans la conception virginale, dans l'enfantement virginal, dans la période qui s'écoula entre l'une et l'autre, et dans les nombreuses occasions où Marie donna à Jésus enfant ses soins maternels? Dans ces heureuses circonstances, y eut-il, pour Marie, un accroissement de grâce sanctifiante, donné par Dieu *quasi ex opere operato et ultra meritum propriæ dispositionis*, s'adjoignant à la grâce due à ses dispositions actuelles? Bien qu'il n'y ait aucune preuve positive de cette libéralité divine, elle apparaît bien probable, soit pour l'instant de la conception virginale et pour plusieurs autres circonstances, selon Suarez, *In IIIam*, t. II, disp. XVIII, sect. III, n. 8, soit pour tout contact immédiat de Marie avec la sainte humanité de Jésus-Christ, principe de toute grâce pour toute l'humanité. Contenson, *Theologia mentis et cordis*, l. X, dissert. VI, c. I, spec. 2, Paris, 1875, t. III, p. 264; P. Hugon, *Tract. de B. Virgine Deipara, Tractatus dogmatici*, Paris, 1920, t. III, p. 456.

Nous pouvons donc conclure qu'en Marie la grâce très éminente reçue au premier instant de sa conception incessamment augmentée, pendant tout son pèlerinage terrestre, par la double cause que nous venons d'analyser, dut, au terme de sa vie mortelle, atteindre un degré de perfection qui échappe à toute estimation humaine. En elle fut alors pleinement réalisé ce que Pie IX, au début de l'encyclique *Ineffabilis Deus* du 8 décembre 1854, indique déjà dès sa conception immaculée : que bien au-dessus de tous les esprits angéliques, bien au-dessus de tous les saints, Dieu la combla de l'abondance de toutes les grâces célestes, et l'enrichit avec une profusion merveilleuse, de telle sorte qu'elle fût dans une telle plénitude d'innocence et de sainteté qu'on ne peut, au-dessous de Dieu, en concevoir une plus grande et qu'aucune autre pensée que celle de Dieu même ne peut en mesurer la grandeur : *Ut ipsa eam innocentiæ et sanctitatis plenitudinem præ se ferret, qua major sub Deo nullatenus intelligitur, et quam, præter Deum, nemo assequi cogitando potest.*

IV. Vertus et dons du Saint-Esprit en Marie pendant sa vie terrestre. — 1° *Vertus et dons du Saint-Esprit considérés d'une manière générale en Marie.* — Les principes exposés à l'art. Immaculée Conception nous conduisent aux conclusions suivantes : 1. Marie ayant possédé, dès le premier instant de sa conception, une grâce sanctifiante très parfaite, a dès lors possédé aussi, avec une très éminente perfection, toutes les vertus surnaturelles infuses, soit théologales, soit morales, qui, selon l'enseignement théologique, accompagnent toujours la grâce sanctifiante. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LXII, a. 1, q. LXIII, a. 3; q. CX, a. 3 sq.

2. Marie ayant possédé, dès le premier instant de sa conception, une parfaite exemption de tout mouvement de la concupiscence, non seulement en fait mais même en droit, on est autorisé à admettre qu'elle a, dès ce moment, possédé, d'une manière infuse, toutes les vertus morales surnaturelles par lesquelles était normalement assurée cette pleine exemption, sans qu'il fût nécessaire de recourir à une constante et extraordinaire intervention de la divine Providence. D'ailleurs, puisque ces vertus ont été en Adam d'une manière infuse dès le premier moment de sa création, S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XCV, a. 1, 3, on doit les attribuer aussi à Marie dès sa première sanctification. Suivant les principes précédemment établis, relativement aux privilèges et dons divins en Marie, on ne peut admettre que Marie, au point de vue de la perfection morale, ait été inférieure à Adam.

Dès le premier moment de sa conception, Marie posséda aussi tous les dons du Saint-Esprit d'une manière très éminente. C'est une vérité certaine que ces dons accompagnent habituellement les vertus surnaturelles et qu'ils les complètent en perfectionnant, dans l'intelligence et dans la volonté, la disposition de parfaite obéissance aux motions spéciales du Saint-Esprit. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LXVIII, a. 1, 2, 5. Voir Dons du Saint-Esprit, t. IV, col. 1735 sq.

2° *Conclusions concernant en Marie la possession particulière de quelques vertus ou dons du Saint-Esprit.* 1. *La vertu de foi en Marie.* — *a*) La vertu de foi est exclue seulement par la pleine et stable possession de la vision béatifique, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. V, a. 1. Cette vertu n'était donc point incompatible en Marie avec l'acte transitoire de vision béatifique qui lui fut parfois concédé : il y avait alors *visio Dei secundum essentiam per actum, non secundum habitum gloriæ.* S. Thomas, *Quæst. disp. de veritate*, q. XII, a. 2, ad 5um.

b) L'acte de foi en Marie n'était point opposé à la parfaite évidence de crédibilité qu'elle eut du mystère de l'incarnation par le témoignage immédiat de l'archange Gabriel et par l'expérience directe qu'elle eut en elle-même des merveilles de la conception virginale et de l'enfantement virginal. Malgré tout l'éclat de cette évidence extrinsèque, la nature intime du mystère de l'union hypostatique restait en elle-même inaccessible à son intelligence et était pour elle objet de foi, selon l'enseignement déjà cité de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. V, a. 2.

c) En Marie, l'acte de foi n'était point non plus empêché par les révélations ou illuminations divines dont elle fut fréquemment favorisée dans l'état mystique très parfait auquel elle fut habituellement élevée. Dans ces illuminations divines, comme on l'a dit précédemment avec saint Thomas, il n'y a point perception immédiate de Dieu, mais seulement connaissance analogique, quoique très sublime, des attributs divins.

d) Constamment exempte de toute faute vénielle, selon l'enseignement du concile de Trente, Marie n'eut jamais, dans sa foi, aucune défaillance. L'opinion contraire, émise par quelques auteurs dans les premiers siècles et par les novateurs du XVIe siècle, doit donc être rejetée. Lépicier, *op. cit.*, p. 298 sq. La foi très parfaite de Marie, particulièrement au moment de l'annonciation et à celui de la passion et de la mort de son divin Fils, a été souvent louée par les Pères et par les théologiens. Novato, *op. cit.*, t. II, p. 65; Vega, *op. cit.*, t. II, p. 31 sq.; S. Alphonse de Liguori, *Gloires de Marie*, part. IV, 4; Terrien, *La Mère de Dieu*, t. II, p. 222 sq.

2. *La vertu de pénitence en Marie.* — Impeccable, non de droit et *ab intrinseco*, mais par la faveur divine et par l'abondance des grâces de choix dont elle fut incessamment comblée, Marie pouvait posséder la

vertu infuse de pénitence, inclinant à la détestation du péché, qui de droit n'était point en elle absolument impossible. En elle, toutefois, il n'y eut jamais aucun acte de la vertu de pénitence puisqu'elle fut à jamais exempte de toute faute. Novato, *op. cit.*, t. II, p. 171 sq. Lugo, *De pœnitentia*, disp. VI, n. 6; Sedlmayr, *op. cit.*, *Summa aurea*, t. VII, col. 1029, Lépicier, *op. cit.*, p. 301 sq.

3. *La vertu de tempérance en Marie.* — Dans la mesure où elle incline à soumettre pleinement, sans aucune résistance et sans aucune lutte, les délectations des sens à la parfaite direction de la raison toujours mue par la charité surnaturelle, cette vertu existe en Marie, d'une manière infuse, dès le premier moment de sa conception. Pour Marie, le rôle de cette vertu n'était point, comme pour l'humanité déchue, de réfréner et de contenir, dans la juste mesure, les délectations sensibles souvent accompagnées de quelque rébellion des sens, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CXLI, a. 2 sq.; q. CLV, a. 1 sq., mais de prévenir entièrement tout ce qui n'eût point été selon la droite raison dirigée par la foi et la charité. L'exemption de tout mouvement de la concupiscence était assuré à Marie par le privilège de l'immaculée conception. En ce sens, Marie posséda excellemment toutes les vertus relevant de la vertu de tempérance : la chasteté et la virginité, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CLI sq., la clémence et la douceur, q. CLVII, l'humilité, q. CLXI, la modestie, q. CLXVIII, l'abstinence, q. CXLVI.

Relativement à la vertu d'humilité, on comprend, selon l'explication de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CLXI, a. 3 et 1 ad 5um, comment Marie put se reconnaître inférieure à toutes les créatures, en attribuant pleinement à Dieu toutes les sublimes perfections qu'elle tenait de lui, et en se soumettant à toutes les autres créatures, au moins quant à la disposition intérieure de son âme et à cause des dons de Dieu qu'elle voyait en elles. L'humilité de Marie a été souvent louée par ses panégyristes et par les théologiens ascétiques, et considérée par eux comme la cause immédiate des sublimes faveurs que Dieu lui conféra. S. Pierre Damien, *Serm.*, XLVI, *P. L.*, t. CXLIV, col. 759 sq.; S. Bernard, *Super Missus est*, hom. I, 5 sq., *In assumptione B. M. Virginis*, serm. IV, 5 sq., *De duodecim prærogativis B. V. Mariæ*, 10 sq.; *De aquæductu*, 9, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 58 sq., 428 sq., 435 sq.; 442; S. Bonaventure, *Commentaria in evangelium Lucæ*, I, 51, 67, 87, 90, Quaracchi, t. VII, p. 24, 26, 30, 31; *De perfectione vitæ ad sorores*, c. II, 3, 7, t. VIII, p. 110, 112; *De assumptione B. Virginis Mariæ*, serm. IV, 1; *De nativitate B. Virginis Mariæ*, serm. V, 4, t. IX, p. 696, 718; Richard de Saint-Victor, *Explicatio in Cantica Canticorum*, c. XXVI, *P. L.*, t. CXCVI, col. 483 ; Novato, *op. cit.*, t. II, p. 197; Vega, *op. cit.*, t. II, p. 84 sq.; Lépicier, *op. cit.*, p. 296; Terrien, *La Mère de Dieu*, t. II, p. 226 sq.

4. *Les vertus annexes à la justice et à la force.* — Possédant très parfaitement les vertus de justice et de force, Marie dut posséder encore au moins quant à la disposition de la volonté, sinon toujours *quoad actum*, faute d'occasion immédiate de les exercer, toutes les vertus relevant de la justice ou assimilées à la justice; comme l'obéissance, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CIV, la reconnaissance et la gratitude, q. CVI, la libéralité, q. CXVII; ainsi que les vertus relevant de la vertu de force, comme la magnanimité, q. CXXIX, la patience et la constance, q. CXXXVI sq. Les auteurs ascétiques ont particulièrement loué l'admirable constance de Marie dans les souffrances qu'elle eut à endurer pour la rédemption de l'humanité.

5. *Le don de crainte en Marie.* — Puisque le don de crainte exista dans la sainte humanité de Notre-Seigneur, pour autant que cette sainte humanité avait une très affectueuse et souveraine révérence envers les sublimes perfections divines, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. VII, a. 6, ce don put, d'une manière semblable, exister en Marie. Loin d'être opposée à la charité, la crainte filiale, comme l'observe saint Thomas, croît avec elle, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XIX, a. 10; elle reste même *in patria*, a. 11, ad 3um. En aimant Dieu très parfaitement, Marie avait, pour ses infinies perfections, une souveraine révérence.

V. GRACES MYSTIQUES ET CHARISMES EN MARIE. — 1° *Grâces mystiques en Marie.* — On montrera à l'art. MYSTIQUE, que les grâces ou faveurs mystiques consistent principalement dans une illumination divine toute spéciale communiquée à l'intelligence, et dans une impulsion d'amour très parfait donnée à la volonté, de telle manière que le rôle de l'intelligence et de la volonté est de recevoir et d'être mu librement par l'action divine, plutôt que d'agir de sa propre initiative. Saint Thomas parle plusieurs fois de cette illumination toute spéciale, comme cause de la contemplation. *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CLXXX, a. 3, ad 4um; a. 5, ad 3um, a. 6. — Comment Marie, appelée à une si haute sainteté, n'aurait-elle pas possédé, avec une très grande perfection, les grâces mystiques qui, selon l'enseignement théologique, sont le moyen le plus habituel pour conduire les âmes à une sainteté éminente ? Elle, à qui l'on doit attribuer les privilèges ou faveurs concédés à d'autres saints, dès lors qu'ils convenaient à sa dignité et à sa condition, comment aurait-elle pu être privée de faveurs concédées par Dieu, avec tant de libéralité, à un grand nombre de saints?

Possédant d'une manière éminente, tous les dons spirituels, Marie a dû jouir de la faveur mystique la plus relevée, celle de l'union transformante où l'âme privilégiée a le sentiment presque habituel de la présence de Dieu, en même temps qu'elle connaît très spécialement la transformation toute particulière que Dieu opère dans toutes ses puissances.

Cet état, qui est comme l'état normal des âmes unies à Dieu par un très parfait amour, convenait souverainement à Marie pendant toute son existence terrestre, puisqu'elle aima toujours Dieu d'un amour supérieur à celui de toutes les autres créatures, et qu'elle était aimée de Dieu bien au-dessus de tous les anges et de tous les saints joints ensemble.

Avec un état aussi parfait d'union transformante, il est vraisemblable que Marie n'éprouva point d'extase, ou n'éprouva jamais les effets que l'extase produit habituellement sur le corps, voir EXTASE, t. V, col. 1875 sq. L'extase supposant encore quelque reste de faiblesse ou d'imperfection dans les sens ne devait point exister en Marie. Quant aux révélations et visions intellectuelles les plus relevées dont l'âme est souvent favorisée dans l'union transformante, elles durent être fréquentes en Marie, selon ce qui a été dit précédemment de sa connaissance des choses divines.

Les théologiens ou auteurs mystiques ont souvent loué les hautes faveurs concédées à Marie relativement à la vie contemplative: S. Bernard, *De duodecim prærogativis*, 3, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 431 ; S. Bonaventure, *Commentaria in Evangelium Lucæ*, c. X, 76, 79, Quaracchi, 1895, t. VII, p. 276 sq.; *De purificatione B. virginis Mariæ*, serm. I, III, t. IX, p. 638 sq.; Denys le Chartreux, *De præconio et dignitate Mariæ*, l. II, art. 11, 12, *Opera*, Tournai, 1908, p. 517 sq., voir aussi articles 16 sq.; Suarez, *In IIIam S. Thomæ*, disp. XVIII, sect. II, n. 4 sq.; Novato, *Op. cit.*, t. II, p. 290; de Rhodes, *Op. cit.*, t. II, p. 233.

2° *Charismes ou grâces gratis datæ.* — On connaît les charismes énumérés par saint Paul, I Cor., XII, 7 sq., et décrits par saint Thomas, qui en donne la notion théologique, en même temps qu'il montre leur rôle

providentiel dans l'enseignement des choses divines. *Sum theol.*, Iª-IIæ, q. CXI, a. 4. Selon l'enseignement constant de la tradition catholique, Marie possédait la plénitude de toutes les grâces, convenant à sa dignité et à sa condition. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. XXVII, a. 5. En droit, Marie avait donc toutes les grâces *gratis datæ*, comme l'enseignent, d'une manière générale, saint Thomas, IIIª, q. XXVII, a. 5, ad 3um, et, après lui, tous les théologiens.

On comprend d'ailleurs que, si Marie n'eut point à exercer, comme les apôtres, le ministère officiel de la prédication pendant les années qui suivirent l'ascension de Notre-Seigneur, elle eut, très vraisemblablement, à cause des sublimes privilèges qu'elle avait reçus de Dieu, à instruire, à éclairer, à aider, d'une manière privée, les apôtres et les premiers fidèles. Pour accomplir ce rôle même secondaire et restreint, il convenait que Marie possédât tous les dons qui, selon le plan providentiel, aident à l'enseignement des choses divines, même quand celui-ci n'est point donné à titre officiel et principal.

VI. MÉRITES DE MARIE POUR ELLE-MÊME. — Nous n'étudierons ici que les mérites de Marie pour elle-même. En étudiant le rôle de Marie comme associée à la rédemption, nous avons vu quels furent ses mérites pour l'humanité tout entière.

1° *L'existence* de mérites surnaturels en Marie, à chaque instant de son existence terrestre, est une conséquence de ce qui a été dit de l'augmentation incessante de la grâce sanctifiante possédée par l'auguste Vierge.

2° *La perfection* des mérites de Marie est une conséquence de la perfection de ses actes incessants de charité. Selon l'enseignement de saint Thomas, la perfection principale du mérite surnaturel dépend de celle de la charité avec laquelle l'œuvre méritoire est accomplie. *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. CXIV, a. 4. Voir CHARITÉ, t. II, col. 2246 sq. En Marie, cette charité fut d'autant plus méritoire, qu'elle eut pour objet le sacrifice très douloureux par lequel elle fut associée à la rédemption opérée par Notre-Seigneur sur le Calvaire. Comme l'enseigne saint Thomas, de la grandeur du sacrifice résulte une augmentation du mérite: *Magnitudo laboris pertinet ad augmentum meriti, loc. cit.*, ad 2um, voir CHARITÉ, col. 2248.

3° Pour Marie elle-même, l'objet du mérite strict ou *de condigno* fut uniquement la récompense éternelle et l'augmentation de la grâce sanctifiante qui devait la mettre en possession de cette récompense. A cela seulement s'étend, comme le proclame l'enseignement théologique, le mérite strict, accessible à chaque âme, avec le secours de la grâce divine. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. CXIV, a. 3, 8. Pour Marie, le mérite *de condigno* ne pouvait non plus, on l'a dit, s'étendre à la dignité de la maternité divine. Il est cependant vrai que Marie, avec toutes les grâces de choix dont elle fut prévenue dans sa conception immaculée, mérita le degré sublime de perfection qui la disposa immédiatement à la maternité divine. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. II, a. 11, ad 3um.

Rappelons enfin que, pour elle-même, le mérite strict de Marie ne pouvait s'étendre, ni à la première grâce sanctifiante qui lui fut conférée dans son immaculée conception, ni aux grâces ou privilèges qui accompagnèrent cette première grâce, ni au privilège spécial de sa parfaite confirmation dans le bien qui lui fut concédé dès ce moment.

VII. PERFECTIONS CORPORELLES DE MARIE. — 1° Pour la vie intellectuelle et morale qui convenait à la dignité et à la condition de Marie, il était nécessaire qu'elle possédât les qualités corporelles, qui importent effectivement pour l'une et l'autre vie, selon les indications données par saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. LXXVI, a. 5; q. XCI, a. 3; Iª-IIæ, q. LXIII, a. 1; q. LI, a. 1; IIª-IIæ, q. XLVII, a. 15.

2° Comme mère de Jésus, Marie, selon les lois providentielles, posséda elle-même les perfections naturelles dues au corps de Notre-Seigneur. Or le corps de Jésus devait être exempt de toutes les imperfections ou défectuosités qui n'étaient pas demandées par l'accomplissement de la rédemption, tel que le comportait le plan divin. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. XIV, a. 4. Marie devait donc être exempte des défauts corporels que n'exigeait point sa coopération intime à notre rédemption.

3° Comme associée par son divin Fils à la rédemption du monde, Marie fut soumise à la souffrance corporelle, dans la mesure exigée par sa coopération intime au sacrifice du Calvaire, par lequel elle endura dans son cœur, ce que Jésus souffrait dans sa chair. Nous verrons bientôt combien grandes furent ses souffrances et avec quelle constance elle les endura.

4° On a montré à l'art. ASSOMPTION DE LA SAINTE VIERGE, t. I, col. 2128 sq., que Marie fut soumise à la mort corporelle, afin d'avoir avec son divin Fils cette intime ressemblance, afin aussi de rendre, en quelque sorte, plus palpables la réalité et la passibilité du corps humain que Jésus avait pris en elle.

5° Le privilège de la beauté corporelle fut concédé à Marie, dans la mesure où il était, pour elle, le reflet et l'accompagnement des plus hautes vertus, et en même temps, pour son entourage, un stimulant des plus nobles pensées et des plus pures affections. C'est en ce sens que ce privilège a été souvent loué par les auteurs ecclésiastiques.

S. Thomas, *In IIIum Sent.*, dist. III, q. I, a. 2, quaest. 3, ad 4um; S. Bonaventure, *In IIIum Sent.*, dist. III, part. I, a. 2, q. III, Quarracchi, 1887, t. III p. 77; S. Antonin, *Sum. theologica*, part. IV, tit. XV, c. X, 2, Vérone, 1740, t. IV, col. 977 sq.; Denys le Chartreux, *In Ium Sent.*, dist. XVI, q. II, Venise, 1584, t. I, p. 289; *De dignitate et laudibus B. virginis Mariæ*, I, 35, *Opera*, Tournai, 1908, t. XXXVI, p. 63; Suarez, *In IIIam S. Thomæ*, t. II, disp. II, sect. II, 4; Novato, *op. cit.*, t. II, p. 278; Vega, *op. cit.*, t. I, p. 269 sq.; Contenson, *op. cit.*, t. III, p. 261 sq.; Sedlmayr, *op. cit.*, *Summa aurea*, t. VII, col. 860 sq.; Lépicier, *op. cit.*, p. 347 sq.; Terrien, *op. cit.*, t. II, p. 112 sq.

VIII. SOUFFRANCES DE MARIE. — 1° Nous venons de montrer que Marie, bien qu'exempte, en droit, de toute souffrance, dut, comme son divin Fils, y être soumise afin de coopérer ainsi à notre rédemption comme l'exigeait le plan providentiel.

2° Les principales souffrances de Marie furent celles qui résultèrent du sacrifice intérieur par lequel elle consentit à l'immolation de son divin Fils, victime d'expiation pour nos péchés. Elles eurent leur maximum d'intensité au pied de la croix, au moment de la consommation du suprême sacrifice. Mais elles furent, au moins partiellement, ressenties par Marie dès qu'elle eut connaissance du mystère de l'incarnation et de la part qu'elle devait prendre à l'accomplissement de notre rédemption.

3° Pour apprécier l'intensité des souffrances de Marie au pied de la croix, il faudrait mesurer, dans leur intégrité, toutes les souffrances de Jésus; il faudrait encore, si c'était possible, mesurer l'amour si parfait de Marie pour son divin Fils. En vertu de cet amour maternel si parfait, Marie ressentit, dans son âme, toute l'amertume des souffrances de Jésus, comme si celles-ci avaient été les siennes propres. C'est ce qu'observait déjà au XIIe siècle Ernald de Chartres : *Quod in carne Christi agebant clavi et lancea, hoc in mente ejus compassio naturalis et affectionis maternæ augustia. De laudibus B. M. V., P. L.*, t. CLXXXIX, col. 1731; et dans un autre passage : *Omnino tunc erat una Christi et Mariæ voluntas unumque holocaustum ambo pariter offerebant Deo :*

hæc in sanguine cordis, hic in sanguine carnis, col. 1727. Enseignement communément suivi par les théologiens depuis cette époque, comme nous l'avons constaté en étudiant la coopération de Marie à notre rédemption.

4° Toutes ces souffrances si intenses, Marie les endura avec une telle constance qu'il n'y eut, ni dans son intelligence, ni dans sa volonté, aucun trouble ni aucune faiblesse.

Cette parfaite constance, qui était une conséquence de l'absolue maîtrise de la raison de Marie sur toutes ses puissances inférieures et sur tous ses sens, a été habituellement affirmée d'une manière explicite par les théologiens, après saint Ambroise : *Stabat ante crucem mater et fugientibus viris stabat intrepida. De institutione virginis*, VII, 49, *P. L.*, t. XVI, col. 318. *Expositio evangelii sec. Lucam*, X, 132, *P. L.*, t. XV, col. 1837. Nous citerons particulièrement quelques théologiens dont l'enseignement mérite une mention spéciale. Selon saint Bonaventure, il n'y a point de doute que l'âme courageuse et la raison très constante de Marie n'aient voulu offrir Jésus pour le salut du genre humain, afin que la mère fût en tout conforme à Dieu le Père. Marie a tellement compati à son divin Fils qu'elle aurait bien plus volontiers, si cela eût pu se faire, souffert elle-même tous les tourments. *Vere igitur fuit fortis et pia, dulcis pariter et severa, sibi parca sed nobis largissima. In Ium Sent.*, dist. XLVIII, dub. IV, Quaracchi, 1882, t. I, p. 861. Les paroles de saint Jean Damascène entendant les mots *et tuam ipsius animam pertransibit gladius* des douleurs qui déchirèrent l'âme de Marie, *De fide orthodoxa*, IV, 14, *P. G.*, t. XCIV, col. 1161, sont interprétées par le docteur séraphique, en ce sens que l'immensité de la douleur se rapporte non à la partie rationnelle de l'âme mais à la partie sensible. L'âme de Marie ne fut jamais troublée, *secundum quod perturbatio dicit deordinationem in parte rationali. In IIIum Sent.*, dist. III, q. III, t. III, p. 78. Dans sa *Vitis mystica*, le saint docteur, décrivant les douleurs que les souffrances de Marie durent causer à Notre-Seigneur, montre Marie en proie à la douleur, *oculis lacrymarum torrente fluentibus, vultu contracto et voce querula*, mais en même temps se tenant courageusement debout auprès de la croix, *totis corporis viribus*, IX, t. VIII, p. 175.

Au XVe siècle, Gerson décrit ainsi la constance de Marie au pied de la croix. Elle se tenait debout. Les sublimes vertus qui ornaient la partie supérieure de son âme, avaient leur rejaillissement jusqu'à la partie inférieure ou sensitive qu'elles réconfortaient, comme cela s'est vu souvent chez les martyrs. La vénérable face de Marie était couverte de larmes, mais le rayonnement de ses vertus y restait tel que les Juifs, éprouvant pour elle une bienveillante compassion, n'avaient aucune intention de la molester. *Expositio in passionem Domini, Opera omnia*, Anvers, 1706, t. III, col. 1193. Saint Antonin de Florence, expliquant les paroles scripturaires *Stabat juxta crucem ejus mater Jesu*, dit que Marie se tenait debout, *firma, voluntati divinæ conformans se... verecunda, modesta, lacrymis plena, doloribus immersa.* Elle était tellement attachée à la volonté divine, et avide de procurer le salut du genre humain, que s'il ne se fût trouvé personne pour accomplir la crucifixion qui devait racheter le monde, elle eût elle-même mis Notre-Seigneur en croix. Car on ne doit point croire qu'elle fût inférieure en perfection et en obéissance à Abraham qui offrit son propre fils à Dieu en sacrifice. *Stabat ergo fixa in Dei voluntate. Summa theologica*, part. IV, tit. XV, c. XII, 1, t. IV, col. 1227.

Au commencement du XVIe siècle, Cajétan résout, dans un opuscule spécial, la question qui lui avait été posée relativement au spasme que quelques-uns attribuaient à Marie, au moment de sa rencontre sur le chemin du Calvaire avec Jésus chargé de sa croix. Tout spasme, au sens propre de contraction maladive des nerfs, doit être rejeté. Au témoignage de saint Jean Chrysostome, Marie fut exempte de toute maladie. Selon le récit évangélique, elle se tenait debout près de la croix. Ainsi est écartée toute supposition d'un spasme survenu quelques instants auparavant. On doit aussi écarter toute idée de spasme, au sens courant de défaillance ou de syncope, privant temporairement Marie de l'usage de la raison et conséquemment d'une grande quantité de grâce très parfaite qu'elle pouvait acquérir en s'associant à la passion de son divin Fils. Il était plus agréable à Dieu, *quod beata Virgo compateretur ei secundum rationem quam secundum partem sensitivam, quia illa pars est nobilior et proprie meritoria et per se grata.* Très grande fut donc la douleur de Marie, et de telle manière que les sens étaient entièrement soumis au parfait contrôle de la raison. Ainsi est exclue toute supposition de spasme en quelque sens qu'on l'entende. *De spasmo B. M. V., Opuscula omnia tribus tomis distincta*, t. II, Venise, 1588, p. 180 sq. Même enseignement et mêmes arguments chez Barthélemy de Médina († 1581), *In IIIam S. Thomæ*, q. XXVII, a. 4, Venise, 1590, p. 356 sq. Suarez reproduit en grande partie les arguments de Cajétan. Il ajoute cette importante considération que la parfaite constance de Marie au pied de la croix, était une conséquence de sa parfaite maîtrise sur toutes ses facultés et sur tous ses sens. *In IIIam S. Thomæ*, t. II, disp. IV, sect. III, 6; disp. XLI, sect. II, 9. On rencontre la même doctrine et les mêmes preuves au XVIIe siècle chez Jean de Carthagène, *Homiliæ*, l. XII, hom. I, t. II, p. 20 sq.; Novato, *op. cit.*, t. I, p. 360 sq.; Raynaud, *op. cit.*, t. VII, p. 112 sq.; Vega, *op. cit.*, t. II, p. 46 sq.; et au XVIIIe siècle chez Benoît XIV, *De festis B. M. V.*, c. IV, 5 sq., *Opera omnia*, Prato, 1843, t. IX, p. 260 sq.; Sedlmayr, *loc. cit.*, t. VII, col. 1259 sq. On remarquera particulièrement le blâme porté par Benoît XIV contre les peintres qui représentent Marie au pied de la croix ou après la mort de son divin Fils, comme opprimée par la douleur, et contre les prédicateurs qui s'inspirent de la même idée, p. 262. La parfaite constance de Marie au pied de la croix, louée par les théologiens du XIXe siècle, Lépicier, *op. cit.*, p. 377 sq., a été particulièrement affirmée par Léon XIII dans l'encyclique *Magnæ Dei Matris* du 1er septembre 1892, § *Ne vero ad exempla*, et dans l'encyclique *Jucunda semper* du 8 septembre 1894, § *Neque aliter loquuntur doloris mysteria.* Plus expressive encore est l'affirmation de Pie X dans l'encyclique *Ad diem illum* du 2 février 1904. Il loue l'intime association de vie et de souffrance de la mère et de son divin Fils, ou leur intime communauté de douleurs et d'affections. Il loue la constance de Marie, au pied de la croix, se réjouissant de ce que son divin Fils s'offrait pour le salut du genre humain, et tellement unie à lui que, s'il avait été possible, elle eût bien plus volontiers enduré tous ses tourments.

5° Les souffrances si intenses que Marie ressentit au pied de la croix, elles les ressentit, par avance, dans son cœur, dès qu'elle eut quelque connaissance surnaturelle du mystère de l'incarnation et du rôle qu'elle devait remplir dans l'accomplissement de notre rédemption. Quant à l'intensité des souffrances ainsi prévues, on doit se garder de l'exagération de quelques auteurs, comme Guerra, affirmant que ces souffrances furent constamment ressenties par Marie, à chaque instant de sa vie, d'une manière aussi intense qu'au moment même de la consommation suprême du Calvaire. *Majestas gratiarum ac virtutum omnium Deiparæ V. M.*, Séville, 1659, t. II, p. 100. Assurément

la pensée des souffrances de Jésus dut, pendant toute la vie de Marie, être fréquemment présente à son esprit, à cause de la très parfaite association d'esprit et de cœur entre le fils et la mère. Mais il n'y a pas lieu d'admettre une continuité ininterrompue de pensée, qui ne peut se concilier avec les ineffables suavités surnaturelles que Marie dut éprouver fréquemment, soit dans la jouissance transitoire de la vision béatifique, soit surtout dans la jouissance habituelle de l'état mystique d'union transformante. D'ailleurs il n'est point vraisemblable que la prévision des souffrances du Calvaire, quand elle était présente à l'esprit de Marie, lui ait incessamment causé la douleur suprême qu'elle ressentit au pied de la croix. Une souffrance prévue, surtout quand elle est généreusement acceptée par une âme familiarisée avec cette pensée et pleinement résignée à la volonté de Dieu, n'est point habituellement ressentie avec l'intensité qu'elle a dans sa réalité actuelle. On doit d'ailleurs se rappeler que l'âme de Marie, jouissant habituellement de l'union transformante, dut bénéficier, d'une manière très excellente, de ce que dit sainte Thérèse, que l'âme dans cet heureux état supporte, avec une joie très vive, les épreuves envoyées ou permises par la divine Providence.

Il reste toujours vrai que la pensée des souffrances de Jésus fut très souvent présente à l'esprit de Marie, et lui causa une douleur très intense, bien que tempérée par son grand amour pour Dieu et par les joies ineffables dont elle fut habituellement favorisée.

III. VIE GLORIFIÉE DE MARIE; CONSÉQUENCES QUI EN DÉCOULENT. — On étudiera très sommairement : I. La gloire de Marie dans le ciel, puis on s'attachera à marquer : II. La légitimité et la nature du culte religieux qui lui est dû (col. 2439). III. Les bienfaits que procure ce culte (col. 2451). IV. La doctrine relative aux principales pratiques de ce culte (col. 2462).

I. GLOIRE ET PUISSANCE D'INTERCESSION DE MARIE AU CIEL. — *I. GLOIRE DE MARIE AU CIEL.*

1° *Perfection de la vision béatifique en Marie.* — Nous savons que la perfection intensive de la vision béatifique est proportionnée au degré de charité ou de grâce sanctifiante que l'âme possède au moment où cesse la vie d'épreuve. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XII, a. 6. Nous savons aussi que Marie, comme on l'a montré précédemment, possédait au moment de sa mort glorieuse, une charité surpassant de beaucoup celle de tous les anges et de tous les saints. Il est donc certain que la vision béatifique de l'auguste Mère de Dieu est d'une perfection intensive bien supérieure à celle de tous les anges et de tous les saints. Toutefois, si parfaite que soit cette science, Marie ne peut par elle connaître en Dieu tous les possibles. Selon le raisonnement de saint Thomas, pour que la connaissance de tous les possibles fût entièrement possédée en vertu de la vision béatifique, il faudrait que la puissance divine, conséquemment l'essence divine, fût adéquatement comprise par l'intelligence créée de Marie; ce qui ne peut être. D'ailleurs, pour la même raison, l'intelligence humaine de Jésus-Christ ne peut, par la vision béatifique, avoir une parfaite connaissance de tous les possibles. S. Thomas, *De veritate*, q. XX, a. 5; *Sum. theol.*, IIIª, q. X, a. 2, ad 2um. Ajoutons que, par la vision béatifique, Marie connaît toutes les choses passées présentes et futures concernant toute l'humanité rachetée par Jésus-Christ. C'est un principe universellement reconnu par les théologiens, que chaque élu, pour que rien ne manque à sa parfaite félicité, voit en Dieu tout ce qui doit le concerner, *omnia quæ ad ipsum spectant*. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. X, a. 2.

Étant médiatrice universelle de tous les chrétiens pour l'acquisition et la distribution de toutes les grâces méritées par Jésus-Christ, Marie doit donc connaître tout ce qui concerne la sanctification et le salut éternel de toutes les âmes rachetées par Jésus-Christ. Toutefois la science de vision, possédée par Marie, est inférieure à celle de l'âme de Notre-Seigneur, parce que sa participation à la lumière de gloire est moins parfaite que celle de l'âme de son divin Fils.

2° *Triple auréole de la virginité, de l'apostolat et du martyre possédée par Marie au ciel.* — On a expliqué ailleurs comment, selon l'enseignement théologique, l'auréole des élus consistant dans la joie causée par une victoire insigne remportée dans des circonstances particulièrement difficiles, victoire de la virginité, victoire de l'apostolat, victoire du martyre, donne à l'âme un surcroît de bonheur accidentel, et au corps, glorifié une augmentation d'éclat et de beauté céleste. Voir AURÉOLE, t. I, col. 2572. Cette définition admise, il est certain que cette triple auréole dut être concédée à Marie. Suarez, *In IIIam*, t. II, disp. XXI, sect. III, 5. L'auréole de la virginité lui était due, puisque sa virginité a surpassé en perfection celle de tout le reste de l'humanité. L'auréole des docteurs est, selon saint Thomas, accordée non seulement à ceux qui prêchent officiellement les vérités appartenant au salut, mais encore à tous ceux qui exercent licitement cette fonction, *quibuscumque qui licite hunc actum exercent*. *In IVum Sent.*, dist. XLIX, q. V, a. 3, quæst. 3. Cette auréole fut donc concédée à Marie qui, mue par sa parfaite charité, dut souvent, dans des entretiens privés, aider, de ses lumières et de ses conseils, les apôtres et les premiers fidèles. Marie possède aussi l'auréole des martyrs, à cause des souffrances qu'elle endura pendant la passion de son divin Fils. Causées par les persécuteurs de Jésus-Christ, ces souffrances étaient, par elles-mêmes plus que suffisantes pour donner la mort à Marie si ses forces n'avaient été miraculeusement soutenues par Dieu. Pour mériter l'auréole du martyre, il suffit d'avoir enduré avec courage des souffrances capables de causer la mort, quand même, par quelque circonstance providentielle, la mort ne serait point survenue? S. Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XLIX, q. V, a. 3, quæst 3, ad 7um. Aussi le titre de martyre et de reine des martyrs a-t-il été communément donné à Marie, comme l'indique saint Alphonse de Liguori résumant toute la tradition. *Gloires de Marie*, part. II, disc. IX.

3° *Gloire spéciale résultant de la maternité divine.* — A ces gloires communes possédées par Marie, d'une manière si éminente, s'ajoute à cause de la maternité divine, une gloire spéciale, distinguant Marie de tous les autres élus, et attestant ses sublimes prérogatives, en même temps que son éminente supériorité sur tous les autres bienheureux. Suarez, *In IIIam S. Thomæ*, t. II, disp. XXXI, sect. IV, 13; Novato, *op. cit.*, t. II, p. 358 sq.

4° *Royauté de Marie sur l'ensemble des élus.* — Procédant de la maternité divine et de la médiation universelle de Marie, cette royauté est exprimée en langage théologique par une double formule. La première formule, *Marie est assise sur un trône à la droite de son divin Fils*, exprime, par une métaphore analogue à celle qui est employée pour Notre-Seigneur, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. LVIII, a. 1, ces deux vérités qu'au ciel le bonheur et la puissance de Marie surpassent de beaucoup la gloire, le bonheur et la puissance des autres saints, et que Marie, comme mère de tous les élus, a sur eux une sorte de royauté non seulement d'excellence, mais encore de puissance et de domination grâce à sa médiation universelle. La deuxième formule, *Marie forme un ordre particulier bien supérieur à celui des anges et des autres saints*, exprime surtout la transcendante supériorité de la

gloire céleste conférée à Marie. Suarez, *In III^am S. Thomæ*, disp. XXI, sect. IV, 4. L'une et l'autre formule, fréquemment employées dans toute la tradition catholique, ont eu leur consécration dans la bulle *Ineffabilis Deus* de Pie IX du 8 décembre 1854, dans le prologue et dans l'épilogue.

II. TOUTE-PUISSANCE D'INTERCESSION DE MARIE AU CIEL. — C'est un enseignement théologique très assuré que la puissance d'intercession des saints est proportionnée à leur degré de gloire au ciel : *Quanto sunt Deo conjunctiores, tanto eorum orationes sunt magis efficaces*, S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a-II^æ, q. LXXXIII, a. 11. Donc Marie, dont la gloire surpasse incomparablement celle de tous les autres saints, les surpasse aussi quant à la puissance d'intercession, et de telle manière que, selon le témoignage constant de la tradition catholique, elle possède la toute-puissance d'intercession. Nous étudierons cette puissance d'intercession dans l'enseignement théologique aux diverses périodes de son histoire. Puis nous en déduirons quelques conclusions doctrinales.

1° *Enseignement théologique.* — 1. *Avant le VIIIe siècle*, le concept de la toute-puissance d'intercession de Marie ne se rencontre d'une manière explicite, que dans plusieurs textes attribués à saint Éphrem, où il est dit que Marie, parce qu'elle est vraiment mère de Dieu, peut tout, et qu'elle a tout crédit auprès de son divin Fils, *Precationes ad SS. Dei matrem*, III, VII, X, *Opera omnia*, édit. Assémani, Rome, 1746, t. III, græco-latina, p. 526, 537, 549. Textes très explicites mais dont l'entière authenticité n'est pas bien certaine.

2. *Depuis la première moitié du VIIIe siècle jusque vers la fin du XVIIe siècle.* — Au VIIIe siècle, en Orient les affirmations les plus explicites sont celles de saint André de Crète, saint Germain de Constantinople et saint Jean Damascène.

Saint André de Crète († 720), dans une prière liturgique à Notre-Seigneur, le prie d'écouter les supplications de sa mère qui, parce qu'elle est sa mère, peut le fléchir ou le vaincre par ses prières. *Triodia majoris hebdomadæ*, od. 8, *P. G.*, t. XCVII, col. 1117. Selon saint Germain de Constantinople († 740), les prières faites à Jésus par Marie lui sont très agréables et ont toute la persuasion que donne l'autorité d'une mère. *In præsent.*, I, 17, *P. G.*, t. XCVIII, col. 308. Le pouvoir de Marie comme mère de Dieu va de pair avec sa volonté. *Ibid.*, II, col. 320. Marie a sur Dieu un pouvoir maternel; elle ne peut pas ne pas être exaucée; Dieu lui obéit ou lui cède en tout et pour tous et en tous. *In dormit. B. M.*, II, col. 352. Suivant une homélie attribuée à saint Jean Damascène, mais dont l'authenticité n'est pas certaine, l'intercession de Marie n'est point repoussée et sa prière n'est point récusée. *In annunt.*, *P. G.*, t. XCVI, col. 647. Au Xe siècle en Orient, saint Nicéphore le confesseur, patriarche de Constantinople († 829), affirme que le patronage de Marie auprès de son divin Fils est pour nous d'une force assurée, à cause de son autorité maternelle, littéralement à cause de son franc-parler de mère, δι' ἣν μητρικὴν παρρησίαν ἔχει. *Antirrh.*, II, *P. G.*, t. C, col. 341. Ces expressions sont reproduites par Georges de Nicomédie († 879), *In SS. Deiparæ ingressum*, VI, col. 1340.

En Occident, on rencontre fréquemment, avant la fin du XIe siècle, notamment chez saint Ildefonse († 667), Fulbert de Chartres († 1028) et saint Pierre Damien († 1072), des expressions de très grande confiance dans l'efficacité de la prière à Marie, qui contiennent implicitement la croyance à sa toute-puissance d'intercession. A la fin du XIe siècle, saint Anselme († 1109) estime que la puissance d'intercession de Marie est, à cause de sa maternité divine, supérieure à celle de tous les saints qui, eux-mêmes, prient en union avec la mère de Dieu : *Et quod possunt omnes isti tecum, tu sola potes sine illis omnibus. Orat.*, XLVI, *P. L.*, t. CLVIII, col. 944. Plus explicite, Eadmer († 1124), disciple de saint Anselme, affirme formellement la toute-puissance d'intercession de Marie : Jésus fils très bienveillant de Marie est toujours prêt à accorder à Marie tout ce qu'elle veut, *De excellentia B. M.*, XII, *P. L.*, t. CLIX, col. 579. Selon Geoffroy de Vendôme († 1132), il n'y a point de doute que la vierge Marie ne puisse, *quasi quodam matris imperio*, demander tout ce qu'elle veut à son divin Fils. Elle ne sera jamais déçue dans son droit maternel. *Serm.*, VIII, *P. L.*, t. CLVII, col. 268.

Suivant saint Bernard († 1153), le Fils de Dieu ne manquera pas d'exaucer toujours sa mère, et le Fils de Dieu sera exaucé par Dieu le Père. Le Fils ne peut rejeter la demande de sa mère, ni avoir lui-même de refus de son Père. Marie trouvera toujours grâce devant Dieu. *Serm. de aquæductu*, 7, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 441. Ernald de Chartres († 1156) exprime la même doctrine. *De laudibus B. M. V.*, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 1725. Dans un sermon souvent attribué à saint Pierre Damien, mais qui est de Nicolas de Clairvaux, disciple de saint Bernard, il est dit que toute puissance a été donnée par Dieu à Marie au ciel et sur la terre: rien ne lui est impossible. Elle s'approche de son divin Fils, *non solum rogans sed imperans, domina non ancilla. Serm.*, XLVI, parmi les œuvres de saint Pierre Damien, *P. L.*, t. CXLIV, col. 740.

Adam, abbé de Perseigne († 1203), dit que Marie obtient du Tout-Puisssant tout ce qu'elle veut, qu'elle ne peut pas ne point obtenir ce qu'elle demande, parce que le Fils du Père, tout-puissant en miséricorde, a voulu naître d'elle. *Mariale*, serm. I, *P. L.*, t. CCXI, col. 703. Quant à saint Thomas, son affirmation absolue, dans l'Exposition de l'*Ave Maria*, qu'en tout danger on peut, de la Mère de Dieu, obtenir le salut, et avoir son assistance pour tout acte de vertu, exprime équivalemment la toute-puissante intercession de Marie. Suivant saint Bonaventure, Marie ne peut point ne pas être exaucée par son divin Fils, *De annunt. B. M. V.*, serm., IV, 1, *Opera omnia*, Quaracchi, 1901, t. IX, p. 673; *Soliloquium de IV mentalibus exercitiis*, I, 23 sq., t. VIII, p. 37. A la même époque, Richard de Saint-Laurent reproduisait et amplifiait la doctrine de saint Bernard et de Nicolas de Clairvaux. *De laudibus B. M. V.*, l. II, c. I, n. 18 sq. : l. III, c. XI; l. IV, c. XXIX, parmi les œuvres du B. Albert le Grand, Lyon, 1651, t. XX, p. 38 sq., 94, 146. On observera, chez Richard, l'usage qu'il fait de plusieurs textes scripturaires, notamment de III Reg., II, 20; X, 13; Is., LXV, 24; Esth., V, 3; Luc., II, 51. On observera aussi cette déclaration très explicite que la soumission de Jésus aux désirs et aux prières de Marie provient uniquement de l'amour de Jésus envers sa mère : *Nec fuit illa subjectio necessitatis sed pietatis.* l. III, c. XI, p. 94.

De la fin du XIIIe jusqu'à la fin du XVIIe siècle, les mêmes formules se rencontrent habituellement chez les auteurs qui parlent de la puissance d'intercession de Marie. Nous citerons comme particulièrement explicites : Jacques de Voragine († 1298), *Mariale, De laudibus Deiparæ Virginis*, serm. III, Lyon, 1688, p. 7, 394; Augustin d'Ancône (Agostino Trionfo) († 1328), *In salutationem angelicam*, lect. VI, dans la *Bibliotheca virginalis* d'Alva et Astorga, t. III, p. 330 sq.; Raymond Jordan († 1381), *Contemplationes de B. M. V.*, part. VI, cont. XVII, dans la *Summa aurea* de Bourrassé, t. IV, col. 921; Gerson, *Tract.* IV *super Magnificat*, *Opera omnia*, t. IV, p. 287; S. Bernardin de Sienne, *Sermones pro festivitatibus SS. et immaculatæ V. M.*, serm. VI, a. 1, c. III, *Opera omnia*, Paris, 1635,

t. IV, p. 123; S. Laurent Justinien († 1455), *De obedientia*, v, VIII, *Opera*, Lyon, 1569, p. 683; Biel, *De festis divæ V. M.*, serm. XXII, Brescia, 1583, p. 129; Pelbart de Temesvar, *Stellarium*, p. 216, 219; Bernardin de Busti, *op. cit.*, fol. 82; Vignier († 1553), *De annuntiatione dominica*, n. 274, *Institutiones*, Venise, 1560, S. Thomas de Villeneuve († 1555), *Serm.*, III, *De nativitate V. M.*, *Opera omnia*, Augsbourg, 1757, col. 574; Louis de Blois († 1566), *Canon vitæ spiritualis*, XVII, 2, *Opera*, Anvers, 1632, p. 18; Sébastien Barradas († 1615), *Commentaria in concordiam et historiam evangelicam*, Lyon, 1611, t. I, col. 327 sq.; Pierre Morales († 1603), *In caput primum Matthæi. De Christo Domino, SS. V. Deipara Maria et S. Joseph*, Paris, 1869, t. I, p. 322 sq.

3. *De la fin du XVIIe siècle jusqu'à la fin du XVIIIe*, la toute-puissance d'intercession de Marie est particulièrement défendue par les théologiens contre quelques catholiques se joignant aux protestants et aux jansénistes, pour blâmer la confiance excessive attribuant à Marie la toute-puissance d'intercession.

Ces critiques furent formulées en 1673 par les *Monita salutaria B. virginis Mariæ ad cultores suos indiscretos*. Le dixième avertissement était ainsi conçu : « Si tu m'aimes et m'honores comme ta patronne auprès de Dieu, tu fais bien; car mes prières ont beaucoup de valeur. Garde-toi cependant, par hyperbole ou par un zèle immodéré, de m'attribuer ce qui n'appartient qu'à Dieu. Pour m'honorer garde-toi de rien soustraire à Dieu, comme l'ont fait les collyridiens. Ne m'appelle donc pas toute-puissante. » Bourassé, *Summa aurea*, col. 173, 175. Voir dans Terrien, t. II, p. 478 sq., toute une liste d'ouvrages publiés pour ou contre la thèse des *Monita*. Au XVIIIe siècle, un écho de l'affirmation des *Monita* se retrouve chez Muratori († 1759), dans son ouvrage *Della regolata divozione dei Cristiani*, Venise, 1747, publié sous le nom de Lamindo Printanio. Muratori blâme cette expression que Marie commande au ciel, à moins qu'elle ne soit entendue sobrement. L'office de Marie est de prier Dieu pour nous, d'intercéder pour nous, non de commander, c. XXII, Venise, 1747, p. 316 sq.

A l'encontre de ces assertions, les théologiens catholiques expliquent la nature de la toute-puissance d'intercession attribuée à Marie.

Reichenberger († 1673) l'explique en ce sens qu'elle est une toute-puissance morale, *quæ sita est in expedita et facili quidvis, quod a præsenti naturalis aut supernaturalis Providentiæ dispositione et ordine non abhorret a Deo impetrandi potestate et facultate. Mariani cultus vindiciæ*, animadv. XXV, Prague, 1677, p. 122 sq.

Trombelli († 1784), après avoir prouvé la souveraine efficacité de l'intercession de Marie par le témoignage constant de la tradition, ajoute qu'aucun auteur catholique n'a employé, en un sens strict, les expressions signifiant la toute-puissance de Marie, ou un commandement à l'égard de son divin Fils. Toutefois ces paroles, qui ont l'avantage de montrer une croyance effective à la souveraine efficacité de l'intercession de Marie, ne doivent pas être blâmées. L'Écriture ne contient-elle pas des expressions semblables, comme celles qui expriment l'efficacité de la prière de Josué, Jos., x, 14, ou la réponse de Dieu aux prières de Loth, Gen., XIX, 22? D'ailleurs nous reconnaissons Notre-Seigneur comme le seul Rédempteur et Sauveur, et c'est uniquement à ses mérites et à sa passion que nous attribuons notre réconciliation avec Dieu le Père. Notre-Seigneur est le seul auteur, la cause méritoire et le distributeur bienfaisant de toutes les grâces que nous obtenons par Marie. Marie est seulement *deprecatrix;* elle est le canal par lequel nous demandons et nous obtenons toutes les grâces *a primario imo unico fonte. Op. cit.*, dans la *Summa aurea*, t. IV, col. 150, 156.

De même saint Alphonse de Liguori, contre les critiques d'un auteur anonyme, explique le texte attribué à saint Pierre Damien et d'autres semblables, en ce sens, que ce sont des expressions hyperboliques, qui ne sont aucunement contraires à la vérité. Voir *Réponse à un anonyme*, à la fin des *Gloires de Marie*. Ailleurs, après avoir cité plusieurs textes de la tradition affirmant cette toute-puissance de Marie, il l'explique en ce sens, que Notre-Seigneur est tout-puissant par nature, Marie l'est par grâce, ce qui revient à dire qu'elle obtient par ses prières ce qu'elle veut.

Après ces explications données à la fin du XVIIe et au XVIIIe siècle par les défenseurs de la doctrine catholique, on ne voit plus, parmi les catholiques aucun tenant des opinions émises par les *Monita salutaria*.

Notons enfin que cet enseignement traditionnel a été affirmé, plusieurs fois, par le magistère ordinaire de Pie IX, de Léon XIII et de Pie X. Pie IX, à la fin de la bulle *Ineffabilis Deus* du 8 décembre 1854, engage tous les fidèles à recourir avec une entière confiance à la protection de la Vierge immaculée qu'il appelle *totius terrarum orbis potentissima apud Unigenitum Filium suum mediatrix et conciliatrix*. Il exprime ainsi la souveraine efficacité de l'intercession de Marie : *Maternis suis precibus validissime impetrat, et quod quærit invenit, ac frustrari non potest.*

Dans l'encyclique *Octobri mense*, du 22 septembre 1891, Léon XIII appelle Marie puissante, parce qu'elle est la mère de Dieu tout-puissant, *potens ea quidem, Dei parens omnipotentis*. Pie X donne implicitement le même enseignement dans l'encyclique *Ad diem illum*, du 2 février 1904, lorsqu'il affirme que la prière faite à Marie n'a jamais été sans effet : *Experiendo quippe novimus ejusmodi precem quæ caritate fundilur et Virginis sanctæ imploratione fulcitur, irritam fuisse nunquam.*

2° *Conclusions doctrinales.* — 1. Selon l'enseignement traditionnel tel qu'il vient d'être exposé, la toute-puissance d'intercession de Marie doit s'entendre en ce sens, qu'à cause de sa maternité divine et de l'amour que lui porte son divin Fils, elle obtient infailliblement de lui tout ce qu'elle demande d'une manière absolue en tout ce qui est soumis à sa médiation.

a) Cette toute-puissance d'intercession qui découle de la maternité divine repose donc uniquement sur l'amour de Jésus pour sa mère. A cause de cet amour, Jésus ne peut rien refuser aux prières de sa mère. C'est tout ce que veulent exprimer, comme nous l'avons vu d'après le contexte, les auteurs qui disent que les prières de Marie sont, pour son divin Fils, comme des commandements.

b) La toute-puissance d'intercession de Marie est restreinte à ce que Marie demande d'une manière absolue. Puisque ce principe est vrai des prières faites par la volonté humaine de Notre-Seigneur, qui fut toujours exaucée en ce qu'elle demandait *secundum voluntatem rationis*, non en ce qu'elle voulait *secundum motum sensualitatis vel etiam secundum motum voluntatis simplicis*, ou *secundum quid, scilicet si aliud non obsistat quod per deliberationem rationis invenitur*, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XXI, a. 1, on doit à plus forte raison l'admettre aussi pour Marie.

c) Bien que les prières de Marie considérées en elles-mêmes et à cause de la maternité divine, soient toujours efficaces, un obstacle à leur réalisation peut encore être apporté par la volonté humaine. L'obstacle que la divine Providence pourrait empêcher, mais que de fait elle n'empêche pas toujours, peut provenir de ce que l'on ne prie point Marie avec les dispositions voulues, *pie et perseveranter;* ou que l'on demande une chose qui n'est point jugée utile au bien

spirituel; ou que la volonté de celui pour lequel on prie refuse opiniâtrement la conversion demandée ou l'acte demandé. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 15, ad 2um ; *In IVum Sent.*, dist. XLV, q. III, a. 3.

d) Bien que les prières adressées à Dieu par les autres saints, soient toujours efficaces, si on les considère en elles-mêmes, indépendamment des obstacles que la volonté humaine peut apporter, *In IVum Sent., loc. cit.*, il y a toujours, entre la puissance d'intercession de Marie et celle des autres saints, cette différence que celle de Marie est universelle, s'étendant sans restriction ni exception, à tous les besoins de l'humanité et à tous les hommes, tandis que celle des autres saints est plus particulièrement restreinte à quelques biens ou à quelques grâces et à certaines personnes ou catégories de personnes. D'ailleurs, comme on l'a déjà dit, les prières des autres saints pour être agréées par Dieu, doivent, selon le plan divin, être appuyées par celles de Marie, ou être offertes en union avec les siennes.

2. Toutes ces explications nous montrent que la toute-puissance d'intercession de Marie, reposant uniquement sur les mérites de Notre-Seigneur et sur son amour pour sa mère, loin de porter atteinte à sa médiation universelle, l'exalte et la glorifie, comme selon la parole de l'Écriture, la resplendissante parure du ciel publie la gloire et la puissance du Créateur.

II. LÉGITIMITÉ ET NATURE DU CULTE RELIGIEUX ENVERS MARIE. — Après avoir rappelé, sur ce point, l'enseignement néo-testamentaire, nous étudierons à grands traits l'enseignement traditionnel aux diverses périodes de son histoire, et nous en déduirons quelques conclusions doctrinales relativement à la nature de ce culte.

I. ENSEIGNEMENT NÉO-TESTAMENTAIRE. — Il est implicitement renfermé dans les deux vérités intimement connexes de la maternité divine et de la médiation universelle de Marie, contenues dans l'Évangile, comme on l'a constaté plus haut. Dès lors que le culte des saints, considéré d'une manière générale, est légitime, et nous le savons par beaucoup de paroles scripturaires confirmées par la tradition catholique, il est certain aussi que la maternité divine de Marie et sa médiation universelle, affirmées par l'Écriture, doivent légitimer son culte.

II. ENSEIGNEMENT TRADITIONNEL — 1re période, depuis les temps apostoliques jusqu'au concile d'Éphèse en 431, marquée par quelques faits et par quelques affirmations doctrinales attestant, d'une manière plus ou moins explicite, quelque pratique d'un culte religieux envers Marie.

1. Dès cette époque, le premier fait à signaler est celui de la croyance chrétienne aux principaux privilèges de la très sainte Vierge. A la lumière des nombreux témoignages des quatre premiers siècles, tels que nous les avons constatés pour chacun des privilèges de la Mère de Dieu, la croyance chrétienne, pendant cette période, nous apparaît très manifeste. La maternité divine est affirmée avec certitude, bien que l'expression θεοτόκος ne soit pas encore en usage ou n'apparaisse formellement qu'à une époque assez tardive. La virginité de Marie, dans la conception et l'enfantement de son divin Fils, est universellement admise, à la seule exception de Tertullien, dont le langage, après sa séparation de l'Église, est opposé à la virginité *in partu*.

Très assurée aussi, bien que, le plus souvent encore implicite, est la croyance à la médiation universelle de Marie. Elle est affirmée par saint Justin, saint Irénée et Tertullien dans l'antithèse qu'ils établissent entre Ève qui, par sa désobéissance commise à l'instigation du démon, a été pour l'humanité une cause de mort, et Marie qui, par son obéissance à la parole de l'ange, a été pour l'humanité une cause de salut.

Ce ne sont point seulement les Pères et les docteurs qui proclament les privilèges de Marie. Par l'insertion des paroles *natus ex Maria virgine* dans le symbole, au moins dès le IIe siècle en Occident, les privilèges de Marie étaient habituellement connus des fidèles, auxquels le symbole devait être expliqué avant leur admission dans l'Église. Quelques faits nous montrent que cette croyance était expliquée même aux catéchumènes. Dans ses homélies sur saint Luc, Origène s'adressant aux catéchumènes, comme il nous le dit lui-même, après avoir enseigné la maternité divine, la conception virginale et la virginité perpétuelle de Marie, affirme aussi que c'est à la parole de Marie, suggérée par Jésus, que Jean-Baptiste a été sanctifié, *In Luc.*, hom. VII, *P. G.*, t. XIII, col. 1817; que, de même que le péché avait commencé par la femme et était ainsi arrivé jusqu'à l'homme, ainsi le salut a eu son commencement *a mulieribus*, col. 1819. Dans cette sanctification, Élisabeth figure aussi, puisque Jean a été sanctifié par son intermédiaire. Mais il est évident qu'il s'agit surtout de la médiation de Marie, car Origène ajoute . « Il est inadmissible qu'en l'instant de la visite et du salut de Marie l'enfant ait tressailli de joie, et qu'Élisabeth ait été remplie du Saint-Esprit, et que, pendant les trois mois du séjour de Marie auprès d'Élisabeth, ni Jean, ni Élisabeth n'ait profité de la présence si proche de la mère de Dieu et du Sauveur lui-même. Hom. IX, col. 1822. Une croyance aussi universelle, ainsi enseignée aux fidèles, qui, dans les siècles suivants, inspira envers la Mère de Dieu une dévotion constante, n'autorise-t-elle pas à penser que, dès cette époque, cette pratique avait commencé à exister?

Dans un ordre d'idées un peu différent, le *Protevangile de Jacques* témoigne, à sa manière, de la dévotion populaire envers Marie. Ce que les théologiens, soit de l'antiquité, soit des temps plus modernes, ont réalisé par voie de raisonnement, le naïf auteur le fait par un exposé qui, en bien des cas, ne manque ni de grâce ni de fraîcheur.

2. Un deuxième fait est celui de *la pratique de l'invocation des saints*, attesté, à cette époque, au moins depuis la fin du IIe siècle, particulièrement pour les martyrs, voir COMMUNION DES SAINTS, t. III, col. 477 sq.; cf. H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1912, p. 128 sq.

L'invocation fréquente des saints étant bien constatée, est-il vraisemblable que Marie, dont les prérogatives spéciales étaient alors l'objet de la croyance universelle, n'ait pas été comprise dans cette invocation?

3. Un troisième fait est l'existence de fresques ou de représentations de la très sainte Vierge, appartenant à cette période. Parmi ces fresques nous mentionnerons particulièrement les suivantes, d'après G. Wilpert, *Roma sotterranea, le pitture delle catacombe romane*, Rome, 1903; J. B. de Rossi, *Roma sotterranea cristiana*, Rome, 1877, t. III, p. 65 sq., 252; Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, 2e édit., Rome, 1906, p. 323 sq.; Sixte Scaglia, *Manuale di archeologia cristiana*, Rome, 1911, p. 211 sq.; R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, Prato, 1881, t. I, p. 359 sq.: *Vetri ornati di figure in oro trovati nei cimiteri dei Cristiani primitivi di Roma*, Rome, 1858, p. 26 sq.; voir aussi *Dictionnaire de la Bible*, art. *Marie*, t. IV, col. 806 sq.

Au commencement du IIe siècle, on trouve au cimetière de Priscille, la célèbre représentation de la Vierge assise, tenant l'Enfant Jésus sur sa poitrine, tandis qu'un personnage, vraisemblablement un prophète debout auprès d'elle, montre une étoile placée au-dessus du groupe divin. Cette représentation est

à l'extrémité droite de la voûte recouvrant le tombeau : au centre était une peinture du Bon Pasteur, maintenant à peu près disparue ; à gauche on voit dans l'attitude de la prière un homme, une femme et un enfant qui représentent vraisemblablement la famille qui possédait ce tombeau. Selon les juges les plus compétents, cette peinture date des premières années du IIe siècle. Deux peintures de l'annonciation du IIe et du IIIe siècle se trouvent, l'une au cimetière de Priscille, l'autre au cimetière des Saints-Pierre-et-Marcellin. Marie, noblement assise, écoute l'annonce faite par l'ange. Au IIe siècle on doit aussi attribuer deux représentations de la très sainte Vierge, assise, tenant l'Enfant Jésus dans ses bras et recevant les Mages qui figurent, dans un cas, au nombre de quatre, dans l'autre, au nombre de trois. De ces représentations l'une est sur la paroi d'une galerie au cimetière de Domitille, l'autre est dans un arcosole au cimetière de Saint-Calliste. La même peinture, mais avec deux Mages seulement, se retrouve encore, au commencement du IVe siècle, au cimetière des Saints-Pierre-et-Marcellin. Une autre peinture du IIIe siècle, au cimetière de Priscille, représente la scène liturgique de la vêture d'une vierge. Un évêque, aidé d'un diacre et assis sur une chaire, va imposer le voile à une vierge qui est devant lui. L'évêque montrant Marie que l'on voit de l'autre côté, assise sur une chaire et tenant l'Enfant Jésus entre ses bras, semble dire les paroles qui furent dites plus tard par saint Ambroise, proposant Marie comme modèle de la sainte virginité : *Hanc imitare, filia. De instit. virg.*, 87, *P. L.*, t. XVI, col. 326. Au début du IVe siècle, mais vraisemblablement un peu après la paix constantinienne, appartient aussi une peinture de la très sainte Vierge, représentée, dans un arcosole du cimetière Majeur, avec l'Enfant Jésus sur sa poitrine. Le monogramme du Christ, signe d'une époque un peu postérieure à la paix constantinienne, se trouve de chaque côté du groupe divin. Deux orantes figurant vraisemblablement les propriétaires du tombeau, et comme dans l'attitude de la prière, sont tournées vers Marie et son divin Fils.

Outre ces peintures où la très sainte Vierge est habituellement représentée avec l'Enfant Jésus, sauf dans les deux représentations de l'annonciation, on rencontre aussi, sur des fragments de verres dorés appartenant au IIIe et au IVe siècle, la très sainte Vierge représentée sous la forme d'une orante. De ces verres qui ont été retirés des tombeaux des catacombes et de la chaux des *loculi*, et qui ont pu servir aux chrétiens dans les agapes ou dans les fêtes publiques des martyrs, il ne reste le plus souvent que le double fond composé de deux disques soudés au feu, entre lesquels on a gravé ou dessiné, sur or, différents sujets. Il est clair que l'orante, représentée sur ces verres, est la vierge Marie, toutes les fois que l'on y rencontre le nom de Mara ou de Maria, ce qui est assez fréquent. Un des spécimens les plus significatifs est celui où Marie apparaît debout, les mains étendues, entre saint Pierre et saint Paul, comme un personnage supérieur aux deux saints apôtres. Ces représentations de Marie sous forme d'orante, sur les verres dorés du IIIe et du IVe siècle, autorisent à admettre que Marie était, parfois aussi, représentée sous la figure d'une orante dans les peintures cimitérales. Mais en l'absence de toute désignation de nom, il est difficile, dans les cas particuliers, de se prononcer avec certitude. On doit enfin observer que les représentations de la très sainte Vierge, qui des premiers siècles sont parvenues jusqu'à nous, ne sont guère qu'une exception. Le fait que plusieurs peintures ont disparu depuis une époque peu éloignée, et que plusieurs que nous voyons encore faiblement aujourd'hui sont en voie de disparaître, autorise à admettre qu'à des époques plus lointaines et avec des causes plus nombreuses de destruction, beaucoup ont disparu, soit par la piété indiscrète de quelques chrétiens désireux de prendre cette place, comme c'est arrivé assez fréquemment, pour y mettre leurs propres sépultures, afin d'être plus rapprochés des corps des martyrs, soit par l'indiscrétion de pèlerins avides de conserver ces souvenirs; soit par les destructions commises à diverses époques, dans les catacombes, soit par la simple action des causes naturelles de destruction.

On doit, vraisemblablement aussi, attribuer au commencement du IVe siècle, en Afrique, un fragment de bas-relief de marbre blanc qui, bien que mutilé, offre d'une façon certaine, l'image de la Mère de Dieu, la plus ancienne que l'on connaisse sur le sol d'Afrique. On en trouvera une description détaillée dans l'ouvrage du P. Delattre, *Le culte de la sainte Vierge en Afrique d'après les monuments archéologiques*, Paris, 1907, p. 3 sq.

En même temps que l'on étudie ces représentations de la très sainte Vierge dans les catacombes, on doit, pour en comprendre la signification, se rappeler le fait qu'à cette époque, les chrétiens avaient coutume, pour assurer au défunt la protection des saints martyrs, de placer leur image auprès de son corps, quand il n'était pas enseveli dans leur proximité immédiate. Sixte Scaglia, *op. cit.*, p. 337, voir COMMUNION DES SAINTS, t. III, col. 175 sq.; 477 sq. Il est dès lors bien probable que le fait de placer des rperésentations de la très sainte Vierge autour des sépultures chrétiennes, doit être interprété dans le sens d'une recommandation à la protection de Marie, ou d'un appel aux vivants pour qu'on les recommandât à cette protection. Il paraît donc juste de dire que si la formule : *Refrigeret tibi domna Maria* ne se lit sur aucun monument, elle est assez clairement signifiée par ces images. H. Marucchi, *op. cit.*, t. I, p. 329.

4. La valeur pratique de ces faits est encore augmentée par deux considérations empruntées à l'histoire de la seconde moitié du IVe siècle.

a) Il est certain qu'à partir de la seconde moitié du IVe siècle, le culte public et le culte privé à l'égard de Marie, comprenant aussi le culte d'invocation, sont bien attestés et qu'ils apparaissent clairement comme des pratiques courantes, habituelles, auxquelles aucun reproche de nouveauté ne peut être fait. Or comment des faits si évidents pourraient-ils s'expliquer si, avant cette époque, aucune pratique de culte envers Marie n'avait existé?

b) C'est aussi un fait bien constaté qu'avant l'institution de fêtes spéciales en l'honneur de Marie, fêtes dont la première institution paraît remonter à la fin du IVe siècle, suivant dom Cabrol, voir *Annonciation (Fête de l')*, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. I, col. 2246 sq., la liturgie ecclésiastique porte l'empreinte d'un culte concomitant rendu à Marie en même temps qu'à Notre-Seigneur. Ce caractère de la liturgie apparaît très manifeste dans plusieurs hymnes ambrosiennes certainement authentiques, *Jam surgit hora tertia* et *Veni redemptor gentium*, où la louange à Marie est jointe à celle qui est principalement rendue à Notre-Seigneur, *P. L.*, t. XVI, col. 1110 sq.; voir aussi deux autres hymnes, V et XII, considérées par les éditeurs bénédictins comme authentiques, col. 1111 sq.

N'est-il pas bien probable que ce caractère de la liturgie de la seconde moitié du IVe siècle ne lui était point particulier et que, déjà avant cette époque, on avait coutume de joindre quelque pratique du culte envers Marie au culte que l'on rendait à Notre-Seigneur? Cette supposition si bien fondée paraît confirmée par un texte de saint Grégoire le Thaumaturge († 270), dans une homélie que beaucoup de cri-

tiques considèrent comme authentique et dans laquelle le saint évêque loue la virginité perpétuelle de Marie, *Sermo in nativitatem Christi*, 8, 13, 14, 15, 16, dans *Analecta sacra* du cardinal Pitra, t. IV, p. 386 sq. Suivant la conclusion récemment émise comme probable par le P. Jugie, le IVe siècle, peut-être dès sa première moitié, nous offre un autre exemple de cette union du culte de Marie à celui de Notre-Seigneur, dans une fête mariale établie dès cette époque en Orient, en l'honneur de la maternité divine de Marie, et faisant partie d'une période liturgique préparatoire à la fête de Noël. *La première fête mariale en Orient et en Occident, l'Avent primitif. Échos d'Orient*, avril-juin 1923, p. 130 sq.

5. De ces faits et de ces considérations ne doit-on pas conclure, au moins avec une très grande probabilité, qu'il y avait pendant cette première époque, avant la fin du premier tiers du IVe siècle, quelque pratique d'un culte religieux envers Marie, bien que l'on n'ait point de documents certains en faveur d'un culte explicite d'invocation directe?

A des présomptions si fondées on ne peut opposer le seul manque de documents positifs. C'est un principe certain, plusieurs fois rappelé, voir DOGME, t. IV, col. 1643 sq., que surtout à une époque où les documents sont très rares, et sur un point où il n'y avait aucune nécessité particulière d'affirmer ou de défendre une doctrine ou une pratique, la simple absence de documents explicites ne peut être, par elle-même, une raison suffisante de nier cette pratique ou cette doctrine. L'assertion est encore plus vraie quand il s'agit d'une pratique ou d'une doctrine attestée, peu de temps après, d'une manière très claire. Comment un tel fait pourrait-il être expliqué si cette doctrine ou cette pratique n'avait point existé auparavant?

Dans le cas présent, tout ceci s'est pleinement réalisé. Aussitôt après cette première époque, la pratique du culte envers Marie apparaît avec un caractère très manifeste, que l'on ne pourrait expliquer si rien n'avait existé auparavant. Il est très évident aussi qu'il n'y avait alors aucune nécessité de défendre la pratique du culte envers Marie, ni contre les accusations des païens, dont on ne voit aucun indice sur ce point, ni contre quelque erreur alors existante. Aucune n'apparaît jusqu'à celle des collyridiens qui, vers la fin du IVe siècle, voulurent rendre à Marie un culte d'adoration.

En ce qui concerne la liturgie de l'Église, l'absence de documents explicites serait facilement expliquée, si l'on admettait l'hypothèse assez fondée, indiquée plus haut, attribuant à la liturgie antérieure à la fin du IVe siècle une sorte de culte seulement concomitant, ou implicite, rendu à Marie en même temps qu'à Notre-Seigneur.

On peut dire aussi que les mêmes raisons de prudence qui empêchèrent pendant toute cette période, le culte manifeste de la croix, si ce n'est sous des signes symboliques, comme l'ancre et ses diverses formes, purent conseiller aussi de ne pas rendre trop évident le culte envers la très sainte Vierge. On pouvait craindre qu'il ne fût pas bien compris par les catéchumènes tant que, dans toute la société où se mouvait le christianisme, les pratiques païennes avaient encore l'ascendant. En attendant que ce culte pût être plus explicite, il suffisait d'insérer, dans le symbole chrétien, les glorieuses prérogatives de Marie et de les expliquer aux fidèles et aux catéchumènes, comme nous l'avons constaté dans les homélies d'Origène. Le culte de Marie devait en résulter comme spontanément, d'abord voilé et comme implicitement compris dans le culte envers son divin Fils, pour apparaître ensuite, sous une forme distincte et très explicite, dès que le paganisme aurait perdu son emprise sur le monde romain.

6. Aux faits cités viennent se joindre, à partir de la seconde moitié du IVe siècle, quelques affirmations en faveur d'un culte direct envers la Mère de Dieu.

Saint Épiphane réprouve expressément, dans la secte des collyridiens, le culte d'adoration et de sacrifice qu'ils voulaient rendre à Marie, voir COLLYRIDIENS, t. III, col. 369 sq. Ce culte est réprouvé parce que Marie, toute excellente qu'elle est, et si honorée qu'elle ait été par sa formation et la présence du Fils de Dieu dans son sein, n'a point la nature divine. *Hæres.*, LXXIX, *P. G.*, t. XLI, col. 749, 751. En même temps que l'évêque de Salamine exclut l'adoration qui ne peut être rendue qu'à Dieu, il affirme que Marie est très digne d'être honorée, et qu'elle doit l'être, col. 751, et il demande qu'elle le soit, col. 753. Le culte légitime envers Marie était donc alors en possession certaine, puisque le saint docteur se contente de le justifier et de demander qu'on le pratique, plutôt comme une chose à continuer qu'à commencer.

Saint Grégoire de Nazianze, dans son panégyrique de saint Cyprien, cite le recours d'une vierge chrétienne à la protection de Marie. Elle prie la mère de Dieu de défendre sa virginité, et sa céleste protectrice lui donne une prompte assistance. *Orat.*, XXIV, *in laudem S. Cypriani*, XI, *P. G.*, t. XXXV, col. 1181. Quelles que soient les critiques que l'on puisse faire, au point de vue historique, relativement aux circonstances du fait tel qu'il est rapporté par le panégyriste, qui y confond plusieurs noms et détails historiques, il est certain que l'événement cité aux auditeurs de saint Grégoire comme un fait courant et habituel, démontre la pratique alors authentique de la prière à Marie. H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1912, p. 134.

Saint Ambroise vers la fin du IVe siècle, en proposant Marie comme le modèle que doivent suivre les vierges chrétiennes, leur dit que c'est d'elle qu'elles doivent recevoir la grâce divine : *Excipite itaque ex hac Moabitide olla gratiæ cœlestis unguentum, nec vereamini ne deficiat. De institutione virginis*, XIII, 83, *P. L.*, t. XVI, col. 325. Ce qui, selon la doctrine du saint docteur, suppose la prière à Marie pour obtenir cette grâce, puisque c'est par la prière que la grâce nous est donnée : *Ubi adest oratio, adest Verbum, fugatur cupiditas, libido discedit. De viduis*, X, 63, col. 253. Que l'on se rappelle aussi les hymnes déjà mentionnées, dans lesquelles le saint docteur joint la louange à Marie à celle qui est rendue à Notre-Seigneur. Un témoignage indiscutable est encore fourni par les Actes de sainte Marie égyptienne, tenus comme authentiques par les bollandistes. C'est par la prière fréquente à Marie, que cette illustre pénitente obtint la grâce de la conversion, puis le secours constant contre toutes les tentations dont elle fut assaillie dans le désert. *Acta sanctorum*, Paris, 1866, t. X, p. 81 sq.; voir sa vie, *P. G.*, t. LXXXVIII *c*, col. 3714.

A côté de ces documents bien authentiques, une mention est due aux écrits attribués à saint Éphrem et à saint Nil, malgré quelque incertitude sur leur parfaite authenticité. Dans les onze prières à Marie, attribuées à saint Éphrem († 378) dans l'édition d'Assémani, mais dont l'authenticité ne peut être démontrée avec certitude, voir ÉPHREM (*saint*), t. V, col. 190, le saint docteur loue le pouvoir d'intercession de la Mère de Dieu, avec une puissance d'expression que l'on rencontre en Occident seulement à partir du XIIe siècle.

Dans une lettre attribuée à saint Nil († 430), Marie est appelée heureuse dans le monde entier, conformément à la prophétie qu'elle avait faite elle-même. Bienheureuse dans le monde entier, Marie l'est en vérité puisqu'elle est universellement louée, célébrée et

bénie, *Epist.*, II, 190, *P. G.*, t. LXXIX, col. 293. On sait que l'authenticité des lettres de saint Nil n'est pas bien assurée.

7. Une attestation est fournie aussi par la liturgie, au moins depuis les dernières années du IVe siècle. Plusieurs fêtes en l'honneur de Marie furent alors établies dans les lieux saints de Bethléem, de Jérusalem et de Nazareth. Par suite des pèlerinages fréquents qui se faisaient alors en Palestine, ces célébrations locales donnèrent naissance à des fêtes particulières dans les autres régions du monde chrétien. C'est particulièrement vrai pour une fête de l'Annonciation, déjà célébrée au IVe siècle dans la basilique qui existait, dès cette époque, à Nazareth, suivant dom Cabrol. *Annonciation (fête de l')*, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. I, col. 2246 sq.; *Assomption (fête de l')*, col. 2999. Enfin il y a lieu d'admettre, qu'au IVe siècle le canon de la messe contenait déjà, dans le *Communicantes*, la commémoraison de la très sainte Vierge, à l'exception toutefois des mots *semper virginis et genitricis Dei*, qui ont été vraisemblablement ajoutés au milieu du Ve siècle contre les erreurs de Nestorius et de Jovinien. CANON DE LA MESSE, t. II, col. 1543 sq., et dom Cabrol, *Canon romain*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. II, col. 1898.

8. Un témoignage irrécusable est encore donné par les sectes hérétiques qui se séparèrent de l'Église catholique après le concile de Chalcédoine.

Le P. Jugie, *Échos d'Orient*, avril-juin 1923, p. 143, fait observer avec raison, que, par lui-même, l'argument appelé du non-emprunt des sectes hérétiques vis-à-vis de l'Église catholique n'est pas démonstratif, particulièrement en liturgie. Mais si, selon le témoignage des faits, la remarque est juste quand il s'agit de l'existence de telle ou telle fête mariale, elle paraît inadmissible quand il s'agit de l'existence même du culte marial qui chez eux resterait inexplicable.

Or la liturgie des jacobites contient beaucoup de prières à Marie spécialement dans le livre appelé Θεοτοκία, comprenant des hymnes à la mère de Dieu. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, Paris, 1716, t. I, p. 256. Chez les jacobites syriens, il est dit, dans l'ordre général de la messe, que la messe est offerte en l'honneur du saint dont on célèbre en ce jour la mémoire et particulièrement en l'honneur de la sainte Mère de Dieu, afin qu'elle intercède auprès de Dieu pour tous ceux qui recourent à son intercession. Puis l'on supplie la miséricorde divine au nom des prières de Marie toujours exaucées par Dieu. *Op. cit.*, t. II, p. 17-25. Chez les Éthiopiens, la liturgie commune renferme également une supplication à Dieu, au nom des prières de la très sainte et très pure Mère de Dieu, souveraine de tous les chrétiens. *Op. cit.*, t. I, p. 515. Même chez les nestoriens, il y a beaucoup de prières et d'hymnes à Marie, où elle est plusieurs fois appelée *Christipara*. *Ibid.*, t. I, p. 256.

9. *Conclusions pour toute cette période.* — *1re conclusion.* — On doit réprouver comme erronée la thèse rationaliste attribuant la première origine du culte religieux envers Marie à l'influence des conceptions semi-païennes apportées dans l'Église par les conversions en masse opérées au IVe siècle. Hastings, *Dictionary of the Bible*, art. *Mary*, Édimbourg, 1900, t. III, p. 289; *Protest. Realencyklopädie*, t. XII, p. 315; Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. I, p. 82; voir aussi *Dictionnaire apologétique*, art. *Mariolâtrie*, t. III, col. 319 sq., et les auteurs cités par Neubert, *Marie dans l'Église anténicéenne*, Paris, 1908, p. XIV sq. Cette théorie était déjà mentionnée et combattue par saint Canisius, *De Maria Deipara virgine*, l. V, c. XV, Lyon, 1581, p. 519 sq.

Au point de vue *doctrinal*, cette assertion est très condamnable puisqu'elle repose sur la théorie de la formation humaine de tous les dogmes chrétiens, et de tout ce qu'ils contiennent relativement à Marie : théorie que l'on a démontrée fausse en traitant de l'existence et de la nature des dogmes chrétiens. Voir DOGME, t. IV, col. 1586 sq.

Au point de vue *historique*, l'erreur n'est pas moins répréhensible par le fait que l'on affirme une entière similitude entre les pratiques païennes et le culte rendu à Marie, par le fait aussi que l'on nie toute valeur aux arguments communément exposés en faveur de l'existence de quelque culte envers Marie dans les trois premiers siècles. On comprend assez, sans qu'il soit nécessaire d'y insister de nouveau, qu'il y a manque de critique historique à rejeter absolument tout ce qui a été dit en faveur d'une existence, au moins très probable, d'un véritable culte religieux envers Marie dans les trois premiers siècles. Quant à la similitude que l'on se plaît à affirmer entre certaines pratiques païennes du culte d'Isis ou d'autres divinités avec le culte rendu à Marie, elle se résume en quelques analogies purement extérieures et très générales, portant sur certains rites extérieurs. De telles analogies, d'après la définition que l'on a donnée du culte extérieur, voir CULTE, t. III, col. 2411, s'expliquent suffisamment sans qu'il soit nécessaire de recourir à un emprunt fait par les chrétiens aux cultes païens. Il est de toute évidence que les sentiments religieux de l'âme, de quelque nature qu'ils soient, que la religion soit vraie ou fausse, ont une tendance spontanée à se traduire au dehors par des signes qui, indépendamment de la nature particulière de la religion, auront entre eux quelque analogie extérieure et générale. Voir Abbé de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, 2e édit., Paris, 1886, p. 259 sq.

Que l'on observe d'ailleurs, à côté de ces analogies purement extérieures et si facilement explicables, les dissimilitudes profondes qui séparent le culte d'Astarté, de Cybèle et d'autres divinités, du culte si noble et si pur rendu à Marie! Voir dans le *Dictionnaire apologétique* l'art. *Mariolâtrie*, t. III, col. 320 sq.; art. *Culte chrétien* par dom Cabrol, t. I, col. 839 sq. Que l'on examine aussi les faits inconciliables avec la théorie émise. Le fait déjà indiqué de la réprobation du culte exagéré rendu à Marie par les collyridiens à la fin du IVe siècle montre que dans l'Église catholique, à cette époque, on ne voulait pactiser avec aucune pratique d'importation païenne. Voir COLLYRIDIENS, t. III, col. 269 sq. On peut citer, dans le même sens, les affirmations émises relativement au culte des matyrs par saint Grégoire de Nazianze et saint Jérôme à la fin du IVe siècle et par saint Augustin au commencement du Ve. La manière dont ces auteurs réprouvent toutes les pratiques du culte païen, s'attachent à montrer que le culte des martyrs n'a rien de commun avec ces pratiques, s'efforcent d'éliminer des pratiques chrétiennes tout ce qui rappellerait le paganisme, prouve que ce culte des martyrs, et il devait en être de même de celui de Marie, n'avait point été emprunté aux cultes païens. S. Grégoire de Nazianze *Orat.*, IV, 69 sq., *P. G.*, t. XXXV, col. 589 sq.; S. Jérôme, *Contra Vigilant.*, 7, *P. L.*, t. XXXIII, col. 346; S. Augustin, *Contra Faustum manich.*, XX, 21, *P. L.*, t. XLII, col. 384 sq. Pour ce qui concerne, d'une manière générale, le culte des saints, voir H. Delehaye, *op. cit.*, c. IX, Déductions et systèmes, p. 171 sq.

Toute idée d'emprunt aux cultes païens, ou d'imitation ou de reproduction, est donc positivement écartée par le fait que le culte idolâtrique était alors comme aux siècles précédents, absolument réprouvé par les chrétiens. C'est ce dont témoignent les textes cités, et le caractère nettement donné, dès lors, au

culte de la très sainte Vierge, selon le témoignage déjà cité de saint Épiphane. Celui-ci atteste que le culte de sacrifice ne doit pas être rendu à Marie, parce que Marie n'a point la nature divine; qu'elle est très digne d'être honorée et qu'elle doit l'être, parce qu'elle a été honorée par la formation et la présence du Fils de Dieu dans son sein. Toutefois : « Il se peut que telle représentation d'Isis, allaitant Horus, ait été prise pour une Madone, et que la piété envers la très sainte Mère de Dieu ait employé des termes qui avaient été adressés à la reine égyptienne du ciel. » P. Lagrange, *Les religions orientales et les origines du christianisme, à propos de livres récents*, dans *Mélanges d'histoire religieuse*, Paris, 1915, p. 100. En effet, dans la fresque de Sakkera, qui est du VIe siècle, la Vierge allaitant l'Enfant Jésus a les traits et l'attitude d'Isis allaitant Horus. Cet emprunt d'un peintre chrétien à l'art païen ne porte pas atteinte à l'originalité chrétienne du culte de Marie. Le culte d'Isis qui avait toutes les faveurs des femmes de mœurs légères et qui admettait dans ses fêtes certains symboles d'une obscénité spéciale, que Plutarque appelait par leur nom, *De Iside*, 36, et qu'Apulée jugeait déjà à propos de taire, *Metam.*, XI, 27, n'a rien de commun avec le culte de la très pure vierge Marie.

2e *conclusion*. — L'existence d'un culte religieux envers Marie, comprenant le culte d'invocation, est prouvée avec certitude depuis la fin du premier tiers du IVe siècle jusqu'au concile d'Éphèse, comme le montrent les documents cités. Ces preuves ont d'autant plus de valeur que les manifestations du culte envers Marie apparaissent comme des pratiques habituelles, sans aucun indice de nouveauté. Ce qui autorise à admettre que c'était dès lors une chose bien établie, et qui n'avait aucun besoin d'être expliquée ou justifiée.

3e *conclusion*. — Depuis les temps apostoliques jusqu'à la fin du premier tiers du IVe siècle, la pratique d'un culte religieux envers Marie, comprenant l'invocation directe, n'est formellement attestée par aucun témoignage ou document explicite. Mais elle est implicitement contenue dans les faits cités, notamment dans le culte d'invocation envers les saints constaté à partir du IIe siècle, dans la croyance alors commune aux prérogatives principales de la Mère de Dieu, et dans beaucoup de symboles extérieurs de la vénération des fidèles envers Marie pendant cette période.

D'ailleurs comment admettre, selon les documents, que le culte d'invocation directe soit, dans la seconde moitié du IVe siècle, un fait courant habituel, s'il n'a eu aucune existence antécédente? L'introduction de ce culte ne pouvant à aucune époque, en aucun lieu, être signalée comme un fait nouveau, ne doit-on pas le considérer comme remontant aux origines du chrisanisme, autant du moins que ce culte est à cause de la maternité divine, implicitement contenu dans le culte envers Notre-Seigneur duquel il est effectivement inséparable?

2e *période, depuis le concile d'Éphèse (431) jusqu'au commencement du XVIe siècle*, période caractérisée par un notable progrès doctrinal relativement à l'explication théologique du culte rendu à Marie. — Le fait du culte religieux, tant liturgique que privé, rendu à Marie étant pleinement concédé par tous les critiques après le commencement du Ve siècle, il n'est point nécessaire que nous nous arrêtions à en retracer tous les développements pendant cette période. Nous nous bornerons donc à indiquer le mouvement des idées théologiques, à cette même époque, relativement à la nature du culte rendu à Marie.

Du Ve au VIIe siècle, la suréminence du culte dû à Marie est comprise, au moins implicitement, dans cette affirmation que Marie surpasse de beaucoup tous les autres saints, y compris même les anges. Nous citerons particulièrement le témoignage de saint Grégoire le Grand : *Potest autem hujus montis nomine beatissima semper virgo Maria Dei genitrix designari : mons quippe fuit, quæ omnem electæ creaturæ altitudinem electionis suæ dignitate transcendit. An non mons sublimis Maria, quæ ut ad conceptionem æterni Verbi pertingeret, meritorum verticem supra omnes angelorum choros. usque ad solium deitatis erexit? In I Reg. exposit.*, l. I, 5, *P. L.*, t. LXXIX, col. 25. Au VIIe siècle, on rencontre chez saint Modeste, évêque de Jérusalem († 631), cette indication très importante, bien que sommaire, que c'est à cause de sa maternité divine que Marie est honorée au ciel et sur la terre. *Encomium in B. V.*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 3303. A la même époque, saint Ildefonse de Tolède († 667), dans la fervente prière à Marie qui termine son *De perpetua virginitate S. Mariæ*, demande instamment la grâce de la servir ainsi que son divin Fils : *Illi sicut Deo, tibi sicut matri Dei. P. L.*, t. XCVI, col. 105. On remarquera, dans cette prière, avec la mention très explicite de la volonté de servir Marie *ut dominam*, cette affirmation non moins formelle, que le culte rendu à Marie se réfère finalement à son divin Fils : *Sic namque refertur ad Dominum quod servatur ancillæ, sic redundat ad filium quod impenditur matri*, col. 108. Au VIIIe siècle, en Orient, l'erreur des iconoclastes fournit aux défenseurs de la foi catholique l'occasion d'expliquer, en même temps que la nature du culte rendu aux saints, celle du culte rendu particulièrement à la Mère de Dieu. Selon saint Jean Damascène, tandis que les saints sont honorés comme les amis de Jésus-Christ et les fils de Dieu, *De fide orthodoxa*, IV, 15, *P. G.*, t. XCIV, col. 1164, 1168; *De imaginibus*, orat., I, 14, col. 1244, Marie est honorée comme mère de Dieu ou mère du Verbe incarné, *loc. cit.*, col. 1168, 1251, et *In dormitione B. M. V.*, hom. II, *P. G.*, t. XCVI, col. 741. En même temps, le saint docteur affirme que l'honneur que nous rendons à Marie est rapporté à son divin Fils, *De fide orth.*, IV, 14, *P. G.*, t. XCIV, col. 1172. Il enseigne aussi que l'on vénère les images de Marie en tant qu'elle est mère de Dieu, comme on vénère les images de Jésus-Christ parce qu'il est le Verbe incarné; car il est bien assuré que l'honneur rendu à l'image est rendu à la personne représentée par l'image. *De imag.*, orat. I, *P. G.*, t, XCIV, col. 1252 sq.

Au XIIIe siècle, la doctrine théologique sur le culte d'*hyperdulie* dû à la mère de Dieu est formellement exprimée par saint Thomas. Elle comprend trois assertions : *a*) Marie étant une créature intelligente ne doit pas être honorée d'un culte purement relatif qui convient seulement aux créatures matérielles, en tant qu'elles sont l'image de Notre-Seigneur ou des saints, ou qu'elles ont eu quelque contact avec Notre-Seigneur ou avec les saints. Le culte relatif de latrie ne peut donc aucunement convenir à Marie. *Sum. theol.*, IIIa, q. XXV, a. 5.

b) Le culte dû à Marie est le culte de dulie, *loc. cit.* On observera que, selon le saint docteur, la vertu de dulie est distincte de la vertu de latrie. *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CII, a. 3.

c) Le culte de dulie est dû à Marie d'une manière plus éminente qu'aux autres saints, parce que Marie est mère de Dieu. On doit donc dire que le culte qui lui est dû est un culte d'hyperdulie. *Sum. theol.*, IIIa, q. XXV, a. 5. Cette hyperdulie, à laquelle convient la notion commune de dulie, en est manifestement l'espèce la plus parfaite : *Hyperdulia est potissima species duliæ communiter sumptæ; maxima enim reverentia debetur homini ex affinitate quam habet ad Deum. Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CIII, a. 4.

Saint Bonaventure montre, de la même manière, que le culte d'hyperdulie est dû à Marie à cause de sa maternité qui la place bien au-dessus de toutes les autres créatures. Mais de ce que Jésus-Christ, en honorant sa mère, a voulu que nous aussi nous l'honorions, il ne s'ensuit pas qu'il veuille que nous honorions Marie comme nous l'honorons lui-même. La personne de la mère est infiniment inférieure à la personne du Fils, *persona matris in infinitum est inferior persona Filii*. Donc, conclut le saint docteur, répondant par anticipation aux protestants du XVIe siècle, quoique Marie doive être beaucoup adorée (*sic*) et aimée, elle doit cependant, *secundum legem justitiæ et rectum ordinem*, être infiniment moins adorée et aimée que son divin Fils qui est *rex regum et dominus dominantium*. *In IIIum Sent.*, dist. IX, a. 1, q. III, *Opera*, Quaracchi, 1887, t. III, p. 206.

Cet enseignement théologique de saint Thomas et de saint Bonaventure est communément reproduit par les théologiens du XIVe et du XVe siècle qui, d'ailleurs, se contentent, sur ce point, d'une courte indication. Nous citerons particulièrement : Duns Scot, *In IIIum Sent.*, dist. IX, q. un., *Opera*, Lyon, 1639, t. VII, p. 226; Richard de Middletown, *In IIIum Sent.*, dist. IX, a. 2, q. IV, Brescia, 1591, t. III, p. 91; Durand de Saint-Pourçain, *In IIIum Sent.*, dist. IX, q. III; Pierre la Palu, *In IIIum Sent.*, dist. IX, q. II, Paris, 1571, fol. 58; Biel, *Sacri canonis expositio*, lect. XLIX, Tubingue, 1499, s. p.

3e période, depuis le commencement du XVIe siècle jusqu'à l'époque actuelle, caractérisée, au point de vue doctrinal, par la démonstration de la légitimité du culte de Marie, que l'on oppose au XVIe siècle aux attaques des protestants, et par la discussion théologique de plusieurs questions secondaires concernant le culte rendu à Marie.

1. Parmi les théologiens qui réfutèrent les attaques des protestants du XVIe siècle contre le culte de Marie, saint Pierre Canisius mérite une mention toute particulière, parce que ses arguments ont été habituellement reproduits par les défenseurs de la foi catholique. Canisius, pour démontrer la légitimité du culte de Marie, cite longuement les témoignages de la tradition catholique, en remontant le cours des siècles depuis le commencement du XVIe jusqu'aux temps apostoliques. En citant les témoignages des premiers siècles, il prend le soin de répondre aux objections et fausses interprétations des adversaires du culte marial. *Commentariorum de verbi Dei corruptelis*, part. II, l. V, c. XXVII sq., Ingolstadt, 1583, t. II, p. 807 sq. Le culte dû à la mère de Dieu est le culte d'hyperdulie, comme le prouve l'enseignement formel des théologiens scolastiques, saint Thomas, saint Bonaventure, Durand de Saint-Pourçain et Gabriel Biel, appuyés eux-mêmes sur la doctrine antérieurement émise par saint Germain de Constantinople et saint Jean Damascène. Cette doctrine a d'ailleurs son fondement dans la tradition patristique qui avait toujours placé Marie au-dessus de toutes les autres créatures, l. V, c. XV, p. 699 sq. Des abus ont pu se glisser parfois dans la dévotion catholique envers Marie, mais ces abus ne peuvent être une raison de condamner la dévotion elle-même : autrement l'on devrait supprimer le culte divin lui-même, parce qu'il a pu être l'occasion de quelques abus, et supprimer aussi l'observation du dimanche et des fêtes, ainsi que beaucoup d'autres bonnes institutions, p. 703 sq. On objecte, bien à tort, que les pratiques du culte catholique envers Marie ont été empruntées aux religions païennes antérieures au christianisme. Ces religions étaient toutes compénétrées par l'idolâtrie, tandis que le culte catholique envers Marie n'a rien d'idolâtrique, ni quant au culte rendu à Marie elle-même, ni quant au culte rendu à ses images. Il y a sans doute, sur ce point, quelques analogies entre le culte catholique et certaines pratiques païennes, comme il y en a, pour la vie domestique et la vie publique, entre les siècles païens et les siècles chrétiens, sans que l'on puisse dire que, partout où il y a analogie, il y a nécessairement emprunt ou imitation, p. 705 sq. L'histoire montre que ce n'est point aux religions païennes que l'Église a emprunté son culte extérieur, mais aux usages de la religion juive qui auparavant possédait le vrai culte, p. 706.

Relativement aux miracles attribués à l'intervention de Marie par la piété catholique, sept propositions sont émises, que nous résumons brièvement, pour donner une idée de la sage critique de Canisius. Il y a possibilité de distinguer entre les vrais et les faux miracles. Les vrais miracles peuvent être accomplis par Dieu par l'intermédiaire des anges et des saints. Les vrais miracles accomplis par l'intermédiaire des saints sont utiles non seulement pour porter les incroyants à embrasser la foi chrétienne, mais encore pour le bien des croyants déjà en possession de la vérité. Le fait de donner pour vrais de faux miracles ou des miracles non prouvés, soit dans la prédication, soit dans des ouvrages imprimés, n'est point une raison de rejeter les vrais miracles, bien que l'on doive, sur ce point, suivre les règles très sages du concile de Trente. Combattre ou nier les miracles accomplis par les saints a toujours été la tâche des ennemis de Jésus-Christ et de son Église. La vertu d'accomplir des miracles a toujours été reconnue comme beaucoup plus éclatante en Marie que dans tous les autres saints. Enfin c'est un hypercriticisme manifestement exagéré que de ne vouloir reconnaître d'autres miracles accomplis par la très sainte Vierge que ceux qui sont d'une haute antiquité, l. V, c. XVIII, p. 731 sq. Relativement aux apparitions de la très sainte Vierge, un principe général est établi : il ne faut pas les admettre sans preuve suffisante, mais on ne doit pas non plus les rejeter d'une manière précipitée, l. V, c. XXI, p. 751. Assurément il y a eu beaucoup d'apparitions vraies, p. 754 sq. Marie est-elle, pour chacune de ces interventions, descendue corporellement du ciel ou a-t-elle agi par l'intermédiaire des anges? nous ne devons pas le rechercher avec trop de curiosité. Quoi qu'il en soit, ces apparitions doivent toujours être grandement estimées et considérées comme des bienfaits provenant de Marie elle-même, p. 757.

Quant au culte des images de la très sainte Vierge, le défenseur du culte marial, après avoir rappelé la doctrine de l'Église concernant le culte des images considérées d'une manière générale, admet que, parmi les nombreuses images de Marie attribuées à saint Luc, il est possible qu'une seule ait été l'œuvre de saint Luc, les autres portant ce nom parce qu'elles ont été faites selon le modèle de saint Luc, l. V, c. XXII, p. 761. D'ailleurs, la dévotion catholique s'est bien plus préoccupée de la Mère de Dieu représentée par l'image que de la question de son authenticité, pour laquelle on a jugé meilleur de suivre la tradition des ancêtres. En cela l'Église n'impose aucune croyance, mais contredire l'opinion communément et généralement reçue est une marque de peu de sagesse ou de quelque intempérance de critique, p. 762. Enfin il est certain, comme l'affirmait déjà saint Germain de Constantinople, que beaucoup de miracles ont été accomplis par les images des saints; ce que l'on peut également affirmer des images de Marie, p. 762 sq.

Il est aussi très légitime de dédier des temples à Marie, non pour y offrir les sacrifices dus à Dieu seul, mais pour y obtenir de Dieu, par l'intercession de Marie, les grâces désirées, l. V, c. XXIII, p. 766 sq. On reproche à la piété catholique, dans la décoration des statues et des temples de Marie, un luxe excessif qu'il

vaudrait mieux, dit-on, remplacer par d'abondantes aumônes aux pauvres, p. 777. Mais on oublie la réponse de Notre-Seigneur à une objection similaire faite par le traître Judas : *Quid molesti estis huic mulieri? opus enim bonum operata est in me.* Matth., xxvi, 10. On reproche aussi à la dévotion catholique la préférence qu'elle donne à certains sanctuaires de Marie considérés comme plus favorisés de ses grâces ainsi que les pèlerinages dont ces sanctuaires sont l'objet. C'est un fait, que Dieu, dans sa sagesse, communique inégalement ses dons dans les divers lieux qui lui sont consacrés, l. V, c. xxiv, p. 780 sq. Si quelques abus se sont parfois produits dans les pèlerinages, ce n'est point une raison suffisante pour condamner cette pratique, bien justifiée par tant d'exemples donnés dans l'histoire des siècles chrétiens, qu'il s'agisse des pèlerinages aux lieux saints, ou de pèlerinages à des sanctuaires de Marie dans la capitale du monde chrétien ou ailleurs, p. 782 sq.

L'excellente argumentation de Canisius fut habituellement reproduite, au moins en partie, par les théologiens du xviie et du xviiie siècle, parmi lesquels nous citerons particulièrement : Vasquez, *In III*^{am}, disp. XCIX; Suarez, *In III*^{am}, disp. XXII, sect. i; Novato, *op. cit.*, t. ii, p. 364 sq.; Reichenberger, *Mariani cultus vindiciæ*, Prague, 1677, p. 17 sq.; Plazza, *Christianorum in sanctos sanctorumque reginam eorumque festa, imagines, reliquias propensa devotio*, Palerme, 1751, p. 225 sq., 238, 242 sq. On remarquera que ces deux derniers auteurs s'occupent surtout de réfuter les objections des *Monita salutaria* et de leurs partisans.

A l'argumentation des théologiens contre les détracteurs du culte marial, on doit joindre les interventions du magistère ecclésiastique dirigées, pendant toute cette période, contre ces mêmes attaques. Le concile de Trente, dans le décret *De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum et sacris imaginibus*, enseigne la doctrine catholique relativement au culte, à l'intercession et à l'invocation des saints et au culte des images de Notre-Seigneur, de la très sainte Vierge et des autres saints, sess. xxv, Denzinger, n. 984 sq. Innocent XI, dans la constitution apostolique *Cœlestis pastor* du 19 novembre 1687, condamne ces deux propositions de Michel de Molinos : *Nec debent (animæ hujus viæ internæ) elicere actus amoris erga beatam Virginem, sanctos aut humanitatem Christi, quia cum ista objecta sensibilia sint, talis est amor erga illa.* Prop. xxxv. *Nulla creatura, nec beata Virgo, nec sancti sedere debent in nostro corde, quia solus Deus vult illud occupare et possidere.* Prop. xxxvi. Denzinger, n. 1255 sq. Le 7 décembre 1690, Alexandre VIII condamne, parmi les erreurs des baïanistes et des jansénistes, cette proposition : *Laus quæ defertur Mariæ ut Mariæ vana est.* Prop. xxvi, Denzinger, n. 1316. Voir Alexandre VIII, t. i, col. 760. Pie VI, par la constitution apostolique *Auctorem fidei* du 28 août 1794, réprouve, entre autres propositions, celles qui blâment le culte spécial rendu à certaines images, ainsi que les titres spéciaux donnés à certaines images de la très sainte Vierge. Prop. lxx : *Item doctrina et præscriptio generatim reprobans omnem specialem cultum quem alicui specialim imagini solent fideles impendere, et ad ipsam potius quam ad aliam confugere, temeraria, perniciosa, pio per Ecclesiam frequentato mori, tum et illi providentiæ ordini injuriosa, quo ita Deus in omnibus memoriis sanctorum ista fieri voluit, qui dividit propria unicuique prout vult* — Prop. lxxi : *Item quæ vetat ne imagines præsertim beatæ Virginis, ullis titulis distinguantur, præter quam denominationibus quæ sint analogæ mysteriis de quibus in Sacra Scriptura expressa fit mentio; quasi nec adscribi possent imaginibus piæ aliæ denominationes quas vel in ipsismet publicis precibus Ecclesia probat et commendat, temeraria, piarum aurium offensiva, venerationi beatæ præsertim Virgini debitæ injuriosa.* Denzinger, n. 1570 sq.

2. Quant aux controverses théologiques concernant, à cette époque, le culte dû à Marie, nous nous bornerons, à cause de leur importance toute relative, à quelques indications sur le mouvement des idées.

a) Marie peut-elle être l'objet d'un culte relatif de latrie? — Saint Thomas avait affirmé que Marie ne peut aucunement recevoir ce culte, même d'une manière relative. Un tel culte ne peut être rendu aux créatures qui sont susceptibles d'être vénérées en elles-mêmes, comme le sont toutes les créatures douées d'intelligence parmi lesquelles Marie occupe un rang éminent. Cet enseignement fut communément suivi jusqu'à la fin du xvie siècle. A cette époque, Suarez admit, au moins spéculativement, que Marie mérite le culte relatif de latrie, comme la croix de Notre-Seigneur, à cause du contact très intime qu'elle a eu avec lui. Toutefois il estimait qu'au point de vue pratique, à cause du danger de culte absolu de latrie qui pourrait s'y adjoindre, surtout pour les fidèles peu instruits, toute pratique du culte relatif de latrie à l'égard de Marie doit être évitée surtout dans l'usage public. *In III*^{am} *S. Thomæ*, t. ii, disp. XXII, sect. ii, 2. L'opinion de Suarez, adoptée par Ysambert, *Disputationes in III*^{am} *S. Thomæ*, Paris, 1639, p. 584; Novato, *op. cit.*, p. 372, sq.; Christophe de Vega, *op. cit.*, t. ii, p. 508, fut, à cause des arguments déjà donnés par saint Thomas, communément rejetée par les théologiens du xviie siècle et des siècles suivants, G. de Rhodes, *op. cit.*, t. ii, p. 271; Gotti, *Theologia scholastico-dogmatica*, tract. XIV, q. vii, dub. ii, Venise, 1750, t. iii, p. 650 sq.; Billuart, *Tractatus de incarnatione*, dissert. XXIII, a. 5; Sedlmayr, *op. cit.*, *Summa aurea*, t. viii, p. 171 sq.; Lépicier, *op. cit.*, p. 621 sq.; Terrien, *op. cit.*, t. iv, p. 196 sq.; P. Hugon, *op. cit.*, *Tractatus dogmatici*, t. iii, p. 486.

b) Le motif formel du culte d'hyperdulie dû à Marie est-il la dignité de la maternité divine ou la suréminente sainteté de Marie? — Sur cette question les théologiens prennent position selon leur opinion sur la dignité comparée de la grâce sanctifiante et de la maternité divine.

Selon Vasquez, *In III*^{am}, t. i, disp. C, c. ii, Marie est honorée d'un culte d'hyperdulie principalement à cause de son éminente sainteté. C'est une conséquence de son opinion attribuant à la grâce sanctifiante une dignité supérieure. Il estime d'ailleurs que, dans la supposition adverse, il faudrait admettre que les actes du culte d'hyperdulie envers Marie proviennent de la vertu de religion et se rattachent conséquemment au culte de latrie. Suivant Suarez, c'est principalement à cause de l'éminente dignité de la maternité divine que Marie est honorée d'un culte d'hyperdulie, à condition toutefois que la maternité divine soit considérée, non pas en elle-même, mais autant qu'elle est, de droit, accompagnée des dons de la grâce sanctifiante, autant qu'elle constitue Marie, dans l'ordre providentiel actuel, reine et souveraine de tous les hommes à la rédemption desquels elle a coopéré secondairement. *In III*^{am}, disp. XXII, sect. ii, n. 4. D'où cette conclusion que les actes de ce culte envers Marie se rapportent, au moins d'une manière secondaire, à la vertu de religion, ou qu'ils appartiennent à une vertu spéciale, qui est comme intermédiaire entre la vertu de religion et celle de dulie. Disp. XXII, sect. iii, n. 8. L'exposition de Suarez fut suivie par Novato, *op. cit.*, t. ii, p. 366 sq., et par Christophe de Vega, *op. cit.*, t. ii, p. 508 sq. Mais presque tous les théologiens, s'appuyant sur la transcendance de la maternité divine, continuèrent à affirmer que c'est à cause de cette dignité considérée en elle-même, bien que toujours accompagnée de la

plénitude de la grâce, que le culte d'hyperdulie est dû à Marie. D'ailleurs, ils admettent avec saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIae, q. CIII, a. 1, que le culte d'hyperdulie relève de la vertu de dulie, dont il est l'acte le plus éminent. G. de Rhodes, *op. cit.*, t. II, p. 271 sq.; Gotti, *loc. cit.*; Billuart, *op. cit.*, dissert. XXIII, a. 3; Sedlmayr, *op. cit.*, *Summa aurea*, t. VII, col. 177 sq.; Terrien, *op. cit.*, t. IV, p. 180 sq.; P. Hugon, *op. cit.*, t. III, p. 484.

III. CONCLUSIONS DOCTRINALES. — 1° Le culte rendu à Marie ne peut être un culte absolu de latrie; ce culte appartient à Dieu seul. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XXV, a. 5. Aussi l'erreur des collyridiens qui voulaient, au IVe siècle, honorer Marie d'un culte d'adoration et lui offrir des sacrifices, fut selon le témoignage déjà cité de saint Épiphane, réprouvée par la tradition catholique. Voir COLLYRIDIENS, t. III, col. 369 sq.

2° On ne peut non plus, à cause du contact immédiat que Marie eut avec le corps adorable de Notre-Seigneur, lui rendre un culte relatif de latrie, comme on le fait pour la croix. Un tel culte rendu seulement à une créature irraisonnable, non susceptible d'être honorée en elle-même, ne peut convenir à Marie digne objet d'un culte absolu, bien qu'elle soit honorée uniquement à cause de Dieu. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XXV, a. 5; S. Bonaventure, *In IIIum Sent.*, dist. IX, a. I, q. IV, ad 2um, et q. III, *Opera*, Quaracchi, 1887, t. III, p. 203, 206. L'opinion contraire, soutenue d'une manière seulement spéculative par quelques théologiens, notamment par Suarez, doit donc être abandonnée.

3° Selon l'explication théologique la plus fondée, suivie par saint Thomas et par la plupart des théologiens, la différence principale entre le culte d'hyperdulie dû à Marie et le culte de dulie rendu aux autres saints, consiste en ce que l'on honore en Marie la suréminente dignité de la maternité divine plaçant Marie dans l'ordre hypostatique tandis que, dans les autres saints, on vénère seulement l'excellence de grâce ou de sainteté appartenant à l'ordre commun de la grâce surnaturelle. S. Thomas, *Sum. theol.* IIIa, q. XXV, a. 5. Le culte rendu à Marie, si on le compare avec le culte de latrie dû à Dieu comme Créateur et souverain Seigneur, mérite seulement le nom de culte de dulie, puisque Marie, si sublime que soit sa dignité de mère de Dieu, reste une créature, *cum igitur beata Virgo sit pura creatura rationalis, non debetur ei adoratio latriæ, sed solum veneratio duliæ*. S. Thomas, *loc. cit.* Comparé avec le culte dû aux autres saints, le culte que nous rendons à Marie est plus excellent à cause de son motif spécial, qui est la sublimité de la maternité divine appartenant à l'ordre hypostatique. Il y a ainsi une différence caractéristique entre le culte rendu à Marie et celui des autres saints, différence qui seule justifie bien le nom spécial d'hyperdulie, et qui n'apparaît pas suffisamment dans l'opinion attribuant seulement ou principalement, à l'éminente sainteté de Marie le culte spécial dont elle est honorée.

4° Le culte rendu à Marie étant, comme celui de tous les saints, finalement rapporté à Dieu comme terme dernier, *honor matris refertur ad Filium, quia ipsa mater est propter Filium adoranda*, *Sum. theol.*, IIIa, q. XXV, a. 5, ad 2um, ne peut en aucune façon détourner du culte rendu à Dieu. Sedlmayr, *op. cit.*, *Summa aurea*, t. VII, col. 194 sq. Il doit plutôt contribuer à le promouvoir comme l'indique l'enseignement constant de la tradition, selon cette affirmation de Pie X dans l'encyclique du 2 février 1904, que le recours à Marie est le chemin le plus sûr et le plus facile pour unir toutes les âmes à Jésus-Christ; car Marie est le meilleur guide pour faire connaître Jésus : *Nam cui exploratum non sit nullum, præterquam per Mariam, esse certius et expeditius iter ad universos cum Christo jungendos*, et un peu plus loin : *Nemo itaque penitus ut illa Christum novit; nemo illa aptior dux et magister ad Christum noscendum.*

5° La question de *l'obligation d'un culte religieux envers Marie*, est ainsi résolue :

1. Selon l'enseignement du concile de Trente, dans le décret *De invocatione veneratione et reliquiis sanctorum et sacris imaginibus*, sess. XXV, il n'y a aucune obligation positive et directe d'honorer les saints; parmi lesquels est également comprise la très sainte Vierge. Le décret demande seulement que l'on enseigne aux fidèles, qu'il est bon et utile d'invoquer les saints, et d'avoir recours à leur protection pour obtenir, par eux, de Notre-Seigneur les biens demandés. Le concile réprouve uniquement ceux qui nient la légitimité et l'utilité de l'invocation des saints, soit parce que les saints ne prient point pour nous, soit parce que leur invocation est considérée comme une pratique idolâtrique, ou une pratique opposée à l'honneur dû à Jésus-Christ, seul vrai médiateur entre Dieu et les hommes.

2. Suivant le décret que nous venons de citer, il y a du moins obligation négative de *ne point rejeter* le culte dû à Marie, comme illégitime ou inutile, ou comme entaché d'idolâtrie. D'ailleurs un tel rejet supposerait nécessairement quelque erreur grave contre la foi catholique. Facilement encore, il serait accompagné de mépris grave des choses saintes, ou du péché de scandale toutes les fois que le rejet serait extérieur et manifeste.

3. Bien qu'il n'y ait, en soi, aucune obligation positive et directe d'honorer Marie d'un culte religieux, l'omission de ce culte, surtout si elle était entière et constante, pourrait facilement être une faute grave, soit à cause du danger qui pourrait en résulter pour la foi, si l'on cherchait à justifier son omission par quelque erreur contre la foi, soit à cause du scandale grave qui pourrait en résulter, si l'omission était manifeste, soit à cause du très notable dommage spirituel que l'on se causerait à soi-même, en se privant d'un moyen aussi efficace d'obtenir le secours de la grâce divine.

C'est en ce sens qu'ont parlé plusieurs théologiens, en affirmant la nécessité de quelque pratique de culte envers Marie ou de la prière à Marie pour obtenir le salut éternel. Geoffroy de Vendôme, *Serm.*, VIII, *P. L.*, t. CLVII, col. 269; Adam de Perseigne, *P. L.*, t. CCXI, col. 754. En ce sens aussi s'exprime Bourdaloue dans son sermon sur la dévotion à la très sainte Vierge.

4. On doit enfin noter que plusieurs auteurs, affirmant la nécessité morale de l'intercession de Marie pour notre salut, parce qu'elle a été établie par Dieu médiatrice pour la distribution de toutes les grâces, enseignent aussi, dans le même sens, la nécessité morale de prier Marie pour bénéficier de cette médiation d'intercession. Terrien, *op. cit.*, t. IV, p. 258 sq. C'est particulièrement la pensée de saint Alphonse de Liguori, *Gloires de Marie*, part. I, c. C; voir aussi Bourdaloue dans le sermon déjà cité, et Newman, *op. cit.*, p. 105 sq.

III. BIENFAITS SURNATURELS PROCURÉS PAR LA PRATIQUE DU CULTE RELIGIEUX ENVERS MARIE. — *I. PREMIER BIENFAIT : assurance ou espérance fondée d'obtenir le salut éternel.* — Après avoir étudié sur ce point l'enseignement théologique aux diverses périodes de son histoire, nous formulerons les conclusions doctrinales que l'on est autorisé à en déduire.

1. *Enseignement théologique.* — *a*) *Depuis le milieu du XIe siècle jusqu'à la seconde moitié du XVIIe siècle.* — Bien que cet enseignement soit une conclusion ma-

nifeste de la toute-puissance d'intercession de Marie s'exerçant spécialement en faveur de ceux qui l'invoquent fidèlement et habituellement, il n'est point formulé d'une manière explicite avant le XIe siècle. La première expression que l'on rencontre est une parole attribuée aux anges, dans un récit d'un fait miraculeux rapporté par saint Pierre Damien : *Nec ad æterni judicis poterit perire conspectum qui genitricis ejus sibi providit auxilium. Opusc.*, XXXIII, 2, *P. L.*, t. CXLV, col. 563. Saint Anselme assure qu'il est impossible que celui-là périsse qui se tourne vers Marie, et est regardé par elle. *Orat.*, LII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 956. Eadmer estime que penser souvent avec amour à la très sainte Vierge est *magnum promerendæ salutis initium. De excellentia B. Mariæ*, IV, *P. L.*, t. CLIX, col. 566. Saint Bernard affirme, d'une manière générale, qu'en suivant Marie on ne dévie point. *Super Missus est*, hom. II, 17, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 71. Selon Adam de Perseigne († 1203), celui qui aime Marie d'une manière persévérante ne périra point. *Mariale*, serm. II, *P. L.* t. CCXI, col. 715.

Saint Thomas enseigne que, comme les navigateurs sont dirigés vers le port par l'étoile de la mer, ainsi par Marie les chrétiens sont dirigés vers la gloire éternelle. *Opusc. VIII in salut. angel.* A cette même époque, Richard de Saint-Laurent cite la parole déjà rapportée de saint Anselme, *De laudibus B. M.*, l. II, c. V, parmi les œuvres du B. Albert le Grand, Lyon, 1651, t. XX, p. 70. Selon Raymond Jordan, Marie glorifiera, dans la vie future, ses serviteurs qui l'auront honorée dans la vie présente. *Contemplationes de B. V.*, procem., dans la *Summa aurea*, t. IV, col. 852. Tauler († 1361) assure que ceux-là ne peuvent jamais périr qui honorent et invoquent Marie dévotement et persévéramment. Marie glorifiera, dans la vie future, tous ses serviteurs pourvu qu'ils l'aient honorée. *Tractatus de decem cæcitatibus*, IV, *Opera omnia*, Cologne, 1603, p. 874 sq. Saint Antonin de Florence fait sienne la parole de saint Anselme, *Sum. theol.*, part. IV, tit. XV, c. XIV, p. VII, t. IV, col. 1007. Saint Laurent Justinien († 1455) commentant les paroles de Jésus-Christ à sa mère du haut de la croix, met sur les lèvres de Notre-Seigneur ces mots : *Nullus devotus tibi a me efficietur alienus. De triumphali Christi agone*, XVIII, *Opera omnia*, Lyon, 1569, p. 357.

A la fin du XVe siècle, Pelbart de Temesvar émet cette proposition que servir Marie est un signe de salut très certain et très assuré. Ce qu'il prouve par plusieurs textes scripturaires appliqués à Marie dans la liturgie de l'Église, notamment Prov., VIII, 34 sq.; Eccli., XXIV, 30 sq.; par les titres d'étoile de la mer, de mère de la grâce et d'avocate des chrétiens donnés à Marie dans la liturgie; enfin par quelques faits d'intervention miraculeuse de Marie en faveur de ses serviteurs. *Op. cit.*, p. 216 sq. Puis Pelbart prend soin d'indiquer les conditions requises pour que la dévotion à Marie soit ainsi un signe assuré de salut. La *première* condition est de servir Marie dans la pratique de la foi catholique, car sans la foi il est impossible de plaire à Dieu, conséquemment impossible aussi de plaire à la Mère de Dieu. Donc les hérétiques et les schismatiques, et tous ceux qui s'éloignent de la foi catholique ne présentent point à Marie un culte qui lui soit agréable et qui leur soit salutaire. La *deuxième* condition est que les actes du culte envers Marie soient exempts de faute grave, car Marie, étant parfaitement exempte de tout péché, aime seulement le culte de ceux qui sont purs. Donc ceux qui ont l'intention de commettre le péché, ou qui le commettent actuellement, mettent un obstacle à l'intervention efficace de Marie pour eux, p. 217. Un peu plus loin Pelbart affirme que Marie n'abandonnera pas le pécheur qui se tourne vers elle, jusqu'à ce qu'elle l'ait réconcilié avec Dieu, p. 220. La *troisième* condition est la sincérité qui demande l'imitation des vertus de Marie. La *quatrième* condition est de présenter à Marie des hommages qui lui soient rendus agréables par la charité qui les anime, p. 217. Ces deux dernières conditions, bien que l'auteur ne le dise point de manière expresse, appartiennent vraisemblablement à la perfection de la dévotion, puisque selon lui, Marie n'abandonnera point le pécheur qui se tourne vers elle jusqu'à ce qu'elle l'ait réconcilié avec Dieu.

Au XVIe siècle, on rencontre, chez Louis de Blois († 1566), cette affirmation incidente, que celui-là ne peut périr qui a été un humble et zélé serviteur de Marie. *Canon vitæ spiritualis*, XVII, *Opera*, Anvers, 1632, p. 19. Pierre Antoine Spinelli († 1616) reproduit et fait sienne la thèse de Pelbart. Comme lui, il conclut que ceux qui ont une dévotion particulière envers Marie peuvent, à cause de cette dévotion, concevoir une grande espérance de leur salut. Il n'excepte point les pécheurs, du moins ceux qui ont quelque volonté de rompre avec le péché. Il ajoute que l'on doit au plus tôt, s'efforcer de sortir du péché, par la réception du sacrement de pénitence, et rendre son élection certaine par la pratique des bonnes œuvres. Les grâces privilégiées accordées par Marie à quelques pécheurs notoires doivent tellement enflammer la piété envers Marie qu'elles inspirent en même temps une horreur souveraine du péché, de peur que, par l'abus de la bonté de Jésus-Christ et de sa sainte Mère, l'on ne se mette dans un danger manifeste de damnation. *Pietas ac devotio quibus B. Deipara Maria a nobis colenda est*, c. I, 19, dans la *Summa aurea*, t. V, col. 25 sq. Selon Novato, la dévotion à Marie est un très grand signe de prédestination. Le salut des pécheurs est également assuré, s'ils s'approchent de Marie avec vénération et amour et s'ils implorent sa protection. *Op. cit.*, t. I, p. 404.

Paciuchelli († 1660) fait siennes les paroles de Louis de Blois précédemment citées. *Excitationes ad colendam Virginem Deiparam*, 2e édit., Venise, 1671, p. 345. Théophile Raynaud († 1663) parle surtout contre quelques exagérations qu'il attribue à des auteurs récents, dans la défense de cette proposition qu'il est impossible qu'un serviteur de Marie se damne. Il estime que la proposition est vraie seulement en ce sens qu'il y a grand espoir de salut pour quiconque sert Marie avec piété et persévérance. On ne peut, sans erreur, promettre à aucun serviteur de Marie, si dévot qu'il soit, une conversion infaillible s'il est dans le péché, ni une persévérance infaillible dans la grâce s'il la possède déjà. La persévérance ne tombe pas sous le mérite, et il n'y a pas de diplôme céleste promettant aux pieux serviteurs de Marie, avec une certitude infaillible, les secours divins. *Diptycha mariana*, X, 37, *Opera*, t. VII, p. 237. Christophe de Vega explique en quel sens la dévotion à Marie assure le salut. Quoique les serviteurs de Marie puissent pécher et défaillir et persévérer finalement dans le péché, ils n'y persévéreront cependant point, parce que la Mère de Dieu obtiendra pour eux les secours efficaces avec l'aide desquels ils mourront infailliblement dans l'état de grâce. *Op. cit.*, t. II, p. 408. Vega parle de tous les serviteurs de Marie, si criminels qu'ils soient, *loc. cit.*, *tametsi Judas sit.*, p. 410. Mais il est manifestement question des seuls pécheurs qui prient la Mère de Dieu et implorent son secours, p. 409.

b) Depuis la fin du XVIIe siècle jusqu'à l'époque actuelle. — En 1673, les *Monita salutaria*, dans leur 3e avertissement, blâmaient cette affirmation que l'on peut, à cause du culte que l'on rend à Marie, être prédestiné si l'on n'a pas la charité. Leur blâme était motivé par cette assertion que seule la charité établit

le discernement entre les fils de Dieu et les fils du démon. L'assertion était expliquée, l'année suivante, dans une justification publiée sous ce titre : *Monita salutaria B. V. M. vindicata per notas salutares*, Gand, 1671. Dans cette justification, l'auteur affirme souvent cette doctrine erronée qu'il n'y a aucun acte bon sans la charité, qu'il n'y a point de pénitence sans la charité, qu'il n'y a point de prière utile sans la charité.

Parmi les approbateurs ou défenseurs des idées émises dans les *Monita*, nous citerons particulièrement, Gilbert Choiseul, évêque de Comminges, puis de Tournay († 1689), *Epistola pastoralis de cultu V. Mariæ*, Lille, 1674, Baillet et Muratori. Baillet soutient que, le vrai culte étant inséparable de l'innocence et de la pureté des mœurs, celui que nous rendons à Marie ne peut être véritable si nous ne nous abstenons des crimes qu'elle déteste, *De la dévotion à la sainte Vierge et du culte qui lui est dû*, x, Paris, 1693, p. 63. Les miracles allégués pour attacher l'assurance de notre salut à des symboles, à des marques et à des pratiques d'une dévotion extérieure envers la sainte Vierge, insinueraient une doctrine contraire à celle que l'Église a reçue de Jésus-Christ. Ainsi ils ne peuvent que nous induire en erreur par la présomption et la fausse confiance qu'ils nous donneraient, et nous laisser endormir dans le péché par une sécurité très funeste, p. 70 sq. Muratori, écrivant sous le pseudonyme de Lamindo Pritanio, *Della regolata divozione de' Cristiani*, Venise, 1747, blâme cette proposition que celui qui est dévot à Marie ne pourra se damner, qu'il ne sera point pris de mort subite et qu'il lui restera le temps de se réconcilier avec Dieu. Il admet toutefois qu'une vraie dévotion intérieure à Marie, accompagnée d'une conduite correspondant à cette dévotion, donne beaucoup à espérer de Marie, p. 319.

A ces critiques des *Monita* et de leurs approbateurs, les théologiens catholiques, à la fin du XVIIe siècle et au XVIIIe, répondirent en justifiant la doctrine traditionelle et expliquèrent en quel sens et à quelles conditions la dévotion à Marie peut assurer ou faire espérer le salut.

a. Sens que l'on doit donner à cette proposition, qu'un serviteur de Marie ne peut être damné, ou que la dévotion à Marie donne l'assurance du salut. — J. Crasset († 1692) estime qu'il est moralement impossible, c'est-à-dire rare et difficile, qu'un chrétien dévot à Marie se damne, à cause de la force et de l'abondance des grâces que Marie obtient, pendant la vie et à la mort, à tous ceux qui l'invoquent. *La véritable dévotion envers la sainte Vierge*, 2e édit., Paris, 1687, p. 82 sq. Selon Paul Segneri († 1694), la vraie dévotion à Marie est un signe de prédestination très marqué, parce que le salut est plus facile aux vrais serviteurs de Marie, à cause de la protection spéciale que cette bonne Mère leur accorde en toute occasion, et particulièrement à l'heure de la mort de laquelle dépend finalement leur salut. *La manna dell'anima*, 5 août, n. 7, *Œuvres complètes*, Parme, 1714, t. III, p. 264. Suivant Plazza, une dévotion particulière envers Marie est un des plus excellents signes de prédestination, c'est-à-dire un signe ou indice probable de la prédestination divine. Bien qu'elle ne nous donne point une certitude absolue et infaillible, ce que réprouve le concile de Trente, elle nous donne le ferme espoir d'obtenir le salut. *Op. cit.*, p. 326 sq. Cette ferme espérance repose sur la grande puissance d'intercession de Marie et sur sa non moins grande bienveillance envers ceux qui l'invoquent, p. 337 sq. Au jugement de saint Alphonse de Liguori, il est moralement impossible que ceux-là se perdent qui, avec le désir de s'amender, sont fidèles à honorer la Mère de Dieu et à se recommander à sa protection. *Gloires de Marie*, part. I, c. VIII. Ce que le saint docteur prouve par ce principe longuement développé : il n'est pas possible qu'un véritable et persévérant dévot de Marie se damne, parce qu'à elle, ne manque ni la puissance, ni la volonté de l'aider. *La véritable épouse de Jésus-Christ*, XXI, 2 sq. Le même enseignement est donné par les théologiens plus récents. Terrien, *op. cit.*, t. IV, p. 290 sq.

b. Conditions requises pour que la dévotion à Marie puisse être un signe de prédestination ou donner quelque assurance du salut, particulièrement en ce qui concerne les pécheurs qui ont recours à la protection de Marie. — Crasset, parlant des pécheurs donne l'enseignement de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 16. Comme Dieu exauce les prières des pécheurs qui prient avec les dispositions requises, le méchant ne doit jamais appréhender de s'adresser à la Mère de Dieu, principalement s'il a dessein de se convertir. En elle, il trouvera les entrailles d'une mère de miséricorde qui le tirera de l'abîme de son péché. *Op. cit.*, p. 82 sq. Celui qui conserve quelque tendresse pour la Mère de Dieu et qui lui rend constamment quelque service, obtiendra, par cette dévotion et par les prières de cette mère de miséricorde, une grâce de pénitence qui lui donnera l'horreur de son péché, p. 153. Marie ne manque jamais d'obtenir à ses enfants et à ses serviteurs, qui ont pour elle une dévotion constante et fidèle, la grâce de faire pénitence, ou durant la vie ou à la mort, p. 161. Ces grâces ne sont point pour les dévots présomptueux qui se plongent dans le vice et qui pèchent sans scrupule, sur l'assurance, qu'ils prétendent avoir que Marie obtiendra leur conversion avant leur mort, *loc. cit.*

Paul Segneri observe que des *pratiques purement extérieures* ne peuvent suffire pour une véritable dévotion à Marie. Les pécheurs dont la volonté n'est pas encore disposée à abandonner le péché, mais qui en ont le désir sincère, et qui sont en voie de se séparer du péché, doivent avoir confiance en Marie. *Il divoto di Maria*, t. I, p. 496. Que ceux qui n'ont pas encore ce désir, le demandent à Marie avec instance et avec confiance, p. 497. — Plazza définit ainsi la dévotion particulière à Marie, qui est une des plus excellentes marques de la prédestination divine : 1. Elle ne doit pas être simplement extérieure; elle doit être *ex animo seu ex corde*, c'est-à-dire qu'elle doit provenir d'une grande estime et d'un grand amour envers la Mère de Dieu, et être accompagnée d'une confiance non moins grande dans sa bonté et dans sa puissance. 2. Elle doit être exempte de nonchalance ou de tiédeur. 3. Elle doit être constante. 4. Elle doit surtout tendre à l'amélioration de la vie et au progrès spirituel de l'âme. Si quelqu'un a commis le péché, il doit prier Marie avec instance pour que, par son intercession, il se réconcilie avec Dieu par une véritable et sincère pénitence. *Op. cit.*, p. 344 sq. Toutefois il y a des degrés dans la manière dont cette dévotion est une marque de prédestination. Elle est une marque excellente si elle possède les quatre qualités indiquées, et elle doit en posséder au moins une, *ut aliquam habeat ad prædestinationem signi rationem*, p. 346.

Trombelli, en citant les conditions indiquées par Segneri, insiste surtout pour qu'il y ait une véritable aversion du péché. S'il y a seulement velléité de rompre avec le péché, il ne peut y avoir signe probable de prédestination. S'il y a volonté sincère et efficace, on peut espérer que Marie se montrera mère de miséricorde à l'égard de ce pécheur. *Op. cit.*, *Summa aurea*, t. IV, col. 181 sq. Trombelli insiste aussi pour que l'on ne considère point comme méritant la protection de Marie celui qui, vivant dans le péché, espère bien

terminer sa vie, en récitant quelques prières, même quotidiennes, à Marie, ou en lui rendant quelque hommage, tandis que, dans son cœur, il entretient le péché, col. 178. La critique que l'auteur fait des arguments traditionnels et l'approbation qu'il donne à la conclusion de Muratori, col. 188 sq., n'ont pas d'autre but, ce semble, que d'écarter une interprétation absolue de cette proposition, au moins malheureuse, qu'il attribue à plusieurs théologiens : *Perire omnino non posse, qui Mariæ devotus sit, utcumque devotus is sit, etiamsi in adipiscenda æterna salute negligens sit et deses*, col. 176.

Selon saint Alphonse de Liguori, cette affirmation qu'un dévot serviteur de Marie ne peut se damner, doit s'entendre de ceux qui, avec le désir de s'amender, sont fidèles à honorer Marie et à se recommander à elle. *Gloires de Marie*, part. I, c. VIII. Quant aux pécheurs, le saint docteur dit que s'ils s'efforcent de sortir du péché, où ils sont encore, et s'ils cherchent, pour cela, l'aide de Marie, cette bonne mère ne manquera pas de les secourir et de les ramener en grâce avec Dieu. *Op. cit.*, part. I, c. I, 4. La même doctrine est exposée dans la *Véritable épouse de Jésus-Christ*, XXI, 10. Ces explications sont communément données par les théologiens plus récents, Terrien, *op. cit.*, t. IV, p. 291 sq.

2° *Conclusions doctrinales* concernant l'assurance du salut provenant de la dévotion à Marie.

1re conclusion concernant la nature de cette assurance. — Bien que cette assurance ou espérance du salut soit certaine du côté de Marie dont la protection ne peut faire défaut à ses fidèles serviteurs, il y a toujours du côté de ses serviteurs, quelque mélange de crainte qu'il n'y ait point persévérance dans la fidélité à son service. — *a*) Du côté de la puissance et de la miséricorde de Marie, l'espérance est certaine. Selon l'enseignement théologique constant, la protection de Marie est toujours assurée à ses fidèles serviteurs, tant qu'ils persévèrent dans cette dévotion et cette protection de Marie ne peut manquer de leur obtenir le bien principal qui est la récompense éternelle. Du côté de Marie, l'espérance du salut est donc très certaine, comme du côté de la puissance et de la miséricorde de Dieu qui ne nous font jamais défaut, notre espérance en Dieu est certaine, selon S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XVIII, a. 4.—*b*) Du côté des serviteurs de Marie, l'assurance du salut est toujours mélangée de quelque crainte qu'il n'y ait, par la faiblesse de leur libre arbitre, manque de générosité ou de constance dans l'accomplissement des conditions requises pour mériter constamment cet amour et cette protection efficace de Marie. C'est encore ce qu'affirme saint Thomas relativement à notre espérance dans la toute-puissance divine : *Quod hoc quod aliqui habentes spem deficiant a consecutione beatitudinis, contingit ex defectu liberi arbitrii ponentis obstaculum peccati, non autem ex defectu divinæ potentiæ vel misericordiæ cui spes innititur, unde hoc non præjudicat certitudini spei. Loc. cit.*, ad 3um.

On doit, d'ailleurs, se rappeler que les signes de prédestination, si excellents qu'ils soient, ne peuvent jamais donner, de notre côté, une certitude absolue.

2e conclusion concernant les *conditions* requises pour que la dévotion à la très sainte Vierge donne cette espérance de salut.

a) Il est absolument requis que l'on ait au moins le désir sincère de rompre avec le péché, ou que l'on ait la volonté d'avoir ce désir véritable; et qu'avec une telle volonté on prie Marie pour qu'elle aide à briser les chaînes du péché, ou qu'elle aide à en obtenir le désir efficace et la volonté. Marie ne peut vouloir aider une âme qui reste résolument attachée au péché, et qui exclut même tout désir de rompre avec le péché. Vis-à-vis du pécheur, Marie ne peut avoir d'autre attitude que celle de Dieu lui-même, qui exauce la prière du pécheur, seulement quand celui-ci demande quelque chose à Dieu, non selon ses affections coupables, mais selon la direction de la foi et pour s'éloigner du péché, et qu'il le demande avec constance. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 16. Comme une telle prière obtient de la miséricorde divine, pour le pécheur, ce qui est nécessaire à son salut, à cause de la grâce divine dont elle procède, *loc. cit.*, ad 2um, ainsi la dévotion à Marie, semblablement pratiquée par un pécheur ayant un vrai désir de rompre avec le péché, donne l'espérance fondée d'obtenir, à titre miséricordieux, la protection de Marie, pour qu'elle l'aide à briser les chaînes du péché, ou pour qu'elle l'aide à commencer à résister au mal et à enlever l'occasion, ou du moins à en obtenir un vrai désir. Comme il y a espoir que le pécheur qui prie, sans avoir encore la volonté ou le désir de se convertir, mais qui n'est point obstiné dans le péché, obtienne finalement, de la miséricorde divine, la grâce et le pardon, de même les pécheurs qui n'ont pas encore actuellement la volonté ni le désir de se convertir, pourvu qu'ils continuent persévéramment à honorer et à prier Marie, et qu'ils ne comptent point présomptueusement sur sa protection pour pécher avec impunité, peuvent espérer obtenir de la miséricorde divine, par l'intercession de Marie, la grâce et le pardon. On remarquera particulièrement les paroles de Benoît XIV parlant, d'une manière générale, de l'efficacité de la prière faite par le pécheur, et appliquant cette doctrine à l'obtention du salut éternel par le moyen du scapulaire. Il peut se faire dit-il que, par l'infinie miséricorde de Dieu, la prière du pécheur soit exaucée, même sans la volonté de changer de vie, pourvu qu'il ne soit pas d'une volonté tellement obstinée qu'il rejette pour toujours, toute pensée de pénitence, qu'il persévère dans la prière avec dévotion et avec une ferme confiance, demandant à Dieu les secours dont il a besoin pour obtenir le salut. *De festis B. Mariæ virginis*, VI, 7, *Opera*, t. IX, p. 269.

b) La dévotion à Marie, quand elle est portée jusqu'à l'imitation des exemples de la sainte Vierge dans sa haine du péché et sa fidélité à suivre la volonté ou les commandements de Dieu, donne *une plus grande* assurance d'obtenir de sa toute-puissante protection, le salut éternel. C'est en ce sens que s'exprime saint Bernard : *Non recedat ab ore, non recedat a corde et ut impetres ejus orationis suffragium, non deseras conversationis exemplum. Super Missus est*, hom. II, 17, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 70. En conseillant une constante invocation à Marie qui est de perfection, le saint docteur veut aussi donner un conseil de perfection relativement à l'imitation des vertus de Marie. Saint Bonaventure dit, de même, qu'il y a peu d'utilité à jeûner par amour pour Marie, *sine orationis instantia et fervore et ipsius imitatione*. Après avoir rappelé les paroles de saint Bernard, il conclut : *Nam si deseris, non potes in ea certitudinaliter confidere, ac per hoc nec gratiam obtinere. Sermones de B. virgine Maria. De annuntiatione*, serm. V, *Opera*, t. IX, p. 680.

3e conclusion relative à plusieurs textes scripturaires, souvent cités en faveur de l'assurance du salut résultant de la dévotion à Marie, notamment : *Qui me invenerit, inveniet vitam et hauriet salutem a Domino*, Prov., VIII, 34 sq.; *Qui audit me non confundetur et qui elucidant me vitam æternam habebunt*, Eccli., XXIV, 30.

Ces textes sont appliqués à Marie dans un sens simplement accommodatice. Au sens littéral immédiat, ils doivent s'entendre de la Sagesse éternelle et des bienfaits surnaturels assurés à ceux qui l'aiment et la suivent fidèlement. L'application accommodatice de ces textes à la très sainte Vierge, telle qu'elle se ren-

contre chez les théologiens, dépend le plus souvent de l'usage qu'en fait l'Église dans sa liturgie, particulièrement dans le Petit office de la très sainte Vierge. On donne ainsi une formule scripturaire à une vérité constamment affirmée par la tradition catholique.

4e conclusion concernant l'intervention de Marie, au jugement divin, en faveur de ses fidèles serviteurs.

Au point de vue doctrinal, ces expressions doivent être considérées comme des expressions métaphoriques, ayant pour but de nous rendre, en quelque sorte, sensible, par cette comparaison entre le jugement divin et les jugements humains, cette vérité si consolante, que Marie, par sa toute-puissante intercession, peut nous rendre dignes pendant cette vie, d'obtenir de Dieu, après notre mort, une sentence favorable dans son redoutable jugement, et nous préserver ainsi des terribles châtiments de sa justice.

Ce langage, est, d'ailleurs, une imitation du langage métaphorique de l'Église qui, dans sa liturgie pour les fidèles défunts, demande avec instance qu'ils soient assistés au redoutable tribunal de Dieu. Voir art. JUGEMENT, t. VIII, col. 1808.

II. DEUXIÈME BIENFAIT : assurance fondée d'obtenir de Marie, dès cette vie, une assistance efficace pour la persévérance dans la fidélité aux commandements et pour un progrès effectif dans la pratique de la perfection chrétienne. — Cette vérité résulte de ce qui a été dit plus haut de la toute puissante protection de Marie, toujours assurée à ses fidèles serviteurs, tant qu'ils persévèrent dans cette dévotion. La salutaire assistance de Marie est particulièrement enseignée par Pie X dans l'encyclique *Ad diem illum* du 2 février 1904 : *Nemo itaque penitus ut illa Christum novit, nemo illa aptior dux et magister ad Christum noscendum. Hinc porro quod jam innuimus, nullus etiam hac Virgine efficacior ad homines cum Christo jungendos. Si enim, ex Christi sententia, hæc est autem vita æterna ut cognoscant te solum Deum verum et quem misisti Jesum Christum, per Mariam vitalem Christi notitiam adipiscentes, per Mariam pariter vitam illam facilius assequimur, cujus fons et initium Christus.*

C'est aussi l'enseignement des théologiens ascétiques. Nous citerons particulièrement saint Bonaventure : *Qui radicantur in Virgine matre per amorem et devotionem, per eam sanctificantur, quia ipsa impetrat eis a Filio suo sanctificationem. Nunquam legi aliquem sanctorum qui non haberet specialem devotionem ad Virginem gloriosam. De purificatione B. V. M.*, serm. II, *Opera omnia*, Quaracchi, 1901, t. IX, p. 642. *Quicumque ad montem Dei, id est beatam Virginem, accesserit studiosus, poterit divina mysteria intelligere, quod patet in beato Bernardo qui, cum prius idiota esset, per amicitiam beatæ Virginis ad magnam scientiæ perfectionem pervenit; et in Joanne evangelista qui, quanto ei familiarior fuit, tanto melius arcana et profunda Dei mysteria intelligere et tradere potuit. De assumptione B. V. M.*, serm. I, p. 691. *Diligentes enim Virginem plus illustrantur in veritate intellectus, in fama bona et in omnibus bonis ditantur, Loc. cit.*, serm. IV, p. 698. Voir aussi *De nativitate B. V. M.*, serm. V, p. 717. Comparer Conrad de Saxe, *Speculum B. Mariæ virginis*, lect. V, Quaracchi, 1904, p. 69; Novato, *op. cit.*, t. II, p. 407 sq., 409 sq.; B. Grignion de Montfort, *Traité de la dévotion à la très sainte Vierge*, part. II, 2, 18e édit., Paris, 1862, p. 128 sq.; A. Lhoumeau, *La vie spirituelle à l'école du B. Grignion de Montfort*, part. IV, c. IV, Tours, 1920, p. 394 sq.

En faveur de la doctrine que nous venons de rappeler, les auteurs ascétiques ont souvent cité, dans un sens accommodatice, plusieurs textes scripturaires, outre les deux déjà indiqués pour l'assurance du salut éternel. Prov., VIII, 35 et Eccli., XXIV, 30. Nous signalerons particulièrement les textes suivants, dont l'emploi accommodatice est dicté par l'application que l'Église en fait dans sa liturgie : *In Jacob inhabita et in Israel hæreditare, et in electis meis mitte radices.*, Eccli., XXIV, 13; *Et radicavi in populo honorificato et in parte Dei mei hæreditas illius, et in plenitudine sanctorum detentio mea*, XXIV, 16; *Ego mater pulchræ dilectionis et timoris et agnitionis et sanctæ spei*, XXIV, 24. Mentionnons aussi l'emploi accommodatice fait par saint Bonaventure de plusieurs textes concernant l'arche d'alliance, Num., X, 33; II Paral., VI, 41, *De nativitate B. M. V.*, serm. V, 3, *Opera*, t. IX, p. 717 sq.

III. TROISIÈME BIENFAIT : assurance fondée d'obtenir, par l'intercession de Marie, une assistance spéciale en purgatoire. — 1. Le fait de cette assistance est une conséquence de la toute-puissance d'intercession de Marie, telle qu'elle a été prouvée précédemment. Cette puissance d'intercession ne peut manquer de s'exercer en faveur des fidèles serviteurs de Marie qui sont détenus en purgatoire, puisque l'amour de Marie pour eux ne peut manquer de persévérer.

Nous sommes d'ailleurs assurés, en vertu du dogme de la communion des saints, tel que l'Église l'enseigne, que les saints du ciel peuvent aider les âmes du purgatoire, soit par leurs prières, appliquées par Dieu dans une mesure que nous ne pouvons connaître, soit par l'offrande de leur excédent de satisfaction personnelle, dont l'application est également faite par Dieu dans une mesure que nous ne pouvons préciser. On sait aussi que, par leurs prières, les saints du ciel peuvent porter les fidèles de la terre à procurer, aux âmes du purgatoire, le supplément de satisfaction nécessaire pour leur délivrance.

2. D'où il est facile de comprendre comment Marie peut, par ces divers moyens, assister en purgatoire ses fidèles serviteurs; bien que l'on ne puisse dire dans quelle mesure sa protection est appliquée à chaque âme en particulier. Nous noterons seulement qu'il n'y a aucune raison d'admettre une descente corporelle de Marie en purgatoire pour l'accomplissement de ce ministère d'assistance, qu'elle peut exercer sans quitter le séjour de la gloire.

IV. QUATRIÈME BIENFAIT : assurance fondée d'obtenir, par l'intermédiaire de Marie, un surcroît de béatitude accidentelle au ciel. — Outre l'accroissement de bonheur accidentel qui, pour les fidèles serviteurs de Marie, résulte de la jouissance éternelle de la compagnie de Marie qu'ils ont aimée sur la terre, on peut admettre comme effet spécial de l'amour de Marie au ciel, pour ses plus fidèles serviteurs, la communication plus abondante, que Marie leur fait, des plans divins intéressant le gouvernement des âmes dans toute l'histoire du monde, particulièrement pour ce qui est dû à l'intervention de Marie, et pour l'extension de son culte dans toute l'Église. A cause du très grand désir qu'ont ses plus fidèles serviteurs de posséder cette connaissance, n'est-il pas légitime que ce désir soit pleinement satisfait et qu'il le soit par la médiation de Marie? Terrien, *op. cit.*, t. IV, p. 339 sq.

IV. JUSTIFICATION DOCTRINALE DES PRINCIPALES PRATIQUES DE DÉVOTION ENVERS MARIE. — Une étude théologique sur Marie serait incomplète, si elle ne mentionnait, d'une manière générale, et autant qu'il est nécessaire pour leur justification doctrinale, les principales pratiques de dévotion recommandées, approuvées ou simplement autorisées par l'Église en l'honneur de Marie. On laissera ici de côté le scapulaire et le rosaire.

Avant de considérer en particulier les diverses pratiques de la dévotion mariale, il sera utile d'établir, suivant l'exemple que l'Église nous donne dans sa liturgie, ce que doit être notre dévotion pratique envers Marie, et quelles qualités elle doit posséder. Avec ces directions, nous comprendrons mieux l'esprit qui doit animer toutes les pratiques de dévotion envers Marie.

1° *Directions données par l'Église dans la pratique de sa liturgie.* — Dans sa liturgie, l'Église nous donne

une double direction, par son exemple et par ses instantes recommandations. Elle nous montre ainsi ce que notre dévotion doit être, dans son but et dans les actes qu'elle doit accomplir, et quelles qualités elle doit posséder. Sur chacun de ces points, à cause de la très grande richesse des textes liturgiques, nous nous bornerons à quelques citations, en guise d'exemples. Même ainsi restreinte, notre analyse nous fournira, pour apprécier les diverses pratiques de dévotion envers Marie, une direction très sûre.

1. Le but que nous devons nous proposer, dans la dévotion mariale, nous est souvent suggéré par la liturgie de l'Église, surtout dans les prières qu'elle nous fait adresser à la Mère de Dieu.

Nous en avons une formule générale dans cette fréquente invocation : « Priez pour nous, sainte Mère de Dieu, afin que nous soyons rendus dignes des promesses de Jésus-Christ. » Cette pensée est reproduite dans la prière que nous adressons chaque matin à Marie, à l'office de prime : nous la prions, elle et tous les saints d'intercéder pour nous, auprès du Seigneur, afin que nous méritions d'être aidés et sauvés par lui, qui règne dans tous les siècles des siècles. C'est aussi ce qu'exprime la récitation de la salutation angélique, au commencement de chaque heure liturgique? Par le contraste si expressif qu'elle établit entre l'éminente sainteté de Marie et notre souveraine indigence, nous sommes avertis de ce que nous devons solliciter d'elle?

Les demandes se précisent dans beaucoup d'autres prières offertes à Marie, dans la liturgie journalière, ou dans les offices, communs ou particuliers, célébrés en son honneur. Dans les antiennes qui terminent chaque jour l'office de laudes et celui de complies, nous la prions, selon les mystères que nous honorons en elle, aux diverses époques liturgiques, pour obtenir, par elle, les grâces nécessaires à notre indigence. A l'époque de l'Avent, nous supplions la Mère du Rédempteur d'obtenir que la grâce divine soit répandue dans nos âmes. Dans le temps de Noël, nous prions la Mère de Dieu, toujours vierge, par laquelle nous avons reçu Notre-Seigneur, l'auteur de notre vie, de daigner intercéder pour nous, afin que cette vie règne en nous. Après la Purification, nous prions la reine des cieux, la porte vénérable par laquelle la lumière est entrée en ce monde, afin que, par son intercession, nous ressuscitions de nos iniquités. Pendant le Temps pascal, après nous être réjouis des joies ineffables que la résurrection de Notre-Seigneur a procurées à Marie, nous demandons, par son intercession, la possession des joies du ciel. Après la Pentecôte, nous supplions Marie, mère de miséricorde, notre vie, notre joie, notre espérance, notre avocate, afin que, par son intercession, nous soyons délivrés des maux présents et de la mort perpétuelle.

Dans le suffrage commun, fréquemment adressé à Marie et à tous les saints, à l'office de laudes et à vêpres, nous la prions, elle et tous les saints, de nous défendre de tous les dangers de l'âme et du corps. Nous la prions, elle et tous les saints, de nous obtenir le salut et la paix de sorte que, par la destruction de toutes les oppositions et de toutes les erreurs, l'Église soit toute au service de Dieu, avec une liberté bien assurée.

Dans l'office de la très sainte Vierge *in sabbato*, l'oraison nous fait demander, par Marie, la santé perpétuelle de l'âme et du corps, la délivrance des tristesses présentes et la jouissance des joies éternelles. Dans le petit office de la très sainte Vierge, nous adressons à Marie les mêmes supplications. Nous demandons au Seigneur de nous conduire au royaume du ciel par les prières et les mérites de Marie. Nous supplions Marie, mère de grâce, notre très douce mère de clémence, de nous protéger contre notre ennemi et de nous recevoir à l'heure de la mort. Dans l'office liturgique, au commun des fêtes de la très sainte Vierge, nos demandes, formulées surtout dans l'*Ave maris stella* et dans l'antienne de Magnificat, aux premières vêpres, comprennent toutes nos nécessités spirituelles, pour toutes les classes de fidèles.

Dans le cycle annuel des fêtes mariales, suivant les mystères que nous vénérons en elle, nous la prions de nous obtenir les faveurs spirituelles que ces mystères nous rappellent. A l'éminente gardienne des vierges, nous demandons à l'hymne de matines, dans la fête de l'Immaculée Conception, de nous diriger, de nous préserver des défaillances et de nous tenir, en sécurité, dans le droit chemin.

Dans la fête de la Purification, nous demandons, par son intercession, que, comme Notre-Seigneur a été présenté au temple dans la réalité de notre chair, nous soyons présentés à Dieu avec une âme purifiée. Dans la fête de la Compassion, nous supplions Marie de graver fortement, dans notre cœur, les plaies de son Fils crucifié, afin que nous partagions ses douleurs et celles de son divin Fils, que par elle, nous soyons délivrés au jour du jugement et que nous parvenions à la récompense éternelle. A la fête de Marie médiatrice de toutes les grâces, nous prions Notre-Seigneur qui a daigné instituer Marie sa mère, et en même temps notre mère et notre médiatrice auprès de lui, afin que tous ceux qui se présentent à Notre-Seigneur pour lui demander des bienfaits, aient la joie d'obtenir, par elle, ce qu'ils demandent. Dans la fête du saint Cœur de Marie, nous supplions Dieu qui dans le Cœur de la bienheureuse Vierge a préparé au Saint-Esprit un très digne tabernacle, de nous accorder la grâce de vivre selon son cœur. A la Visitation et à la Nativité, nous demandons que Marie nous apporte un accroissement de paix, de la paix véritable, la paix céleste. A la fête du saint Nom de Marie, nous demandons que les fidèles qui se réjouissent de la protection de Marie soient, par sa douce intercession, délivrés, sur la terre, de tous les maux et conduits à la possession des joies éternelles.

Rappelons aussi l'enseignement fréquent que l'Église nous donne, dans la liturgie de l'office ou dans celle de la messe, en appliquant à Marie les textes des Proverbes, VIII, 12-36, et de l'Ecclésiastique, XXIV, 12-31, où sont décrits, selon l'interprétation accommodatice donnée par l'Église, comme nous l'avons noté plus haut, les éminents bienfaits spirituels que nous procure la dévotion à Marie.

Ainsi le but que l'Église nous propose, en nous faisant pratiquer et en nous recommandant la dévotion à Marie, nous apparaît avec évidence. C'est l'avènement, dans nos âmes, de la vie que Notre-Seigneur est venu apporter sur la terre, et qu'il nous communique par Marie. Les bienfaits temporels, selon la loi générale exprimée par le Catéchisme du Concile de Trente, part. IV, c. XIII, 3, et par saint Thomas, *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. LXXXIII, a. 6, ne sont pas exclus. On peut les demander, à titre secondaire et dans la mesure utile pour le salut, en s'en remettant pleinement à la volonté divine. Mais, dans la pensée de l'Église, la recommandation de Notre-Seigneur reste vraie. « Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice; le reste vous sera donné par surcroît. » Matth., VI, 33.

2. Pour atteindre le but que nous devons nous proposer dans la dévotion mariale, trois actes, constituant la pratique de cette dévotion nous sont proposés par l'Église : considérer Marie, aimer Marie, prier Marie.

a) *Considérer Marie* dans sa sublime dignité, dans son rôle providentiel de médiatrice de toutes les grâces,

dans sa puissance et dans sa miséricorde, dans ses privilèges ineffables, dans ses mystères, dans ses souffrances, dans ses vertus insignes, afin de s'exciter à l'aimer, à la prier, à l'imiter.

L'Église nous y invite dans la récitation de l'*Ave Maria*, au commencement de chacune des heures liturgiques. Elle nous y rappelle tous les titres de Marie à notre vénération : sa maternité divine, sa plénitude de grâce, sa puissance auprès du Seigneur, son exaltation au-dessus de toutes les créatures. Dans les antiennes qui terminent les offices de laudes et de complies, l'Église nous montre les titres de Marie à notre vénération : L'*Alma Redemptoris mater* nous la présente comme Mère du Rédempteur, toujours restée vierge; elle est pour l'humanité la porte du ciel, toujours accessible, l'étoile du matin toujours secourable. L'*Ave regina cælorum* la proclame Reine des cieux, souveraine des anges, Vierge éminemment belle. Le *Regina cæli* en la louant comme Reine du ciel, déclare qu'elle a mérité de porter son divin Fils. Le *Salve regina* nous la montre mère de miséricorde pour tous les fidèles : elle est leur vie et leur espérance; elle est leur avocate.

Dans le petit office, les hymnes, les antiennes, les capitules et les répons, aux diverses heures, louent Marie, Mère de Dieu, Vierge perpétuelle, reine glorieuse du monde, temple du Seigneur, sanctuaire de l'Esprit-Saint, Mère de grâce, très douce Mère de clémence, Mère de la belle dilection et de la connaissance, de la crainte et de la sainte espérance. Au commun des fêtes de la très sainte Vierge, les hymnes, les antiennes, les répons louent fréquemment sa maternité divine, sa constante virginité, sa puissance auprès de Dieu, son titre d'étoile de la mer, toujours secourable. En même temps, beaucoup d'enseignements sont exprimés par le sens accommodatice donné aux psaumes et aux leçons scripturaires.

Aux fêtes particulières, les prérogatives de Marie sont dignement célébrées, notamment à l'Immaculée Conception, à l'Assomption et à la fête de Marie médiatrice de toutes les grâces. De toutes ces considérations, l'Église se sert constamment pour nous porter à la reconnaissance, à l'amour et à la prière confiante, comme nous allons le constater en étudiant la liturgie à ces deux points de vue. N'est-ce pas une très parfaite application de l'enseignement de saint Thomas, nous montrant dans la considération ou la contemplation des perfections divines, mises en contraste avec notre souveraine indigence, la source principale de cette ferme et constante dévotion qui attache notre volonté au service divin ? *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXXXII, a. 3.

En d'autres termes, n'est-ce pas comme une incessante invitation de l'Église, à nous faire pratiquer à l'égard des privilèges et des perfections de notre Mère, ce que dit l'angélique Docteur de la contemplation exercée par l'intelligence, avec l'amour comme principe et comme terme ? *Vita contemplativa, licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu, in quantum videlicet aliquis ex caritate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio, inde est quod etiam terminus et finis contemplativæ vitæ habet esse in affectu, dum scilicet aliquis in visione rei amatæ delectatur, et ipsa delectatio rei visæ amplius excitat amorem. Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CLXXX, a. 7, ad 1um; voir aussi q. CLXXX, a. 1. Considération ou contemplation, qui a ses divers degrés de perfection, s'échelonnant depuis une sorte de méditation affective jusqu'à la contemplation proprement dite, et qui, à ses divers stades, est toujours inspirée et vivifiée par l'amour, en même temps que l'amour en est puissamment augmenté. Ainsi la sainte liturgie fournit à toutes les âmes, selon le degré d'oraison auquel elles sont parvenues, le moyen d'entretenir, de développer, de perfectionner leur dévotion par le perfectionnement de l'amour.

b) Le deuxième acte pratiqué et recommandé par l'Église est l'*amour*, principalement l'amour de louange et de reconnaissance.

L'amour de louange et de reconnaissance, manifesté à Marie à cause de toutes ses grandeurs et des immenses bienfaits que nous lui devons, accompagne le plus souvent, dans la liturgie de l'Église, la considération de ses éminentes prérogatives. Il tient, notamment, une très grande place dans l'*Ave Maria*, dans les antiennes à Marie à la fin de laudes et de complies, dans les invitatoires de matines à presque tous les offices liturgiques, dans la plupart des introïts, offertoires ou communions des messes célébrées en l'honneur de Marie. Dans tous les offices, et à toutes les fêtes particulières, c'est comme l'écho de toute l'Église de la terre aux louanges incessantes de tous les esprits célestes. C'est comme la continuation, à travers tous les siècles, du *Magnificat* prononcé par Marie au jour de la Visitation, et la vérification constante de sa prophétie : *Beatam me dicent omnes generationes*. Luc., I, 48. Observons particulièrement, en la fête de la Compassion, la louange donnée à Marie, en lui appliquant les paroles par lesquelles le peuple juif exprimait sa reconnaissance à sa libératrice, la courageuse Judith.

A l'amour de louange et de reconnaissance l'Église nous exhorte à joindre un amour empressé à *servir* Marie. Dans ce but, elle nous rappelle souvent les excellents bienfaits que nous procure la dévotion assidue à cette bonne Mère. Bienfaits qu'elle nous décrit en interprétant en ce sens, d'une manière accommodatice, les bienfaits répandus dans l'âme par la Sagesse éternelle. Prov., VIII, 12-36; Eccli., XXIV, 12-31. Enseignements souvent répétés dans la liturgie de l'office ou de la messe, et si aptes à nous inspirer une constante fidélité au service de Marie.

L'Église veut aussi, comme marque et comme fruit de l'amour envers Marie, nous recommander l'*imitation de ses vertus*. Pour nous y exhorter, elle emprunte, à la fête du saint Nom de Marie, la parole de saint Bernard, souvent reproduite par les apôtres du culte marial : *Ut impetres ejus orationis suffragium, non deseras conversationis exemplum*. De même, elle insiste, à la fête du Rosaire, sur la manière dont nous devons imiter les mystères du Rosaire, où les exemples de Marie nous sont incessamment proposés avec ceux de son divin Fils : *Et imitemur quod continent, et quod promittunt assequamur*. A la fête du saint Cœur de Marie, l'exemple de la très pure Vierge qui, dans son cœur, conservait, pour les pratiquer fidèlement, les enseignements divins, est une invitation pressante à la suivre généreusement. D'une manière générale, dans toutes les fêtes de Marie, ses exemples, constamment rappelés, sont, dans la pensée de l'Église, une exhortation à marcher à sa suite : *Adducentur regi virgines post eam*. Ps. XLIV, 15. Paroles que l'Église, dans sa liturgie applique souvent à l'imitation des vertus de Marie, particulièrement dans la messe de la Nativité à la Purification. D'ailleurs, l'imitation de Marie est une conséquence de la communauté de vie et d'affection que nous devons avoir avec elle, en vertu de la filiation spirituelle qui nous unit à elle.

c) Le troisième acte est la *prière confiante* adressée à Marie pour en obtenir toutes les grâces nécessaires.

L'Église nous en donne l'exemple et nous la fait pratiquer, dans toutes les demandes que nous avons déjà signalées, en décrivant le but de la dévotion à Marie et ses deux premiers actes, la considération et l'amour. En réalité les actes que nous dis-

tinguons par l'analyse de notre esprit sont intimement unis. La considération tend à l'amour, l'augmente et le fortifie; l'amour, à cause de notre très grande indigence et de nos besoins constants, se manifeste surtout par la prière. C'est la leçon que l'Église nous donne, en nous faisant pratiquer la parole scripturaire qu'elle applique elle-même à Marie : *Beatus qui vigilat ad fores meas quotidie et observat ad postes ostii mei.* Prov., VIII, 34.

A l'exemple et à la pratique de la prière, l'Église joint ses instantes recommandations pour nous y rendre fidèles.

Dans ce but, elle rappelle les pressantes exhortations des plus dévots serviteurs de Marie, comme celles de saint Bernard, à la fête du saint Nom de Marie : *In periculis, in angustiis, in rebus dubiis, Mariam cogita, Mariam invoca. Non recedat ab ore, non recedat a corde.* Souvent aussi l'Église applique en ce sens, d'une manière accommodatice, des textes de la sainte Écriture : dans la fête de Marie médiatrice de toutes les grâces elle se sert du texte d'Isaïe, LV, 1 sq. : *Omnes sitientes, venite ad aquas, et qui non habetis argentum, properate, emite et comedite; venite, emite absque argento et absque ulla commutatione vinum et lac.* Dans son appel à la prière fervente et confiante, adressée à Marie médiatrice, l'Église n'excepte point les pécheurs qui ne sont pas obstinés dans leurs péchés. En ce sens, le titre de pécheurs que nous prenons tous dans la deuxième partie de l'*Ave Maria* n'est-il pas expressif? Une supplication de l'*Ave maris stella* ne demande-t-elle pas que soient déliés les liens des coupables, que la vue soit rendue aux aveugles, que tous les maux soient écartés? et n'est-ce point surtout des liens du péché, de l'aveuglement spirituel et des maux causés par le péché, qu'il est ici question? D'une manière plus formelle, une strophe de l'hymne des laudes, à la fête de Marie médiatrice, invoque le secours de Marie pour ceux que l'horrible chaîne du péché, ou celle des crimes, retient captifs : que Marie délie promptement les liens qui attachent leurs cœurs au péché. La strophe suivante supplie Marie de secourir ceux que séduit la trompeuse image du monde, de peur que, oublieux du ciel, ils n'abandonnent le chemin du salut. Rappelons encore, à la cinquième leçon de la fête du saint Nom de Marie, les pressantes exhortations adressées aux pécheurs, troublés par la grandeur de leurs crimes, confus à cause de la honte causée par leurs péchés, effrayés par les sévérités des jugements divins et tentés de s'abandonner au désespoir : qu'ils pensent à Marie, qu'ils invoquent Marie, qu'ils portent leurs regards vers l'Étoile; en la priant, qu'ils ne désespèrent point; avec sa protection, qu'ils ne craignent point.

3. Comme conclusion de notre analyse des directions données par l'Église dans sa liturgie, nous pouvons déduire les qualités que l'Église nous suggère pour notre dévotion envers Marie : elle doit être une dévotion spirituelle et intérieure, une dévotion effective, une dévotion assidue et persévérante.

Spirituelle et intérieure. De nos demandes, l'Église n'exclut pas les bienfaits temporels, les biens du corps. Parfois même elle les comprend formellement dans ses supplications. Mais c'est surtout vers les biens spirituels qu'elle porte nos désirs, nos aspirations, nos recherches. Notre dévotion doit être *effective.* L'amour qui nous est recommandé doit nous conduire à l'imitation des exemples de Marie; toutefois la dévotion imparfaite du pécheur qui recourt à Marie, avec quelque désir de s'éloigner du péché, ou qui ne s'y obstine point, est encouragée par l'Église. Notre dévotion doit être *assidue et persévérante.* L'Église nous en donne l'exemple par la part considérable qu'elle assigne, dans sa liturgie, à la prière à Marie. A l'exemple constant, l'Église joint ses instantes exhortations, par le rappel fréquent des excellents avantages que nous procure la dévotion à Marie, selon les textes scripturaires qu'elle applique en ce sens, ou selon les recommandations des saints docteurs dont elle emprunte le langage.

4. Ce qui vient d'être dit de la liturgie de l'Église, doit s'appliquer aussi aux nombreuses pratiques ou prières, louées, recommandées ou simplement autorisées par l'Église, sans qu'elles fassent partie de la liturgie officielle. Dans ces pratiques, comme les litanies de la très sainte Vierge, l'*angelus*, le rosaire, le mois de Marie, le mois du Rosaire, les dévotions aux divers mystères ou privilèges de Marie, et beaucoup de prières enrichies d'indulgences, l'Église est guidée par le même esprit que nous avons constaté dans sa liturgie. Nous devons donc apporter la même docilité pour profiter de ses directions.

2° *Justification des pratiques du culte extérieur envers Marie.* — Les pratiques du culte extérieur, bien qu'elles ne soient point une conséquence nécessaire des actes intérieurs, ni un moyen nécessaire pour leur production, ont cependant, sous ce double rapport, une très grande importance.

A cause de notre nature d'esprits unis à des corps, ces manifestations extérieures sont un effet ordinaire de la dévotion intérieure, qui a une tendance spontanée à se traduire au dehors par des signes extérieurs. Voir CULTE EN GÉNÉRAL, t. III, col. 2411. Pour la même raison, ces actes extérieurs sont, à leur tour, un auxiliaire puissant pour la pratique des actes intérieurs de dévotion, en nous aidant à élever notre âme vers Dieu. S. Thomas, *Cont. gent.*, l. III, c. CXIX: *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXXXI, a. 7. On sait d'ailleurs que les objets ou signes extérieurs, sur lesquels s'exercent immédiatement les actes du culte extérieur, ont pour nous, en cette vie, une utilité très grande pour nous aider à la connaissance des vérités spirituelles et à la production des actes correspondants de la volonté. *Cont. gent.*, *ibid.*,

La souveraine utilité des pratiques extérieures du culte religieux envers Marie est encore plus manifeste, si l'on tient compte de cette vérité que l'Église catholique, selon son institution divine, doit être une société visible, et qu'elle doit, comme telle, avoir un culte extérieur où tous les fidèles soient unis dans la pratique des mêmes rites, comme ils doivent être, même extérieurement, unis dans la communion d'une même foi et dans la soumission à la même autorité divinement établie. Il est donc très légitime que, comme tout culte religieux, le culte envers Marie comprenne des actes extérieurs s'exerçant sur des objets ou des signes sensibles, comme images, statues, médailles. Comme tout culte religieux, il est très légitime qu'il unisse les fidèles dans la communauté des mêmes pratiques extérieures, attestant la foi dans les augustes prérogatives de Marie et la confiance dans sa très puissante protection.

Cependant il reste toujours vrai que ces actes extérieurs doivent être rapportés à leur fin principale qui est la dévotion intérieure. *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXXXI, a. 7; q. LXXXIV, a. 2; *Contra gent.*, l. III, c. CXIX. Ils doivent donc servir de moyens pour promouvoir la dévotion intérieure, et être accomplis autant qu'ils sont utiles à cette fin: de même que l'on doit se servir de la prière vocale autant qu'il est utile pour la dévotion intérieure, *et ideo in singulari oratione tantum est vocibus et hujusmodi signis utendum, quantum proficit ad excitandum interius mentem.* IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 12. Si, malgré ces principes et malgré toutes les directions et recommandations de l'Église en cette matière, quelque défaut

s'est glissé ou se glisse encore, chez quelques-uns, dans les pratiques extérieures du culte catholique envers Marie, l'Église ne doit pas en être tenue pour responsable. Rappelons particulièrement avec quel soin l'Église dans sa liturgie, comme nous l'avons constaté plus haut, nous porte surtout à la pratique de la dévotion procédant de la charité et informée par elle, et à la pratique de la prière dirigée principalement vers les biens surnaturels. En autorisant les pratiques extérieures de dévotion, elle attribue leur valeur à la dévotion intérieure dont elles procèdent, et à la prière qui les accompagne ou qu'elles doivent aider. C'est l'enseignement qu'elle nous donne dans le décret du Saint-Office du 20 janvier 1613. Elle y autorise à prêcher que le peuple chrétien peut croire, que la bienheureuse vierge Marie aidera spécialement, après leur mort, les âmes des confrères du Mont Carmel qui meurent dans la charité, et qui ont rempli les conditions requises. *Acta sanctæ Sedis*, 1908, t. XLI, p. 609 sq. De même, dans la troisième leçon du second nocturne de l'office de saint Simon Stock, récemment approuvé par la S. C. des Rites, du consentement de Léon XIII, il est dit que Marie, tenant entre ses mains le scapulaire, adressa au B. Simon ces paroles, que quiconque mourra *pieusement*, avec ce signe, ne souffrira pas le feu éternel.

3° *Sanctuaires privilégiés.* — Au culte qu'on y rend à Marie se peut appliquer ce que dit saint Thomas de l'élection d'un lieu spécial pour rendre à Dieu le devoir de l'adoration. « Notre adoration, dit le saint docteur, consiste principalement dans la dévotion intérieure de l'âme. Puisque l'âme, dans son for intime, perçoit Dieu comme n'étant point renfermé dans un lieu particulier, un lieu déterminé n'est point nécessaire pour l'adoration rendue à Dieu dans l'intime de l'âme. Cependant un tel lieu peut être choisi pour adorer Dieu, non par nécessité, mais par convenance pour trois raisons : *primo quidem propter loci consecrationem, ex qua specialem devotionem concipiunt exorantes, ut magis exaudiantur, sicut patet ex adoratione Salomonis*, III Reg., VIII; *secundo propter sacra mysteria et alia sanctitatis signa quæ ibi continentur*; *tertio propter concursum multorum adorantium ex quo fit oratio magis exaudibilis, secundum illud* Matth., XVIII : *Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum. Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXXXIV, a. 3, ad 2um.

En appliquant ces remarques aux sanctuaires spécialement honorés des apparitions de Marie, marqués par des miracles dus à son intercession, ou par des faveurs de tout genre provenant de sa médiation, on peut dire que la dévotion envers Marie y est particulièrement excitée, aidée et fortifiée; et qu'ainsi les prières que l'on y adresse à Marie, avec de meilleures dispositions et en union avec celles de beaucoup d'autres fidèles, sont, le plus souvent, dignes d'être mieux exaucées. Voir S. Pierre Canisius, *op. cit.*, l. V, c. XXIV, p. 574 sq.; Reichenberger, *op. cit.*, p. 175 sq.; Plazza, *Christianorum in sanctos sanctorumque reginam eorumque festa, imagines, reliquias, propensa devotio*, Palerme, 1751, p. 585 sq.

4° *Congrégations, confréries ou associations en l'honneur de Marie.* — Elles ont pour but de porter leurs membres à honorer particulièrement Marie, à imiter ses vertus et à obtenir d'elle une protection toute spéciale, dans la vie chrétienne commune menée au milieu du monde. Ce but est très louable et digne d'approbation, selon les directions constantes que l'Église nous donne dans sa liturgie. Très recommandable aussi, au témoignage de l'histoire qui montre, combien ces congrégations ou associations, dont les statuts peuvent varier selon les circonstances de temps et de milieu, sont aptes à procurer le bien spirituel de leurs membres, en même temps qu'elles rendent un éminent service à la société chrétienne, par le rayonnement spirituel des bons exemples et de l'apostolat chrétien. Une mention particulière est due à la confrérie du Rosaire, louée et recommandée par tant de papes, enrichie par eux de tant de faveurs, et recommandée récemment par Léon XIII, dans l'encyclique *Augustissimæ Virginis* du 12 septembre 1897. Très louables aussi sont les services rendus par les congrégations de la très sainte Vierge, hautement recommandées par Benoît XIV dans la bulle *Gloriosæ Dominæ* du 27 septembre 1748, et par ses successeurs.

5° *La consécration au service de Marie*, ayant pour but de pratiquer, vis-à-vis d'elle et à divers degrés de perfection, une habituelle dépendance. Qu'elle soit pratiquée dans les congrégations, confréries ou associations dont nous venons de parler, ou qu'elle s'accomplisse en dehors d'elles, cette consécration est très légitime et très recommandable.

1. Deux titres de Marie la légitiment : son titre de souveraine appelant de notre part un très noble service et son titre de mère, demandant de nous une constante dépendance filiale.

a) Marie est à bon droit appelée notre souveraine, Notre-Dame, *Domina nostra*, comme a toujours dit la vieille France, dans un sens analogue à celui auquel Jésus-Christ, est, en toute réalité, appelé Notre-Seigneur. Ce nom est donné à Jésus parce qu'il nous a rachetés et délivrés du péché, et que nous tenons ainsi de lui toute la vie spirituelle que nous possédons, *Catechismus concilii Trident.*, part. I, c. XVIII, p. 41. A cause de tous ces bienfaits dus à Notre-Seigneur, il est juste, selon l'enseignement du même catéchisme, que nous nous consacrions à lui, *non secus ac mancipia.* Dans un sens analogue et à titre secondaire, Marie peut être aussi appelée notre souveraine, *domina nostra*, parce qu'elle a coopéré à notre rédemption, comme on l'a montré précédemment et qu'ainsi nous lui sommes partiellement redevables de toutes les grâces que nous possédons par la rédemption. Il est donc juste que nous nous consacrions à elle, d'une manière analogue à ce que nous faisons pour Notre-Seigneur, *non secus ac mancipia.* Reichenberger, *op. cit.*, p. 159 sq.; Plazza, *op. cit.*, p. 265 sq.; Lépicier, *op. cit.*, p. 421 sq.; A. Lhoumeau, *La vie spirituelle à l'école du B. Grignion de Montfort*, Tours, 1920, p. 123 sq., 135 sq.

L'expression a été approuvée par le Saint-Siège, notamment dans les actes pontificaux approuvant et recommandant l'ordre des servites, *Ordo servorum Mariæ*, Lépicier, *op. cit.*, p. 422 sq., et plusieurs autres ordres, comme les *Ancillæ B. Virginis*, que Léon X approuva par la constitution apostolique *Dum præcelsa*, du 19 juin 1515. Toutefois deux décrets du Saint-Office du 5 juillet et du 6 octobre 1673 réprouvent l'abus de plusieurs confréries dont les membres portaient, au bras et au cou, des chaînes comme marque de leur esclavage. De même le Saint-Office interdit aussi la divulgation d'images et de médailles représentant les membres de la confrérie avec leurs chaînes, et conclut par la stricte prohibition de ces nouveautés : *Ut novus hic B. Virginis mancipatus omnino aboleatur.* Plazza, *op. cit.*, p. 273 sq.; Reichenberger, *op. cit.*, p. 159 sq.; Lépicier, *op. cit.*, p. 421.

b) Si nous considérons Marie comme notre mère, ou comme notre médiatrice universelle pour l'acquisition et la distribution de toutes les grâces provenant de la rédemption, il est juste encore qu'à ce titre nous nous consacrions à elle, pour pratiquer habituellement une dépendance de filial recours vis-à-vis d'une mère si bienveillante pour nous et en même temps si puissante.

2. Que l'on considère Marie comme une souveraine,

vis-à-vis de laquelle on veut pratiquer l'esclavage d'amour selon le bienheureux Grignion de Montfort ou comme une mère à laquelle il convient d'être uni par un constant recours filial, il est très légitime et très recommandable de se consacrer à elle. En même temps qu'elle est une conséquence de la médiation universelle de Marie, cette constante dépendance, comme le montre tout ce qui a été dit sur les bienfaits que procure la dévotion à Marie, est un gage assuré de sa protection toute-puissante.

3. Cette dépendance vis-à-vis de Marie notre souveraine et notre mère, a divers degrés de perfection, depuis la pratique de quelques actes de vénération religieuse et de prière accomplis avec une fréquence plus ou moins grande, jusqu'à une dépendance constante réalisée par une considération fréquente de ses éminentes prérogatives et de ses exemples, par des actes d'amour allant jusqu'à l'imitation et par une sorte de perpétuel recours filial qu'inspire l'humilité, la confiance et l'amour. La réalisation de cette dépendance filiale peut être comparée à ce que dit saint Thomas de la pratique de la vie d'union avec Dieu par la charité. Comme, dans la vie présente, à cause de l'imperfection de notre nature et des occupations auxquelles nous devons nous livrer, l'union avec Dieu par la charité ne peut être réalisée d'une manière constamment actuelle, mais seulement de telle sorte que l'on éloigne de son âme ce qui empêche de porter toutes les affections vers Dieu, *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. XXIV, a. 8; q. CLXXXIV, a. 2, de même la dépendance filiale vis-à-vis de Marie a des limites imposées par les conditions de la vie présente. On comprend d'ailleurs que cette dépendance filiale n'étant pas une fin en elle-même, comme la charité envers Dieu, mais seulement un moyen de tendre, par cette charité, à notre fin suprême, notre dépendance, vis-à-vis de Marie, doit constamment s'allier à cette souveraine charité et lui être toujours subordonnée. Mais n'est-ce pas être éminemment uni à Marie que de l'imiter dans sa parfaite union avec Notre-Seigneur?

4. Dans la pratique de cette dépendance totale vis-à-vis de Marie, on peut comprendre aussi l'abandon fait à Marie de la valeur satisfactoire de toutes les bonnes œuvres que l'on accomplit, de telle sorte que Marie puisse en disposer selon la volonté de son divin Fils et pour sa plus grande gloire. B. Grignion de Montfort, *Traité de la vraie dévotion à la sainte Vierge*, 18e édit., p. 89 sq.; A. Lhoumeau, *La vie spirituelle à l'école du B. Grignion de Montfort*, 4e édit., Tours, 1920, p. 247 sq. Cet abandon est, en réalité, la pratique de l'acte héroïque accompli par amour pour Marie et à son bénéfice. Cet acte assure donc la jouissance des privilèges dont bénéficie l'acte héroïque, et doit procurer, de la part de Marie, une protection toute spéciale. On ne doit pas craindre que cet acte puisse causer quelque préjudice spirituel, soit à la personne elle-même, soit à ses amis et bienfaiteurs. B. Grignion de Montfort, *op. cit.*, p. 95 sq. Marie ne peut manquer à ceux qui ont confiance en elle.

6° *Remarque générale concernant les développements donnés au culte marial, au cours des siècles.* — 1. Depuis le milieu du IVe siècle où il commence à apparaître d'une manière bien explicite, jusqu'à l'époque actuelle où il s'est encore beaucoup perfectionné, le culte marial a eu un développement très notable, soit dans le culte liturgique proprement dit, soit dans le culte simplement approuvé par l'Église.

Dans le culte liturgique, beaucoup de fêtes en l'honneur de la mère de Dieu ont été successivement établies, comme on peut le constater par l'ouvrage de Benoît XIV, *De festis B. Mariæ virginis*, et par les fêtes ajoutées depuis cette époque; voir aussi L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 3e édit., Paris, 1903, p. 269 sq., 271 sq.; *Dictionnaire d'archéologie*, t. I, col. 2243 sq., 2297 sq.; *Dictionnaire apologétique*, t. III, col. 301 sq.

Parmi ces fêtes, plusieurs ont été établies, et finalement imposées à l'Église entière, pour honorer des prérogatives, mieux connues, comme la fête de la Conception, ultérieurement expliquée et proposée, puis finalement imposée à l'Église universelle comme fête de l'Immaculée Conception, dans le sens nouvellement défini par la bulle *Ineffabilis Deus*. De même aussi la fête de Notre-Dame médiatrice de toutes les grâces, récemment permise dans l'Église entière par Benoît XV. Des fêtes ont été aussi instituées pour honorer des titres nouveaux mieux expliqués et mieux connus, comme la fête du saint Cœur de Marie, appelée en quelque sorte par la fête du Sacré-Cœur de Jésus; ou pour honorer des mystères particuliers de la vie de Marie comme la nativité, la présentation au temple, l'annonciation, la visitation, la purification, l'assomption ; ou pour commémorer, dans des églises particulières ou même dans l'Église entière, des événements extraordinaires dus à une spéciale intervention ou à une protection particulière de la Mère de Dieu, comme la fête de Notre-Dame du Mont-Carmel, celle du Rosaire, de Notre-Dame de Lourdes, et de nombreuses fêtes locales établies par la reconnaissance du peuple chrétien, avec l'approbation de l'Église. De même la liturgie de l'Église, soit au canon de la messe soit dans la récitation de l'office, a accordé à Marie une place privilégiée, et elle s'est enrichie de pratiques nouvelles comme le petit office de la très sainte Vierge et celui de l'Immaculée Conception.

Pour ce qui est du culte simplement approuvé par l'Église, de nombreux accroissements se sont aussi produits : prières et dévotions très nombreuses enrichies de beaucoup d'indulgences: pratiques nouvelles comme le rosaire, le scapulaire, la dévotion aux sept douleurs ou à d'autres mystères ou privilèges, la dévotion au saint Cœur de Marie, l'*angelus*, le mois de mai, le mois du rosaire; confréries, congrégations ou associations établies sous la protection spéciale de la Vierge avec le but d'imiter ses vertus et d'obtenir ses faveurs particulières.

2. La pleine *légitimité* de tout ce progrès est facilement démontrée par l'analyse de ses diverses causes.

La cause immédiate de tout ce développement du culte marial fut surtout le progrès accompli, selon les diverses époques, dans la connaissance des privilèges ou des prérogatives de Marie, tel que nous l'avons constaté dans chacune des questions particulières étudiées dans cet article. En même temps, le développement du culte marial suivait la marche ascendante du culte envers Notre-Seigneur, appelant un semblable progrès dans la dévotion mariale, toujours comprise, dans l'Église catholique, comme l'épanouissement normal du culte envers Notre-Seigneur et comme un moyen de mieux le pratiquer. A l'influence de cette cause principale s'est constamment jointe une disposition particulière de la divine Providence, se manifestant par des interventions spéciales de la Mère de Dieu, par d'innombrables faveurs surnaturelles et temporelles dues à son intercession, et appelant la reconnaissance et la dévotion du peuple chrétien, par l'action aussi de nombreux et fervents apôtres de la dévotion mariale et par l'action constante de l'Église elle-même.

7° *Remarque générale concernant les abus parfois reprochés à la dévotion mariale.* — 1. On doit reconnaître que, souvent, ce que l'on a classé comme un abus ou une exagération n'a point ce caractère. Ainsi en est-il des abus signalés par les *Monita salutaria B. Mariæ virginis ad suos cultores indiscretos :* le

culte rendu à Marie, comme si elle était une divinité inférieure. *Summa aurea*, t. v, col. 165 sq.; la louange donnée au culte que rend à Marie, ou à la prière que lui adresse une âme non unie à Dieu par la charité, col. 141, 147, 155 sq.; la prière à Marie fréquemment recommandée comme si, sans elle, on ne pouvait aller à Dieu par Jésus-Christ col. 161 sq.; Marie appelée notre médiatrice et notre avocate au même sens que Notre-Seigneur, col. 169 sq.; la supposition que Marie peut défendre, au tribunal divin, ceux qui l'ont honorée par des pratiques extérieures, col. 151; la supposition que, dans le culte marial, on attribue à Marie ce qui n'appartient qu'à Dieu, notamment qu'elle est toute-puissante, col. 175; que l'on s'arrête trop à la dévotion à Marie qui est seulement un moyen, tandis qu'on néglige d'aller à Dieu qui est le terme final, col. 191; l'emploi du titre d'esclave adopté vis-à-vis de Marie, tandis que ce titre convient seulement vis-à-vis de Dieu, col. 193 sq.; trop d'argent dépensé pour les statues de la très sainte Vierge, tandis que Jésus souffre dans ses pauvres, col. 199 sq.; l'atttribution d'une valeur ou d'une efficacité particulière à un lieu spécial, col. 206; ou l'attribution de miracles à Marie, tandis que les miracles proviennent uniquement de Dieu, col. 205 sq.

L'assertion est également vraie pour les abus signalés par Hastings, *Dictionary of the Bible*, art. *Mary*, 1900, t. iv, p. 289 : les honneurs divins réclamés pour Marie dans la dévotion catholique; la disposition constante à accepter comme authentique toute tradition ou toute révélation tendant à la glorification de Marie; la répétition de quelques prières, l'offrande de quelques cierges agissant comme une sorte de charme pour gagner les faveurs de Marie, même pour des gens vicieux et criminels, comme le montrent beaucoup d'exemples cités dans les *Gloires de Marie* de saint Alphonse. Voir d'autres accusations aussi peu fondées, citées dans le *Dictionnaire apologétique*, t. iii, col. 323 sq., ou signalées par saint Pierre Canisius, *De Maria Deipara Virgine*, l. V, c. xv, *op cit.*, p. 518 sq. et par Reichenberger, *op. cit.*, p. 17, 23, 35.

2. L'Église catholique doit être tenue pour responsable des seules pratiques qu'elle a autorisées, et qu'elle reconnaît comme conformes à ses directions et à son esprit. Voir Dévotion, t. iv, col. 681. Il n'est donc pas juste de s'appuyer sur quelques erreurs, exagérations ou abus partiels qui pourraient parfois se glisser dans une dévotion populaire, contrairement aux directions et malgré la vigilance et les efforts de l'autorité ecclésiastique, pour attaquer le culte catholique lui-même ou la dévotion catholique. On peut, d'ailleurs, constater cette vigilante sollicitude de l'Église dans le décret déjà cité du concile de Trente, *De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum et sacris imaginibus*, sess. xxv. Le concile désire vivement que, si quelques abus se sont produits, ils soient entièrement abolis : *In has autem sanctas et salutares observationes si qui abusus irrepserint, eos prorsus aboleri sancta synodus vehementer cupit, ita ut nullæ falsi dogmatis imagines, et rudibus periculosi erroris occasionem præbentes, statuantur*. Toute superstition dans l'invocation des saints et dans la vénération des reliques et des images doit être éliminée. Il n'est permis à personne de placer ou de faire placer dans aucun lieu, ou dans aucune église même exempte, une image inusitée, à moins qu'elle n'ait été approuvée par l'évêque. On ne doit admettre aucun miracle qui n'ait été canoniquement reconnu par l'autorité de l'évêque. S'il y a quelque abus difficile à extirper, ou si, à ce sujet, quelque grave question surgit, l'évêque, avant de trancher la question, doit attendre l'avis du métropolitain et de ses collègues de la province, dans le concile provincial, de telle sorte cependant que l'on ne décrète rien de nouveau ou d'inusité jusque-là dans l'Église, sans avoir consulté le pontife romain. *Loc. cit.*

Les théologiens catholiques ont secondé l'action de l'Église, en blâmant les abus qui accidentellement se glissent en la dévotion populaire. S. Canisius, *op. cit.*, p. 517 sq.; cardinal Newman, *A letter adressed to the Rev. E. B. Pusey, on occasion of his Eirenicon*, *Anglican difficulties*, Londres, 1910, t. ii, p. 91-118; *Dictionnaire apologétique*, art. *Mariolâtrie*, t. iii, col. 326 sq. On peut aussi consulter Petau, *De incarnatione*, l. XIV, c. viii, 9 sq., et Raynaud, *Diptycha mariana*, iii, 5 sq., *Opera*, Lyon, 1665, t. vii, p. 12 sq., dont certaines appréciations ont été citées plus haut, col. 2102, 2156. Quelques abus, s'ils sont dûment constatés, ne sont point une raison suffisante pour réprouver la dévotion légitime. Il y a lieu seulement d'instruire pour empêcher ou corriger ces excès. D'ailleurs, même dans ces circonstances, Dieu peut, à cause de la piété des fidèles, malgré quelque erreur matérielle ou secondaire, accorder ses grâces. Reichenberger, *op. cit.*, p. 167, 172 sq.; Plazza, *op. cit.*, p. 408.

Pour corriger ce qui pourrait être répréhensible, le meilleur moyen est de suivre fidèlement les directions données par l'Église relativement à la manière d'accomplir les actes de dévotion et relativement au but que l'on doit s'y proposer. L'Église manifeste ce but dans toute sa liturgie et dans les recommandations qu'elle adresse aux fidèles, en les portant surtout à la demande instante des biens surnaturels et à l'imitation des exemples de Marie.

Pour la bibliographie, outre les ouvrages cités dans l'article, sur chacune des questions particulières, on peut consulter le *Dictionnaire de la Bible*, art. *Marie*, t. iv, col. 177 sq.; le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, art. *Marie*, t. iii, col. 115 sq.; le *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne*, art. *Annonciation*, *Assomption*, t. i, col. 2995 sq.; le *Kirchenlexicon*, 2e édit., t. viii, col. 711 sq.; *Catholic Encyclopædia*, art. *Virgin Mary*, t. xv, col. 459 sq.; 172 sq.

E. Dublanchy.

MARIETTE François de Paul (1684-1767), naquit le 31 mai 1684, à Orléans, et, simple laïque, se lança dans les affaires du jansénisme; puis il entra à l'Oratoire et se rendit célèbre par la hardiesse de ses opinions; il fut appelant de la bulle *Unigenitus*, mais il se montra si audacieux qu'il fut désavoué par les chefs même des appelants. Il dut sortir de l'Oratoire en 1763 et vint habiter à Paris où il mourut le 15 mars 1767. — Les premiers écrits de Mariette parurent à l'occasion des polémiques soulevées par le *Traité de la confiance chrétienne*, œuvre de l'abbé de Fourquevaux. Petitpied avait attaqué cet écrit, et, à ce sujet, se trouva en opposition avec beaucoup de ses confrères appelants, en particulier, avec d'Étemare, Legros, l'abbé Racine, qui publièrent des *Mémoires*, des *Lettres*, des *Dissertations* dont les *Nouvelles ecclésiastiques* parlent longuement. Mariette intervint en 1734, d'abord par un *Examen d'un écrit* (de l'abbé d'Étemare) *qui a pour titre : Éclaircissements sur la crainte servile et filiale, selon les principes de saint Augustin et de saint Thomas*, in-12, Paris, 1731, puis par les *Difficultés proposées aux théologiens, défenseurs de la doctrine du Traité de la confiance*, in-4°, s. l., 1734. Dans ces deux écrits, Mariette soutient qu'on ne peut espérer en Dieu qu'à proportion de ce qu'on a reçu de lui, et il déclare qu'on doit mesurer sa confiance en Dieu sur ce qu'on a déjà obtenu, et, par là, il contredit et l'Écriture et la tradition qui disent que, pour recevoir beaucoup, il faut beaucoup espérer. Les attaques continuèrent : *Nouvelles difficultés proposées aux théologiens sur la matière de la crainte et de la confiance, à l'occasion des Nouveaux éclaircissements qui ont été donnés sur cette matière*, in-4°, s. l., 1737; Mariette y soulève douze difficultés

et poursuit ses critiques dans la *Suite des nouvelles difficultés...* et la *Seconde et dernière suite des nouvelles difficultés*, in-4°, s. l., 1739. La polémique semble s'être amortie par la publication d'un écrit de L. Boursier, intitulé : *Lettre sur l'espérance et la confiance chrétienne*, in-4°, Paris, 1739, qui parut avec les approbations des principaux appelants (*Nouvelles ecclésiastiques* du 30 avril 1739, p. 60-68). Cependant Mariette continua à écrire : *Observations générales et préliminaires à l'occasion de la confiance chrétienne*, in-4°, s. l., 1739 et *Réflexions tirées des ouvrages d'Arnauld et de Nicole, pour servir à juger d'un écrit qui a pour titre : Observations*, 1739 (*Nouv. ecclés.* du 26 déc. 1739, p. 202-203, et du 12 sept. 1740, p. 145); Boursier répliqua par une *Deuxième* et une *Troisième lettre sur l'espérance* (*ibid.* du 12 sept. 1740, p. 145) et Mariette écrivit encore quelques brochures, très courtes et peu importantes, en 1741, 1742 et 1750; auparavant il avait écrit aux *Nouvelles ecclésiastiques* trois *Lettres*, datées du 3 février, du 25 avril et du 12 août 1738 (*Nouv. ecclés.* du 25 mars 1738, p. 45, du 15 juil., p. 111 et du 31 déc., p. 212). La plupart des écrits suscités par cette question soulevée en 1728 par l'ouvrage (*Traité de la confiance chrétienne*) de Jean-Baptiste Pavie de Fourquevaux, acolyte appelant (1693-1767), sont signalés par les *Nouv. Eccl.* de 1731 à 1750 (voir Tables, t. I, p. 441-443, au mot « espérance »).

Dans la *Question importante*, in-4°, s. l., 1754, Mariette parle des billets de confession exigés des jansénistes; en 1759, il souleva des objections au sujet du Jubilé et il publia la *Lettre d'un curé à un de ses confrères, à propos du jubilé de 1759*, et la *Lettre d'un curé en réponse à son confrère*, 30 mai 1759. Dans ces deux écrits, dont le second est une réponse à la consultation posée par le premier, Mariette s'écarte de l'enseignement ordinaire des théologiens et des décisions du Concile de Trente; il reprit et défendit les mêmes idées dans un *Dicours d'un curé pour instruire ses paroissiens*, et dans une *Histoire des jubilés depuis leur établissement*, in-12, s. l., 1759. Ces trois écrits furent réfutés par l'abbé Joubert, théologien appelant de Montpellier (1689-1763), dans une *Lettre au P. de Saint-Genis*, et par Massuau aîné, d'Orléans, dans ses *Entretiens d'Eudoxe et d'Érigène sur les indulgences*.

Enfin, en 1763, Mariette aborda la question du sacrement de pénitence dans une *Exposition des principes qu'on doit tenir sur le ministère des clefs, suivant la doctrine du Concile de Trente;* il y soutient que l'absolution du prêtre ne remet point les péchés directement; elle est seulement la déclaration que le péché est remis extérieurement devant la société ecclésiastique. L'ouvrage fut saisi chez l'imprimeur, avant sa publication, et, par une décision du 12 janvier 1763, il fut brûlé et l'imprimeur interdit pour trois mois et condamné à une amende. Mariette refusa de se rétracter et fut, pour ce fait, expulsé de l'Oratoire; il quitta Orléans et se retira à Paris. Les détails de cette affaire ont été racontés en 7 lettres, dont la première est datée du 20 janvier 1763, et qui furent imprimées sous ce titre : *Lettres à un ami de province* par J. François Maillard. Un ouvrage anonyme intitulé *Discussion théologique*, in-12, attaque les thèses de Mariette sur la valeur de l'absolution donnée par le prêtre; de son côté, Mariette continua à se défendre dans les *Lettres d'un laïque à un laïque*, 4 février 1763, et la *Défense des lois de la charité*, 29 mars 1763.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXVI, p. 650-651; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIII, col. 746-747; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 536; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII[e] siècle*, t. IV, p. 455-456; *Les hommes illustres de l'Orléanais*, 2 vol. in-8°, Orléans, 1852, t. I, p. 43-44.

J. Carreyre.

1. MARIN I[er], pape de décembre 882 à avril-mai 884. — On connaît mieux son *curriculum vitæ* antérieurement à son élévation que le pontificat lui-même qui d'ailleurs fut court. Originaire de Gallese, Marin était entré à douze ans dans le clergé romain; Léon IV (847-855) l'avait fait sous-diacre; Nicolas I[er] (858-867) le fait diacre, en 862 ou peu après. C'est en cette qualité que Marin fait partie de l'ambassade envoyée à Constantinople en 866 pour régler la question bulgare; cette ambassade fut arrêtée à la frontière grecque et dut rebrousser chemin. En 869 Marin reprenait le chemin de Constantinople, chargé par Adrien II (867-872) de présider le VIII[e] concile, qui condamna Photius. A son retour, ou peu après, il fut nommé évêque de Cère. Les historiens lui attribuent d'ordinaire sous Jean VIII (872-882) une troisième mission en Orient, au lendemain du concile photien de 879-880. Voir Jean VIII, t. VIII, col. 608; la question soulevée sera étudiée à l'article Photius. Marin se retrouve à Naples, en 882, comme envoyé de Jean VIII auprès de l'archevêque Athanase; il est qualifié pour lors d'évêque et trésorier du Saint-Siège, *S. Sedis arcarius*. Jaffé, *Regesta*, t. I, n. 3378. Ainsi il remplissait, quoique évêque, les fonctions d'archidiacre, situation tout à fait étrange pour l'époque, et qu'il n'est pas facile d'expliquer. C'est évidemment son titre d'archidiacre qui l'a désigné au choix des Romains, en décembre 882, après la mort violente de Jean VIII. Pourtant le fait qu'il était évêque aurait dû l'écarter du Siège apostolique, suivant la règle tout récemment encore rappelée par Nicolas I[er] qu'un évêque ne peut être transféré d'un siège à un autre; on sait que ce sera, dix ans plus tard, le grief fait au pape Formose. Les *Annales de Fulda*, part. IV, a. 882, marquent nettement que cette élection est contraire au droit canonique : *Marinus, antea episcopus, contra statuta canonum subrogatus est. Monum. Germ. hist.*, *Script.*, t. I, p. 397. Les défenseurs de Formose rappelleront plus tard ce précédent : Vulgarius, *De causa Formosi*, fin, *P.L.*, t. CXXIX, col. 1111 A, et mieux dans Dümmler, *Auxilius und Vulgarius*, p. 135 sq.; *Invectiva in Romam pro Formoso papa*, dans Dümmler, *Gesta Berengarii*, p. 145.

Le pontificat de Marin I[er] semble bien avoir marqué une vive réaction contre celui de Jean VIII. Ceci éclate tout spécialement dans l'affaire de Formose, évêque de Porto, apôtre des Bulgares, déposé par Jean VIII et admis seulement à la communion laïque, au synode de Troyes, septembre 878, après qu'il eut fait le serment solennel de ne jamais remettre le pied à Rome. Cf. t. VIII, col. 613. Marin le reçut, le délia de son serment et lui rendit la dignité épiscopale. Auxilius, *De ordinat. a Formoso factis*, 32, *P. L.*, t. CXXIX, col. 1101. Avec Constantinople, d'autre part, les relations qui, sous Jean VIII, avaient été bonnes, se tendirent de nouveau. D'après une lettre d'Étienne V (885-891) à l'empereur Basile, Jaffé, n. 3403; *P. L.*, t. CXXIX, col. 785-789, il semble bien que le basileus, à l'instigation de Photius, se soit refusé à reconnaître la légitimité de Marin. Il arguait de l'irrégularité de sa promotion au Siège apostolique; en réalité il se vengeait de la fermeté montrée par Marin lors du VIII[e] concile. On sait qu'entre la VIII[e] et la IX[e] session de cette assemblée, il y eut une interruption de près de trois mois et de très vives discussions éclatèrent entre les légats romains et le basileus. C'est à ces violents incidents que se rapportent, à notre avis, la phrase d'Étienne V : *Dum voluit* (*Marinus*) *adimplere quæ illi* (à Nicolas I[er]) *ante visa fuerant, in maximum devenit apud vos contemptum et ludibrium divinus ille*

Marinus. Et cum noluerit simul duci cum iis qui aliena sentiebant et quæ ipse coram tua majestate synodice gesserat dissolvere et annullare ac irrita reddere, propterea triginta diebus carcere fuit detentus. Cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. IV *a*, p. 511, n. 1. Qu'elle ait été la suite des fâcheux souvenirs de 870, ou bien de l'hypothétique légation de Marin à Constantinople en 880, l'attitude du basileus à l'égard du pape, n'amena pas une rupture définitive et formelle avec Rome. C'est ce qui ressort de cette même lettre d'Étienne V. — Marin I[er] eut aussi à trancher une discussion entre les archevêques de Reims et de Sens pour la possession d'un monastère récemment fondé. Jaffé, n. 3393-3395.

SOURCES. — *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. II, p. 224; Jaffé, *Regesta pontif. rom.*, t. I, p. 425-426; Watterich, *Pontificum roman. vitæ*, t. I, p. 29, 650.

TRAVAUX. — L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, Paris, 1898, p. 144-145; J. Hergenröther, *Photius*, t. II, p. 657 sq.

É. AMANN.

2. MARIN II, pape d'octobre 942 à mai 946. — On sait fort peu de choses sur sa personne et son pontificat. Successeur d'Étienne VIII, il est relégué comme lui aux affaires strictement ecclésiastiques par Albéric, prince des Romains depuis 932. Un texte cité par Baronius lui rend l'hommage suivant : *Omissis insanabilibus tumultibus bellicis, totum se tradidit ad componendam Ecclesiam tam in cleri quam in monachorum reformatione et in basilicarum restauratione et cura pauperum. Annal. eccl.*, an. 943. C'est d'ailleurs ce que l'on conclura des diverses bulles délivrées durant son pontificat. Voir en particulier celle qui défend contre l'évêque de Capoue les droits d'exemption du Mont-Cassin. Jaffé, n. 3628. Le pape Agapet II successeur de Marin fait mention d'une lettre de celui-ci rétablissant le titulaire de l'archevêché de Mayence dans la dignité et l'office de vicaire apostolique pour la Germanie et la Gaule, office et dignité qui avaient été concédés autrefois à saint Boniface. Jaffé, n. 3631, cf. 3668; texte dans *P. L.*, t. CXXXIII, col. 914.

Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 458-459; Watterich, *Vitæ pontif. rom.*, t. I, p. 34, 671-672.

É. AMANN.

3. MARIN Jean, de la Compagnie de Jésus (1654-1725). — Né à Ocon (diocèse de Calahorra, en Espagne), il entra dans la Compagnie en 1671, enseigna 23 ans la théologie à Alcala, et mourut à Madrid le 20 juin 1725. Il a laissé une œuvre théologique fort considérable, publiée d'abord par traités séparés : *De actibus humanis*, Alcala, 1705; *De libero arbitrio*, 1706; *De peccatis*, 1706; *De bonitate et malitia*, 1707; *De merito*, 1707; *De justificatione*, 1707; *De visione et beatitudine*, 1707; *De fide divina*, en deux parties, 1708, 1709; *De spe et caritate*, 1709; *De incarnatione*, 1710; *De scientia Dei*, en deux parties, 1710, 1711; *De voluntate Dei*, 1711; *De angelis*, Madrid, 1711; *De prædestinatione*, 1711; *De volo*, 1711; *De sacramento pænitentiæ*, en deux parties, 1712; *De Trinitate*, 1712; *De venerabili eucharistiæ sacramento*, 1712; *De sacramentis*, 1713; *De baptismo*, 1713; *De matrimonio*, en cinq vol., 1714-1715. Chacun de ces volumes in-12 comprend de 450 a 500 p. sinon plus; on jugera par là de l'ampleur d'une œuvre qui embrasse une grande partie de la théologie, et que l'on ne saurait mieux comparer qu'à celle de notre Tournely. Ces divers traités ont été réunis en 3 vol. in-fol. : *R. P. Joannis Marin Oconensis, S. J... theologiæ speculativæ et moralis tomi tres*, Venise, 1720; 2[e] édit., 1718; 3[e] édit. 1760. Dénoncée en 1726 à cause de ses « horribles relâchements », l'œuvre du P. Marin fut mise à l'Index par décrets des 5 juillet 1728 et 19 juillet 1729; le censure romaine y aurait relevé plus de 110 propositions condamnables. — Le P. Marin a aussi composé, à l'usage de son auguste pénitent, le Prince des Asturies, le futur Charles III, un traité intitulé *Principe catholico*, 2 vol. in-8°, Madrid, 1720.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 579-582; Hurter, *Nomenclator*, 3[e] édit., t. IV, col. 1016.

É. AMANN.

4. MARIN Michel Ange, de l'ordre des minimes, écrivain ascétique et prédicateur, né à Marseille le 23 décembre 1697, mort à Avignon, le 3 avril 1767. Fécond écrivain, il a multiplié les ouvrages d'édification, auxquels il a souvent donné, comme l'avait fait Camus, évêque de Belley, la forme de roman : *Virginie ou la vierge chrétienne*, *Agnès de Saint-Amour ou la fervente novice*, etc., etc. Retenons au moins, en un genre plus sérieux : *Vies des Pères des déserts d'Orient avec leur doctrine spirituelle et leur discipline monastique*, 3 vol. in-4°, ou 9 vol. in-12, Avignon, 1761-1764; réimprimé à Lyon, 1824, 9 vol. in-8°; édit. abrégée en 3 vol. in-12, Lyon, 1825. On a publié après la mort de l'auteur des *Lettres ascétiques et morales*, 2 vol. in-12, Avignon, 1769, précédées de l'éloge historique de l'auteur.

Quérard, *La France littéraire*, t. V, donne une liste complète des divers ouvrages avec leurs multiples éditions; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIII, col. 771, 772.

É. AMANN.

1. MARINARIO Antoine, théologien carme italien du XVI[e] siècle. — Né à Grottaglie, diocèse d'Otrante, il prit l'habit des carmes au couvent de sa ville natale. Il enseigna la théologie à Venise d'abord puis à Rome et à Naples. Doué des dons de la nature, entre autres d'une mémoire extraordinaire, il se fit distinguer par sa grande science, son talent oratoire, sa prudence consommée et sa vertu remarquable. Il gouverna sa province d'Apulie, comme provincial, pendant plus de trente ans : en effet, dès 1539 il assista comme provincial et comme définiteur au chapitre général; les chapitres généraux suivants le confirmèrent dans la même charge, jusqu'à ce qu'enfin lui-même s'en démit en 1568. En 1548 il fut élu procureur général de l'ordre par le chapitre général de Venise, En 1542 il fonda le couvent des carmes à Bari, et de 1548-1558 il y fut le prédicateur de l'ex-reine de Pologne, Bona Sforza († 17 nov. 1558), qui s'était retirée à Bari après la mort de son époux le roi Sigismond I[er], dit le Vieux. Enfin il mourut en sa ville natale de Grottaglie le 20 mars 1570 et y fut enterré en l'église de son ordre. Marinario assista aussi au concile de Trente, où il fut assez apprécié et où il prononça deux discours qu'on retrouve dans les diverses éditions des *Actes* de ce concile, entre autres dans Le Plat, t. I, p. 23-32; 134-143. Le premier discours fut prononcé le IV[e] dimanche de l'avent, 20 décembre 1545, et traite de l'insuffisance de la loi de Moïse et de la nécessité de la foi dans le Christ. Le second, sur la nécessité des bonnes œuvres, le fut le IV[e] dimanche de carême de 1546; Labbe et Cossart cependant le rapportent au IV[e] dimanche du carême de l'an 1547. Fra Paolo Sarpi (sous le pseudonyme de Pietro Soave) dans son *Historia concilii Tridentini*, l. II, éd. 1622, p. 170, 171, 200, 201, 220, 221, 225, 226, 233, 236, 269, lui attribue plusieurs autres discours et lui impute plusieurs doctrines voisines des erreurs protestantes. Mais ces divers discours ne se trouvent ni dans les *Actes* du concile de Trente, ni chez les autres historiens, qui tous défendent la catholicité de Marinario, surtout le cardinal Sforza Pallavicini. Ce dernier qualifie de mensonges les dires de Sarpi tant au sujet du carme Marinario que du franciscain Lunell : car, dit-il dans sa *Vera concilii Tridentini historia*, part. I, l. VI, c. XI, n. 14, éd. 1670, t. I, p. 580, je ne trouve rien de tout cela ni dans les *Actes* ni dans les lettres des légats au cardinal Far-

nèse, ni dans les autres nombreux documents qui sont en ma possession. » D'ailleurs la mauvaise foi de Sarpi est notoire. Même le traducteur français de Sarpi, François Le Courayer (*Histoire du concile de Trente*) n'ose suivre le sentiment de Sarpi. Bien plus, Calvin dans son ouvrage, *Acta synodi Tridentinæ cum antidoto*, consacre près de trois grandes colonnes à invectiver contre Antoine Marinario. Il rapporte quelques extraits des deux discours de ce dernier, qu'il s'efforce ensuite de réfuter. Il accable Marinario d'injures atroces et ne lui épargne ni les personnalités les plus odieuses, ni les railleries les plus fades, allant même jusqu'à l'appeler « chien » et « frère de Vénus » : *Hic lepidus Veneris frater (nam ex mari ambo nomen habent)*. Or Calvin aurait-il déversé ainsi sa bile, si Marinario, qu'il attaque, avait prêché, en ces deux discours ou en d'autres, d'une manière favorable aux protestants? Remarquons de plus que Calvin écrivit ce traité du temps même du concile de Trente, 1547, alors que Paolo Sarpi ne le fit que bien des années après.

Outre ces discours au concile de Trente, Marinario nous a laissé un ouvrage sur l'Écriture sainte, notamment : *Consonantia Jesu, et Prophetarum*. Cet ouvrage eut plusieurs éditions : Venise 1540, pet. in-8° de 83 fol.; Paris, 1541; Anvers, 1541; Paris, 1543, puis 1586, sous le titre de *Concordia Veteris et Novi Testamenti*; *ibid.*, 1587 sous le même titre. En cet ouvrage, que Possevin (*Bibliotheca selecta*, l. II, c. LXIX) appelle riche, érudit et de grande utilité, l'auteur démontre, en se fondant sur de nombreuses citations de textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, comment les prophéties furent réalisées dans le Christ, tant celles qui doivent s'entendre au sens littéral, que celles qui ne s'entendent que dans un sens mystique. Marinario préparait en outre, vers la même époque, un *Commentaire sur les Épîtres de saint Paul;* il n'en a achevé, en 1539, que celui sur l'*Épître aux Romains*, précédé d'une *Introduction* où il explique les expressions les plus usuelles de l'Apôtre. C'est l'ancien codex *643* de la Bibliothèque Mazarine, qui devint ensuite le *6206* de la Bibliothèque royale de France (Inventaire de Nicolas Clément de 1682) et enfin le *705* actuel de la Bibliothèque nationale de Paris.

Conrad Gesner, *Bibliotheca universalis*, Zurich, 1545, fol. 59 v° ; *Acta concilii Tridentini*, Louvain, 1567, p. 18, 43 ; J. Calvin, *Acta synodi Tridentinæ cum antidoto*, 1547, dans le *Corpus Reformatorum*, t. XXXV, col. 392-394; Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta*, Lyon, 1575, l. IV, p. 224 a; Lucius Pierre, *Bibliotheca carmelitana*, Florence, 1593, fol. 6; Diego de Coria Maldonado, *Dilucidario, y demonstracion de las cronicas y antiguidad del sacro Orden de la siempre virgen Madre de Dios sancta Maria del Monte Carmelo*, Cordoue, 1598, l. XII, c. IX; Possevin, *Bibliotheca selecta de ratione studiorum*, Venise, 1603, l. II, c. LXIX, p. 108; *Apparatus sacer*, Venise, 1606, t. I, p. 106; Marc Antoine Alegre de Casanate, *Paradisus Carmelitici decoris*, Lyon, 1639, p. 290; Labbe et Cossart, *Concilia*, Paris, 1672, t. XIV, col. 999-1006, 1033-1042; Daniel de la vierge Marie, *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. II, p. 1067-1068, *n.* 3698; Lelong, *Bibliotheca sacra*, Paris, 1723, t. II, p. 847; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 176-180, *n.* 242; Josse le Plat, *Monumentorum ad historiam concilii Tridentini potissimum illustrandam spectantium amplissima collectio*, Louvain, 1781-1787, t. I, p. 23-32, 134-143; J. Goyers, *Authores prætermissi in Bibliotheca carmelitana* (de Cosme de Villiers), Ms. de la Biblioth. de l'univers. de Gand, p. 24; Calenzio Generoso, *Saggio di storia del concilio generale di Trento*, Rome, 1869, t. I, p. 359, 363, 364, 369, 375, 411; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 84 et 264; B. Zimmerman, *Acta capitulorum generalium*, Rome, 1912, p. 401, 403, 415, 416, 419, 437, 446, 450, 482.

P. ANASTASE DE SAINT-PAUL.

2. MARINARIO Antoine II, arrière-neveu du précédent, philosophe et théologien carme chaussé italien du XVIIe siècle. — Né à Grottaglie, diocèse d'Otrante, le 10 janvier 1605, il reçut l'habit des carmes chaussés en sa ville natale le 16 juillet 1622, et le 20 du même mois de l'année suivante il y prononça ses vœux. Il étudia la philosophie et la théologie à Lecce, Naples et Rome, et fut ordonné prêtre le 8 avril 1628. Ayant obtenu le doctorat, le jeune Marinario enseigna d'abord la théologie à Palestrina, puis la logique et la métaphysique à l'Université de Rome, où, par décret spécial d'Urbain VIII, il fut agrégé aux professeurs de théologie, quoiqu'il n'enseigna que la philosophie. Même il devint plus tard doyen de l'Université. Entre temps il remplit plusieurs charges dans son ordre : car il fut prieur du couvent de Palestrina, provincial de la province romaine (18 mai 1636), deux fois visiteur général de sa province d'Apulie et provincial titulaire de Dacie. Le 10 mars 1645, le cardinal vice-chancelier François Barberini prit Marinario comme théologien; bien plus il le choisit comme son suffragant, et le nomma vicaire général pour le diocèse d'Ostie et Velletri. Le 7 février 1667 il fut nommé évêque titulaire de Tagaste et consacré le 13 suivant par le même cardinal. Marinario mourut à Velletri le 20 août 1689, à l'âge de 84 ans et y fut enseveli dans l'église de son ordre.

Le principal ouvrage de Marinario est le *In materia de gratia verus Augustinus*, 3 t. in-4°, Velletri, 1669, 1677, 1679, écrit contre l'*Augustinus* de Jansénius. Ouvrage qu'il compléta ensuite par le *In materia de gratia, et libero arbitrio juxta mentem Augustini*, in-4°, Rome, 1682. Il publia aussi une *Disputatio de fide, spe, et charitate*, in-4°, *ibid.*, 1631, ainsi qu'une dissertation (*opusculum*) *De opinione probabili*, in-24, *ibid.*, 1666, 208 p.; avec un appendice : *Tractatus unicus, et brevissimus ad argumenta Illustrissimi Episcopi Caramuelis pro antiquissima, et universalissima doctrina de probabilitate contra moralem certitudinem, pluribus capitibus divisus* (13 chapitres), p. 209-334. On lui doit de plus *Thesis de beatitudine* en l'honneur de saint André Corsini, carme, évêque de Fiesole, in-4°, Rome, 1629; deux panégyriques latins, dont l'un à l'occasion de la canonisation du même saint, in-4°, *ibid.*, 1631; l'autre en l'honneur de saint Agapite de Palestrina et de David; et l'oraison funèbre latine du cardinal Garcia Mellini. Le reste de ses œuvres est resté manuscrit.

Daniel de la Vierge Marie, *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. II, p. 911-912 et 1071, n. 3170 et 3727, Aubert Miræus, *Bibliotheca ecclesiastica, sive de scriptoribus ecclesiasticis* (édit. Fabricius), Hambourg, 1718, p. 324, n. 235; Michel de S. Joseph, O. S. Tr., *Bibliographia critica sacra et profana*, Madrid, 1740-1742, t. I, p. 270 *b*; Jocher, *Allgemeines Gelehrten Lexicon*, Leipzig, 1750-1751, t. III, col. 178; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 180-182, n. 243; Moreni Dominique, *Bibliografia storico-ragionata della Toscana*, Florence, 1805, t. II, p. 41; Pastor, *Gesch. der Päpste*, Fribourg, 1909, t. V, p. 734; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 390.

P. ANASTASE DE SAINT-PAUL.

MARINIS (Dominique de), dominicain, mort archevêque d'Avignon le 20 juin 1669. — Frère de Jean-Baptiste de Marinis, général de l'Ordre, il naquit à Rome, le 21 octobre 1599 et entra au couvent de la Minerve en 1615. On le trouve plus tard à Salamanque, à Toulouse, à Paris où il enseigne au couvent de l'Annonciation en 1629-1630. Rappelé à Rome, il conquit le doctorat en théologie et dirigea le collège Saint-Thomas de la Minerve, qu'il rebâtit complètement. Sa carrière s'acheva en Avignon dont le siège lui fut confié par Innocent X le 18 octobre 1648. La faculté de théologie de cette ville lui dut un regain de vie : il la dota de deux chaires, l'une de philosophie, l'autre de théologie, qui devaient être confiées à des

dominicains pour l'enseignement de la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas. Lui-même a écrit pour les étudiants d'Avignon une *Expositio commentaria* de la *Somme théologique*, 3 vol. in-fol., qui furent publiés à Lyon en 1663 (Iª et IIª pars), 1666 (IIIª pars, *De incarnatione*), 1668 (IVª pars, *De sacramentis*). Cet ouvrage passe pour l'un des meilleurs commentaires de la seconde moitié du XVIIᵉ siècle. Marinis a publié en outre à Avignon, en 1660, les décrets d'un synode diocésain tenu par lui cette même année.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, Paris, 1721, p. 627-628; Feller, *Dictionnaire historique*, t. VIII, p. 168; Morgott, dans *Kirchenlexicon*, 2ᵉ édit., t. VIII, Fribourg, 1893, col. 864-865; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ édit., t. IV, col. 15-16.

E. VANSTEENBERGHE.

MARIUS MERCATOR, écrivain latin du Vᵉ siècle. I. Le personnage. II. L'œuvre.

I. LE PERSONNAGE. — Le personnage est mal connu. Une lettre de saint Augustin, *Epist.*, CXCIII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 869 sq., est adressée à un certain Mercator pour lui accuser réception de deux opuscules relatifs à la question pélagienne et répondre à diverses questions. La lettre est vraisemblablement de 418; la façon dont Augustin félicite son correspondant des progrès faits par lui dans la science théologique, témoigne qu'il le connaissait depuis quelque temps. Il y a donc chance que ce Mercator ait été un Africain. Comme, par ailleurs, il lui fait porter sa lettre par Albinus, acolyte de l'Église romaine, chargé aussi de messages pour d'autres personnalités de Rome, on conjecturera, non sans vraisemblance, que Mercator, en 418, séjournait lui aussi dans cette ville. On conclura la même chose d'un mot d'Augustin dans le *De VIII Dulcitii quæstionibus*, q. III, *P. L.*, t. XL, col. 159. L'évêque d'Hippone y renvoie Dulcitius à une réponse déjà donnée par lui à Mercator dans la lettre ci-dessus mentionnée, et dont il transcrit la finale. Ce Mercator, dit-il à Dulcitius, vous est bien connu. Or le correspondant d'Augustin est un Romain qui est arrivé en Afrique en 420. C'est à Rome qu'il aura connu Mercator. Enfin Mercator lui-même, dans un traité dont l'authenticité n'est pas douteuse, fait une claire allusion à son séjour à Rome. *P. L.*, t. XLVIII, col. 146. Qu'il fût simple laïque, c'est ce que tous les critiques ont conclu de la manière dont saint Augustin l'appelle son très cher fis, sans allusion à aucune dignité ecclésiastique. Quel âge avait-il pour lors, il est impossible de le dire; du moins devait-il être arrivé à l'âge d'homme puisque, laïque, il rédigeait deux opuscules de théologie que pouvait louer l'évêque d'Hippone. Mais on n'a aucune raison de choisir entre la jeunesse, l'âge mûr, ou même le début de la vieillesse; et les critiques qui font naître Mercator en 390, en tablant sur la première hypothèse, s'avancent beaucoup.

On retrouve à Constantinople en 429 un Marius Mercator qui a toutes chances d'être le même que le correspondant d'Augustin; il est mêlé aux polémiques religieuses du moment, à celles d'abord qui aboutissent à faire expulser de la capitale les chefs pélagiens qui s'y étaient réfugiés, puis, aussitôt après, aux luttes entre Nestorius et Cyrille d'Alexandrie. Beaucoup d'historiens représentent Mercator comme jouant à Constantinople un rôle semi-officiel d' « observateur », chargé de renseigner le Saint-Siège sur les événements religieux de l'Orient. C'est possible, après tout, bien qu'on ne puisse le prouver d'une façon certaine. En toute hypothèse, Mercator entreprit de faire connaître à l'Orient les faits essentiels de la controverse pélagienne, à l'Occident les pièces principales de la querelle dogmatique qui divisait Constantinople et Alexandrie. Il a certainement connu le concile d'Éphèse de 431 et le verdict porté par lui tant dans l'affaire pélagienne que dans celle de Nestorius. Après quoi on perd complètement sa trace. Les historiens qui le font vivre jusqu'en 450, sinon jusqu'à la veille de Chalcédoine, tablent sur un certain nombre de pièces qu'on lui a attribuées et qui sont relatives à des événements de 449 (Brigandage d'Éphèse). Cette attribution est très loin d'être prouvée. Voir ci-dessous, col. 2484.

II. L'ŒUVRE. — L'œuvre de Marius Mercator comprend d'une part des mémoires originaux, généralement courts, d'autre part des traductions. Mais tandis que l'on est fixé sur le nombre exact des premiers, on hésite davantage sur l'énumération des secondes.

La solution dépend de l'examen de l'unique ms. connu aujourd'hui qui donne l'œuvre de Mercator. Ce ms., le *Palat. lat. 234* de la Bibliothèque vaticane, comprend, dans sa première moitié (la seconde donne les *Libri XII in Genesim* d'Augustin), un ensemble de pièces relatives aux questions christologiques, à la réserve des deux premières qui se réfèrent à la condamnation de l'origénisme par le pape Anastase, Jaffé, *Regesta*, n. 282. La 3ᵉ est introduite par ces mots : *Marii Mercatoris servi Christi commonitorium lectori adversus hæresim Pelagii et Cœlestii vel etiam scripta Juliani*, fol. 3. Suit un nombre considérable de pièces de toutes dimensions jusques et y compris les *Scholia Cyrilli episcopi Alexandrini de incarnatione Unigeniti*, fol. 98. Cette disposition se retrouvait, à part quelques légères modifications de détail vers la fin, dans un ms. du Chapitre de Beauvais, utilisé par Garnier pour son édition et depuis disparu. Voir la description du ms. dans *P. L.*, t. XLVIII, col. 19-22. Garnier qui a fait son édition d'après le ms. de Beauvais en 1673, et Baluze qui a publié le *Palatinus 234* en 1684 ont admis implicitement que le nom de Marius couvrait toutes les pièces contenues dans la première partie de l'un et l'autre des mss. Ils n'ont pas hésité dès lors à attribuer à cet écrivain tous les documents, mémoires originaux ou traductions, qui remplissent cette première partie. Ce point de vue est encore celui de G. Krüger dans Schanz, *Geschichte der römischen Litteratur*, t. IV, Munich, 1920, § 1190. Il pourrait bien être inexact. La première partie des mss. en question représenterait non point un *corpus* des œuvres de Mercator, mais un groupement de pièces relatives au Vᵉ concile œcuménique, auquel était consacré d'ailleurs toute la seconde partie du ms. de Beauvais. On sait qu'il n'y fut pas question seulement des *Trois chapitres*, mais encore de l'origénisme. C'est à lui que se rapportent les deux premières pièces de la collection. Toute la fin de la première partie, d'autre part, donne des documents relatifs aux *Trois chapitres*, et, chose curieuse, plusieurs de ces textes sont cités avec la même étendue et en un ordre identique dans la lettre du pape Pélage II aux évêques d'Istrie. Jaffé, n. 1056; voir *P. L.*, t. LXXII, col. 734. Il semblerait que l'on ait affaire à un dossier rassemblé à Rome après le Vᵉ concile, pour justifier l'attitude du Saint-Siège, qui avait été si vivement critiquée en Occident. L'excerpteur romain y a fait entrer d'abord des pièces provenant de Marius Mercator, mais d'autres aussi qui ont pu être rassemblées et traduites durant le séjour du pape Vigile en Orient. Dans ces conditions, et l'hypothèse admise, les œuvres de Mercator ne comprendraient que le 1ᵉʳ tiers du *Palatinus* jusqu'au fol. 39, où commence la traduction latine des prétendus « contre-anathématismes » de Nestorius dont Ed. Schwartz a prouvé qu'ils n'étaient point l'œuvre de ce dernier.

Elles comprendraient dès lors les textes suivants que nous grouperons désormais dans un ordre un peu différent de celui du ms., tout en respectant son ordonnance générale :

1° *Documents relatifs à la controverse pélagienne.* — Il y a lieu de distinguer ici les mémoires originaux et les traductions : — 1. *Mémoires originaux.* — *a*) *Commonitorium super nomine Cœlestii, P. L.*, t. XLVIII, col. 63-108, dont le titre complet indique bien le sens et les intentions : « Mémoire sur le compte de Célestius rédigé en grec par Mercator et adressé non seulement à l'Église de Constantinople, mais à plusieurs personnes très religieuses, offert également à l'empereur Théodose, traduit du grec en latin par le même Marius Mercator, serviteur du Christ, sous le consulat de Florentius et de Dionysius (= 429). Ce mémoire ayant fait connaître cette erreur très funeste, un décret impérial a banni de Constantinople d'abord Julien son défenseur avec ses amis et partisans, plus tard aussi Célestius; de même furent-ils condamnés au concile d'Éphèse par la sentence de 275 évêques. » C'est un récit très court des diverses condamnations intervenues en Occident et en Palestine contre Célestius et Pélage; il se termine par une invitation pressante à Julien d'abandonner ces erreurs. — *b*) *Commonitorium adversus hæresim Pelagii et Cœlestii vel etiam scripta Juliani*, col. 109-172, rédigé après août 430, puisque saint Augustin († 28 août 430) y est appelé *sanctæ recordationis episcopus*, et sans doute au cours de 431, puisque l'auteur a déjà en main l'*Opus imperfectum contra Julianum.* Une courte préface rappelle les condamnations portées contre le pélagianisme, la révolte de Julien d'Éclane, les réfutations d'Augustin. Elle introduit une série d'extraits d'ouvrages de Julien suivis chacun d'une réfutation. Ces *subnotationes* (d'où le nom de *Liber subnotationum* donné par Garnier) reproduisent d'ordinaire les réfutations augustiniennes, auxquelles Mercator ajoute des répliques de son cru, moins pondérées, en général, que celles du docteur d'Hippone.

2. *Traductions.* — Elles sont destinées à faire connaître l'attitude de Nestorius dans l'affaire pélagienne, attitude hésitante, puisque le patriarche dans des sermons se prononce contre l'hérésie, mais témoigne par ailleurs quelque faveur à la personne de Célestius. Ces traductions sont introduites par une petite préface, col. 183-187; elles comprennent quatre sermons, col. 189-197; 202-204; 204-205; 197-202, exprimant une doctrine correcte sur le péché d'Adam et ses suites pour l'humanité, et d'autre part un court billet adressé à Célestius, qui laisse une impression assez étrange. Col. 845-848.

2° *Documents relatifs à la controverse nestorienne.* — Ce sont exclusivement des traductions; tout au plus faut-il porter au compte de Mercator quelques mots d'introduction et quelques remarques.

1. Préoccupé de chercher les origines de l'hérésie nestorienne, Mercator donne d'abord le *Symbole de Théodore de Mopsueste*, en qui il voit le père aussi bien du pélagianisme que de l'erreur christologique. Ce symbole est introduit par une courte préface, col. 1041-1044, que suit une *Expositio pravæ fidei Theodori*, col. 1043-1046, et une *Refutatio*, col. 1045-1050. — 2. Viennent ensuite les extraits de Nestorius, précédés eux aussi d'une petite préface sous forme de deux lettres. La première, col. 773-774, commence par ces mots : *Samosateni Pauli atque Nestorii est ista non minus impia quam vana doctrina;* elle essaie de faire voir une ressemblance entre le dyophysisme outré de Nestorius et l'adoptianisme (réel ou prétendu) de Paul de Samosate. Cette comparaison qui est tout à fait injuste sera de très grave conséquence, car elle amènera en Occident une fausse appréciation de la doctrine exacte de Nestorius. La seconde lettre, col. 753-756, introduit directement les fragments de sermons que Mercator s'est efforcé, dit-il, de traduire aussi exactement que possible : *In quibus verbum de verbo, in quantum fieri potuit, conatus sum translator exprimere.* Suivent cinq sermons dont nous donnons les *incipit* dans l'ordre du ms. : 1er sermon, col. 757-763 : *Doctrina pietatis est;* 2e, col. 789-801 : *Contumelias quidem;* 3e, col. 782-785 : *Plausus amatores Christi;* 4e, col. 848-862, portant en tête la mention de la date où il a été prononcé : après la réception des lettres de Célestin et de Cyrille, le 6 (ou le 7) décembre (430) : *Dulcem nobis præcedens doctor;* 5e, col. 862-864, prononcé le lendemain : *Aliis in terris.* — 3. Le ms. donne ensuite la *correspondance* échangée au début de la querelle entre Nestorius et Cyrille : Lettre de Nestorius à Cyrille : *Injurias quidem*, col. 818-827; Lettre de Cyrille à Nestorius : *Garriunt quidem*, col. 804-808; du même au même : *Venerabiles viri*, col. 801-804; de Cyrille à ses clercs résidant à Constantinople : *Legi litteras*, col. 809-817. — 4. La traduction des *Nestorii excerpta a Cyrillo* : *De codice confecto*, col. 897-904. — C'est après ces *excerpta* que prennent place dans le ms. les extraits de Nestorius relatifs au pélagianisme; le tout complété par le *Commonitorium super nomine Cœlestii.*

Ici se terminent, de l'avis d'Ed. Schwarz et du nôtre, les morceaux appartenant dans la collection à Marius Mercator. Aussitôt après prennent place les « contre-anathématismes » que Nestorius est censé opposer aux douze anathématismes cyrilliens, col. 909-923. Chaque anathème cyrillien est suivi de la réponse de Nestorius, à laquelle *le catholique* oppose sa contradiction : *His pravis dictis catholicus contradicit ita ;* ou bien : *Contradicitur a catholico.* Si l'authenticité de cette œuvre était établie, ce que nous ne croyons pas, nous aurions ici le travail de beaucoup le plus important de Mercator, surtout si l'on y ajoute un appendice considérable, col. 924-932. A la vérité Loofs considère cette pièce non comme une suite de la réfutation des contre-anathématismes nestoriens, mais plutôt comme une préface à un *Codex de scriptis et tractatibus Nestorii.* Cf. *Nestoriana.*

Les nombreuses pièces qui suivent dans le ms. sont toutes des traductions de documents relatifs soit au concile d'Éphèse de 431, soit aux discussions entre Cyrille et les « Orientaux », soit aux doctrines de Théodore de Mopsueste, de Théodoret, d'Ibas, et même de Diodore de Tarse. Si tout cet ensemble provenait (ce qui nous paraît invraisemblable) de Marius Mercator, il conviendrait d'y relever, comme une œuvre personnelle de l'auteur, une brève réfutation du nestorianisme, col. 1087-1088 : *Hæc interim cursim;* on y considère comme également opposés à la foi catholique et les sectateurs de Nestorius et les eutychiens; pour réfuter l'une et l'autre erreur on va faire suivre les *excerpta* précédents d'extraits empruntés à Jean, évêque de Tomi, dans la province de Scythie. Ces extraits n'ont pas été transcrits dans notre ms. qui fait suivre cette petite note de la lettre de Nestorius au pape Célestin, col. 841-844; de la lettre synodale de Cyrille contenant les douze anathématismes, col. 831-841, et des *Scholia de incarnatione Unigeniti* du même Père, col. 1005-1040.

Les diverses indications où figure dans l'édition de Baluze, le nom de Mercator, *Contradictio Mercatoris*, en tête des réponses aux contre-anathématismes, *Verba Mercatoris*, à divers endroits, ne sont pas dans le ms., mais ont été ajoutées par l'éditeur; elles ont beaucoup contribué à désorienter la critique. En somme, l'œuvre de Marius Mercator est beaucoup plus réduite qu'on ne l'avait pensé tout d'abord.

1. TEXTES. — Le *Commonitorium super nomine Cœlestii* a été publié pour la première fois par Ph. Labbe, dans la *Collection des conciles*, Paris, 1671, t. II, p. 1512, puis avec quelques autres écrits par Rigberius (Gabriel Gerberon) : *Acta Marii Mercatoris, S. Augustini... discipuli, cum notis*,

Rigberti theologi franco-germani, Bruxelles, 1673; J. Garnier, S. J., donna une édition complète d'après le ms. de Beauvais : *Marii Mercatoris S. Augustino æqualis opera quæcumque extant*, Paris, 1673, reproduite dans *P. L.*, t. XLVIII; cette édition, où se rencontre une somme extraordinaire d'érudition, est malheureusement très défectueuse au point de vue de la publication du texte. Garnier a distribué fort arbitrairement les passages, en a donné, sans prévenir, d'autres qui n'étaient pas dans son ms.; il est impossible pour un travail scientifique de s'appuyer sur son édition; dix ans plus tard, Ét. Baluze donne une édition plus utilisable, en se fondant sur le ms. *Palatinus* : *Marii Mercatoris opera*, Paris, 1684, reproduite dans Gallandi, *Bibliotheca veterum Patrum*, t. VIII, p. 613; elle n'est pas non plus tout à fait satisfaisante; E. Schwartz se propose de publier l'ensemble de la collection du *Palatinus* dans ses *Acta conciliorum*, t. I, vol. 5, part. 1, fasc. 3.

2. TRAVAUX. — Tillemont, *Mémoires*, t. XV, p. 136-143; Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 2e édit., t. VIII, p. 498 sq.; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, Hambourg, 1746, t. V, p. 31; Schanz-Krüger, *Geschichte der römischen Litteratur*, Munich, 1921, t. IV *b*, § 1190; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Fribourg, 1924, t. IV, p. 525-529. Sur des points de détails, Loofs, *Nestoriana*, Leipzig, 1905; E. Schwartz, *Die sogenannten Gegenanathematismen des Nestorius*, Munich, 1922.

É. AMANN.

MARKEL Amédée Marie, de l'ordre des servites. Il fut professeur à Augsbourg, où il publia en 1739 un volumineux traité de polémique antiprotestante : *Tuba magna Ecclesiæ antiquissimum ad heterodoxos clangens sonum seu theologia dogmatica*, 2 vol. in-4°. On lui doit aussi une histoire des illustrations de son ordre : *Speculum virtutis et scientiæ seu viri illustres O. Serv. B. M. V.*, Nuremberg et Vienne, 1718. Il mourut en 1760.

Jöcher-Rotermund, *Gelehrten-Lexikon*, 1813, t. IV, col. 744; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1377.

É. AMANN.

MARLETTA Gabriel, des frères prêcheurs (XVIIe siècle). — Originaire d'Orienzo, entre Naples et Bénévent (d'où son surnom d'*Argentinensis*), il fit paraître à Naples entre 1662 et 1667 des *Commentaria seu scholasticæ controversiæ ad Iam partem D. Thomæ*, 7 vol. in-8°. Les commentaires sur la Ia-IIæ et la IIa-IIæ qu'il avait également préparés, n'ont pas été publiés.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 676; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 17.

É. AMANN.

LISTE DES COLLABORATEURS

DU

TOME NEUVIÈME

MM.

ADLOFF, professeur de morale au grand séminaire de Strasbourg.

ANASTASE DE SAINT-PAUL (le R. P.), carme déchaussé, archiviste de l'ordre, à Rome.

AUTORE (le R. P. dom), chartreux († février 1920).

BARDY, professeur aux Facultés catholiques, à Lille (Nord).

BATIFFOL (Mgr), à Paris.

BAUCHER (le R. P. dom), bénédictin de l'abbaye de Farnborough (Angleterre).

BAUDOT (le R. P. dom), bénédictin de l'abbaye de Farnborough (Angleterre).

BERNARD, à Paris.

BIGOT, aumônier du monastère de la Visitation, Nancy.

BŒHM, professeur de philosophie à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg.

CABROL (le Rme P. dom), abbé de Farnborough (Angleterre).

CARREYRE, professeur au séminaire Saint-Sulpice, Paris.

CASANOVA, professeur au Collège de France († mars 1926).

CHENU (le R. P.), des frères prêcheurs, professeur au scolasticat du Saulchoir, à Kain (Belgique).

CLAMER, professeur au grand séminaire de Nancy, à Bosserville (Meurthe-et-Moselle).

CONSTANTIN, aumônier du lycée H. Poincaré, Nancy.

COSTE, secrétaire général de la Congrégation de la Mission, à Paris.

COULON (le R. P.), des frères prêcheurs, à Rome.

DUBLANCHY (le R. P.), de la Société de Marie, professeur au scolasticat de Differt (Belgique).

ÉDOUARD d'Alençon (le R. P.), des frères mineurs capucins, à Rome, puis à Assise.

ÉMEREAU (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Rome.

FAHRNER, professeur de morale à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

GARDEIL (le R. P.), des frères prêcheurs, à Paris.

GARDETTE (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur au scolasticat d'Ore-Place, Hastings (Angleterre).

GAUDEL, professeur de dogme à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

GODEFROY, supérieur du grand séminaire de Nancy, à Bosserville (Meurthe-et-Moselle).

GOYAU, de l'Académie Française, à Paris.

GRUMEL (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Cadi-Keuï.

HEDDE (le R. P.), des frères prêcheurs, à Angers.

HORN, à Paris.

JUGIE (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Rome.

LAVOCAT, à Amiens.

LE BRAS, professeur à la Faculté de droit et des sciences politiques de l'Université de Strasbourg.

LEVESQUE, professeur au séminaire Saint-Sulpice, Paris.

LONGPRÉ (le R. P.), des frères mineurs, au Collège Saint-Bonaventure, Quaracchi (Italie).

MALVY (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, ancien professeur de théologie.

MARCHAL, professeur au grand séminaire de Nancy, à Bosserville (Meurthe-et-Moselle).

MASSON, professeur aux Facultés catholiques de Lyon.

MERLIN, curé de Saint-Épain (Indre-et-Loire).

MIQUELEZ (le R. P.), augustin, bibliothécaire de l'Escorial (Espagne).

MOLIEN (le chanoine), à Amiens.

MOLLAT, professeur d'histoire à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

PALMIERI, à Rome († 1927).

PAQUIER, administrateur de Saint-Pierre de Chaillot, Paris.

PETIT (S. G. Mgr), des augustins de l'Assomption, archevêque latin d'Athènes, puis archevêque titulaire de Corinthe, à Rome.

PREMOLI (le R. P.), barnabite, à Rome.

RIVIÈRE, professeur d'apologétique à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

SALAVILLE (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Cadi-Keuï.

SCHALCK, professeur au séminaire de philosophie de Strasbourg.

SZNURO, prêtre du diocèse de Sandomir (Pologne).

THOUVENIN, ancien professeur au grand séminaire de Nancy, aumônier de l'hospice de Ludres (Meurthe-et-Moselle).

TOBAC, professeur à l'Université de Louvain.

VANSTEENBERGHE, professeur à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

VENARD, professeur à l'Institut Robin, Vienne (Isère)

VERSCHAFFEL (le R. P.), de l'Oratoire.

VERNET, professeur au grand séminaire de Saint-Paul-Trois-Châteaux (Drôme) et à l'Institut catholique de Lyon.

WERHLÉ, ancien vicaire à la paroisse Saint-Augustin, Paris.

LIBRAIRIE LETOUZEY & ANÉ, 87, Boulevard Raspail, PARIS-VI

EN COURS DE PUBLICATION

DICTIONNAIRE D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE ET DE LITURGIE

PUBLIÉ PAR

le R^me P. dom Fernand CABROL
BÉNÉDICTIN DE SOLESMES, ABBÉ DE SAINT-MICHEL DE FARNBOROUGH (ANGLETERRE)

et Dom H. LECLERCQ

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

CONDITIONS ET MODE DE PUBLICATION

Le *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* paraît par fascicule in-4° de 256 colonnes. Une gravure ou carte hors texte tient lieu de 16 pages de texte.

Le prix de chaque fascicule est de 12 francs, plus le port, payable dans la quinzaine qui suit la réception de chaque fascicule.

En cas de retard dans le paiement, les frais de recouvrement sont à la charge du souscripteur.

Les fascicules ne se vendent pas séparément.

Le titre de ce dictionnaire indique assez quel en est l'objet. Il s'agit tout d'abord de définir aussi clairement que possible les anciennes institutions chrétiennes, de les étudier dans leur origine et dans leur histoire. Pour cette étude, on ne peut citer de meilleur modèle que le *Dictionnaire des antiquités chrétiennes* de l'abbé Martigny, bien incomplet, il est vrai, et cependant traduit et augmenté en Angleterre et en Allemagne.

Mais notre plan est beaucoup plus vaste que celui de Martigny. Ce dictionnaire d'*Archéologie chrétienne* est aussi un dictionnaire de *Liturgie.* Et ici nous pouvons dire que le sujet est neuf et qu'en un sens et dans les proportions où nous l'entendons, c'est la première entreprise de ce genre qui ait été tentée. Sans doute, Martigny, ses prédécesseurs et ses successeurs ont fait à la liturgie une place, mais cette place est étroite: dans tous les cas, elle n'est pas proportionnée à son importance.

A Dieu ne plaise que nous méconnaissions les admirables travaux des liturgistes anciens; mais il faut avouer toutefois que, comme science, la liturgie a encore de grands progrès à réaliser; elle réclame certains travaux préliminaires que l'on trouvera dans cet ouvrage.

En premier lieu, il faut dresser le bilan de ce que l'on sait, de science certaine, en liturgie, établir bien nettement où l'on en est, sur chaque point, afin d'épargner aux commençants, et même parfois à des maîtres, de fausses démarches et des études inutiles

Le dictionnaire permet aussi, à notre avis, de procéder enfin à un classement chronologique et géographique des rites, des formules, des textes, des documents. La confusion qui existe sur ce point dans nos connaissances et les erreurs qui ont été commises viennent le plus souvent de ce que l'on n'a pas assez soigneusement discerné les temps et les lieux.

La méthode comparée qui, dans les sciences naturelles et en philologie, a conduit à de si merveilleux résultats, peut, en liturgie, découvrir des points de vue nouveaux et conduire à des résultats inattendus. La classification des rites et des formules permet de reconnaître des parentés, de dresser des généalogies liturgiques. Enfin quelques-uns de nos collaborateurs nous apportent des idées neuves et fécondes, fruit de recherches originales et personnelles.

Voici en résumé un simple sommaire des matières que nous traiterons.

I. Les Antiquités et l'Archéologie, c'est-à-dire les institutions anciennes, les mœurs et les coutumes des âges primitifs, l'architecture ancienne dans ses rapports avec la liturgie et l'art chrétien de la première époque, l'iconographie, les symboles et les figures, l'épigraphie, la paléographie, la sigillographie, la numismatique dans leurs relations avec l'antiquité chrétienne. Cette étude est menée environ jusqu'à l'époque de Charlemagne. Nous laissons donc de côté les institutions d'âge postérieur, comme les Universités dont l'histoire appartient davantage à la philosophie et à la théologie, les ordres monastiques postérieurs au xe siècle, les assemblées du clergé de France, etc.

II. La Liturgie, c'est-à-dire : les *rites* proprement dits, comprenant l'histoire des sacrements, Baptême, Confirmation, Pénitence. Extrême-Onction, Ordre et Mariage, et surtout l'Eucharistie et la Messe qui sont vraiment le centre de la liturgie;

Les *formules*, les acclamations liturgiques, les oraisons, les exorcismes, les préfaces, la psalmodie, les antiennes, les répons, les hymnes. etc.;

Les *livres liturgiques*, les sacramentaires, les lectionnaires, les évangéliaires, les missels, les pontificaux, les bréviaires, les rituels, etc. Il y a beaucoup à dire sur ce point et à ajouter à tous les ouvrages connus. Autant qu'il est possible, nous faisons même entrer dans notre travail des dépouillements de catalogues de manuscrits et des descriptions de manuscrits qui seront pour les travailleurs de la plus grande utilité. Nous y ajoutons une autre partie nouvelle, des notices sur les documents ou sources liturgiques, comme la *Didachè*, la *Peregrinatio Sylviæ*, les ouvrages de Cassien, en indiquant bien exactement ce qu'on y trouve au point de vue liturgique;

Les *gestes* liturgiques, génuflexions, prostrations, signes de croix, etc.;

Les *choses et éléments*. Sous ce titre nous comprenons le sel, l'eau, l'huile, l'encens, le feu, les cendres, les rameaux qui jouent aussi un grand rôle dans la liturgie; les édifices, catacombes, chapelles, basiliques, églises, autels, baptistères, lieux de pèlerinage, vases sacrés, mobiliers des églises;

Les *familles* liturgiques, les liturgies orientales, la liturgie grecque, les liturgies latines romaine, ambrosienne, gallicane, mozarabe). Sur ce point aussi, le dictionnaire fournit des éléments nouveaux et décisifs aux controverses si importantes que soulèvent ces questions;

Les *personnes*. Cette autre catégorie liturgique comprend la hiérarchie (pape, évêques, prêtres, diacres, et autres ministres), les moines qui ont toujours eu une liturgie spéciale, question fort peu étudiée encore et qui fournit une importante contribution à la liturgie; les fidèles, les catéchumènes, les vierges et les veuves, les voyageurs et les pèlerins, les pénitents, les énergumènes, les malades;

La *liturgie des morts*, si étendue qu'elle peut prétendre à former une branche à part;

Le *culte* du Père, du Fils et du Saint-Esprit, celui de Marie, des martyrs et des saints est à proprement parler l'objet de la liturgie;

Le *temps* forme un autre chapitre qui comprend les heures canoniques, la semaine et l'année liturgique et les fêtes;

Le *chant liturgique*. On peut considérer comme toute nouvelle la partie que nous consacrons au *chant* liturgique. Sur ce terrain on peut dire que, depuis vingt ans, on a fait de si nombreuses découvertes que ce coin de la science a été renouvelé. Nous sommes heureux de rappeler que le centre de cette restauration a été l'abbaye de Solesmes, et les bénédictins de cette savante congrégation qui collaborent au dictionnaire se trouvent ainsi tout près de la source et peuvent y puiser à discrétion.

Enfin, pour ne laisser de côté aucun élément d'information, nous consacrons des notices biographiques aux principaux liturgistes, non pour donner le détail de leur histoire que l'on retrouve dans tous les dictionnaires biographiques, mais pour exposer aussi clairement que possible ce que leur doit la science liturgique et en quoi ils l'ont fait progresser.

Pour la partie illustrée, dans ces questions où l'exactitude est si importante, nous laissons de côté les anciennes gravures, la plupart du temps fantaisistes, et nous avons recours, toutes les fois qu'il est possible, à des photographies.

En cours de publication

SUPPLÉMENT

AU

DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

de F. VIGOUROUX

PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION DE

Louis PIROT

PROFESSEUR D'EXÉGÈSE A L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LILLE

AVEC LE CONCOURS DE NOMBREUX COLLABORATEURS

CONDITIONS ET MODE DE PUBLICATION

Le SUPPLÉMENT AU DICTIONNAIRE DE LA BIBLE paraît par fascicules in-4° de 128 pages. Le prix de chaque fascicule est de 12 fr. (plus le port) payables dans la quinzaine qui suit la réception de chaque fascicule.

En cas de non-paiement, les frais de recouvrement sont à la charge du souscripteur. Les fascicules ne se vendent pas séparément.

Un supplément au *Dictionnaire de la Bible* s'impose. M. Vigouroux lui-même en avait, de son vivant, reconnu la nécessité, et la mort seule l'a empêché de réaliser son projet. L'heure semble venue maintenant d'y donner suite.

D'après le plan qui a été élaboré, le Supplément au *Dictionnaire de la Bible* a pour but :

1° de mettre au point les articles déjà existants;

2° d'insérer à leur place alphabétique les articles qu'imposent les décisions, études et découvertes récentes;

3° de traiter les questions de théologie biblique qui n'avaient pas, au moment où fut rédigé le *Dictionnaire*, l'importance qu'elles ont de nos jours et qui furent, pour ce motif sans doute, passées à peu près complètement sous silence. Ainsi le mot « Trinité » ne figure pas dans le *Dictionnaire de la Bible*, et cinq lignes seulement sont consacrées au mot « Dieu »;

4° de traiter diverses questions d'ordre général. On pourra ainsi donner à l'occasion des vues d'ensemble sur l'Ancien et le Nouveau Testament, sur la littérature et l'histoire bibliques, sur les peuples qui furent en relation avec les Hébreux, sur les Apocryphes juifs, sur le milieu contemporain du Nouveau Testament, les mystères païens, etc., etc.

Le Directeur du *Supplément* et les nombreux et distingués collaborateurs qui ont bien voulu l'assurer de leur précieux concours viseront à poursuivre, *dans le même esprit* avec lequel elle a été conduite, la tâche du vénéré M. Vigouroux. Comme lui, ils feront avant tout une œuvre catholique et, pour autant que cela dépendra d'eux, une œuvre scientifique. Pour atteindre ce but, chaque article sera confié à la personnalité la mieux à même de le bien traiter en raison de ses études antérieures. Toute préoccupation uniquement polémique sera soigneusement mise de côté; on visera seulement à dégager des controverses du passé ou du présent, sur chaque question, les points qui peuvent être considérés comme acquis et ceux qui doivent être regardés comme simplement vraisemblables ou douteux ou certainement inacceptables. Ce sera le moyen le plus sûr, semble-t-il, de donner des études qui ne risqueront pas de vieillir trop vite.

En cours de publication

DICTIONNAIRE
DE
DROIT CANONIQUE

Publié sous la direction de

A. AMANIEU

Professeur de droit canonique aux facultés catholiques de Lille.

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

CONDITIONS ET MODE DE PUBLICATION

Le DICTIONNAIRE DE DROIT CANONIQUE paraît par fascicules in-4° de 128 pages environ. Le prix de chaque fascicule est de 12 francs, port en plus, payables dans la quinzaine qui suit la réception de chaque fascicule. En cas de retard dans le paiement, les frais de recouvrement sont à la charge du souscripteur.

Les fascicules et les volumes ne se vendent pas séparément.

Ce nouveau dictionnaire, voici dans quel esprit il est conçu. Asservi, comme tout dictionnaire, aux caprices de l'ordre alphabétique, il ne peut être un traité proprement dit de droit. Il veut néanmoins faire dans la mesure du possible œuvre utile, pratique en même temps et scientifiquement au point.

Œuvre pratique, il contiendra comme titres d'articles les termes canoniques contenus chez les meilleurs et les plus complets de ses devanciers. Évidemment, on devra faire un choix, mais ce choix sera le plus large possible.

Ces termes pourront se présenter dans l'une ou l'autre des catégories suivantes :

1° Les termes de droit proprement dit ou de jurisprudence, dont les uns seront des termes de pur droit, comme *achat*, *accusation*, *admission* et autres similaires : à propos de ces mots, il n'y aura qu'à donner l'état précis de la doctrine ou de la jurisprudence avec, très brièvement, s'il est nécessaire, l'exposé rapide des modifications introduites depuis peu.

D'autres mots, comme *abbé*, *affinité*, *divorce*, *paroisse*, *vicaire*, *visite ad limina*, etc., fourniront matière à un exposé plus détaillé de la discipline antérieure, toujours nécessaire pour comprendre les ouvrages et traités canoniques anciens, et qui a exercé une influence sur la formation de la discipline postérieure. On se souviendra toutefois qu'un dictionnaire est de sa nature un résumé et que le lecteur lui demande une mise au point plutôt que des développements historiques; le droit précis et actuel plutôt que l'histoire de ce qui n'est plus que le passé.

2° Les termes désignant les institutions de l'Église où instruments de la formation du droit : collections canoniques, dont l'histoire n'a pas encore été écrite complètement et dont les résultats aujourd'hui acquis n'ont pas encore fait l'objet d'un exposé d'ensemble; organismes de tout ordre, dicastères romains (tribunaux, congrégations, etc.), institutions comme doyennés, archiprêtrés, dont la connaissance est si malaisée parce que l'histoire de la plupart d'entre eux n'a même pas été ébauchée.

3° Les articles sur les principaux canonistes, comprenant des notes biographiques succinctes, la plupart étant plus connus par leurs œuvres que dans le détail de leur vie, des renseignements biographiques avec les caractéristiques de leur esprit et de leur influence sur l'intelligence et sur la formation du droit ou de la doctrine.

La publication du Code n'arrêtera pas la vie de l'Église, mais cette grande œuvre fixe l'ensemble d'une discipline pour plusieurs générations, et les inévitables retouches partielles que la législation ecclésiastique pourra subir n'auront qu'une importance minime dans l'ensemble de nos lois.

Dans notre intention et sans pouvoir fixer prématurément des limites infranchissables, on s'efforcera de se tenir à un maximum voisin d'une trentaine de fascicules qui paraîtront à des dates aussi rapprochées que le permettront les circonstances et les collaborateurs.


U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 11 09 06 07 06 2